نُرحب بآرائك ومقترحاتك.. رجاء لا تتردد في الكتابة
إلينا.. فهذا يُسعدنا



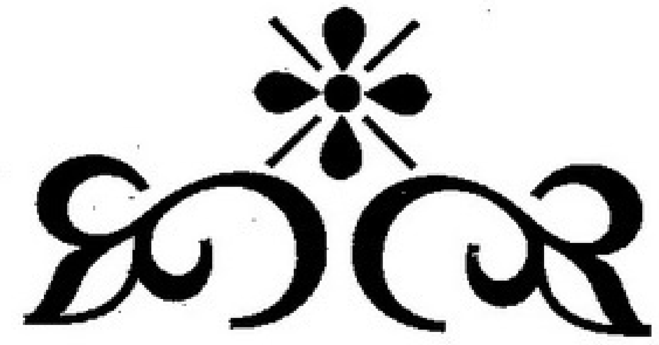
لدينا حلم

١٦ شارع محمود بسيوني - من ميدان
الشهيد عبد المنعم رياض- الدور السابع-
شقة ٢١- وسط البلد - القاهرة - مصر

(+٢٠٢) ٢٥٧٩٨٤١٤
٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
٠١٦١٣٧٣٢٩٨
www.el-kalema.com
info@el-kalema.com

المجلد ٥

القاموس الموسوعي
للاهوت و تفسير
العهد القديم
عبري - عربي



المقالاتُ المَعجميةُ ס إلَى ת

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

المحرر العام

ويليم أي . فانجيميرين؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
كُلّية لآهوت ترينيتي الإنجيلية

المحررون المساعدون

ريتشارد د. باترسون
أستاذ فخري، بجامَعَة ليبرتي

بروس ك. والتك؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كُلّية ريجنت

جون والتون؛ دكتوراه
أستاذ الكتاب المُقدَّس
مَعهد مودي الكتابي

تريمبر لونجمان الثالث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعهد وستمِنستر اللاّهوتي

إلمر مارتنز؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعهد مينونايت الكتابي للإخوة

يوجين هـ. ميريل؛ دكتوراه
أستاذ دراسات ع. ق
مَعهد دالاس اللاّهوتي

المحررون المستشارون

جودون كونويل اللاّهوتي

جي. جوردون ماك كونفيل؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كيلتنهام وجلوسستر

جون ن. أوزوالت؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
مَعهد أسبوري اللاّهوتي

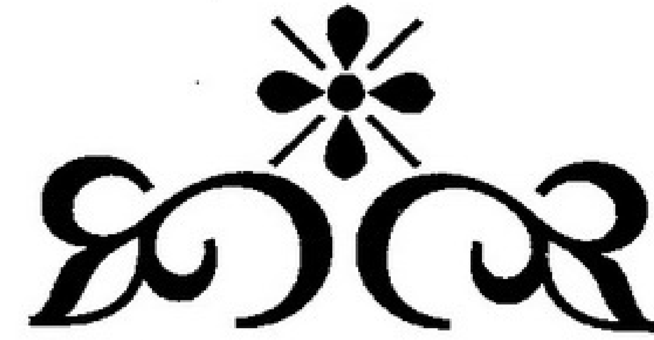
جاري سميث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعهد بَيْتَ إيل اللاّهوتي

روبرت ب. جوردون؛ دكتوراه
كُلّية الدراسات الشرقية
جامَعَة كامبردج

جون أ. هارتلي؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
جامَعَة أسوزا باسيفيك

القس والتر سي. كايسر؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق، ورئيس مَعهد جوردون كونويل اللاّهوتي

القاموس الموسوعي للآهوت و تفسير
عبري - عربي
العهد القديم



ويليم أي . فانجيميرين
المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية
محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مَن يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

Grand Rapids، Michigan

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٨٢٤٥٦٦٤٤
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠١٣

الجمع الإخراج الفني: زهور برنابا
تصميم الغلاف: جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري: محمد حسن أحمد غنيم
رقم الإيداع: ١٠٣١٨/ ٢٠١١
I.S.B.N. 978-977-384-299-5
الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم: عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية: ويليم أي. فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية: محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة: مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٩.
٨ج ٧؛ ٢٠سم
تدمك: ٩٨٧٩٧٧٣٨٤٢٩٩٥

١- الكتاب المُقدّس- معاجم
أ. فانجيميرين، ويليم أي. (مُحرر)
ب. غنيم، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٢٧٢٠/١٣

المحتويات

ساهم في إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة:

الأب ديمانوس المقاري	ق. بولُس عزيز	ق. مكسيموس	د. ق. صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق. عاطف دَاوُد	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نُكْلس نسيم سلامة	الأب موسى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نَبِيل جرجاوي	ماريانا كَنكوت	د. فِينيس بولس

مراجعة:

الأنبا بطرس فهيم	المعَاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير مَعهد اللاّهوت بالسكاكيني
أ. د. موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاّهوت ع. ج بالكلية الإكليريكية بالقاهرة
أ. د. محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليَهودي ومقارنة الأديان - كلّية الآداب - جامعَة عين شمس
د. هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليَهودي، وحضارات ش. أ. ق. - كلّية الآداب - جامعَة عين شمس
د. عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن - كلّية الآداب - جامعَة عين شمس

المراجعة اللغوية:

خالد سمير — محمد أبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس:

محمد حسن أحمد غنيم

الجمع عَلَى الكمبيوتر:

زهور برنابا — إيفا تاوضروس

طبع في جمهورية مِصر العربية

التنفيذ الطباعي والتجليد: مطبعة سان مارك — ت: ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختصَرات

المُختَصَرات

الاختصار	المَعْنى
إتبِعِّيل / إتبَعَّل	يقابل فِي العربية "أفتعل"= وهوأحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنَ الوزن هِتْبَعِّيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مَعَ الاسْمَ، وتدل عَلَى كون الاسْمَ يُشير إِلَى شيء مُحدَّد أو إِلَى شيء غير مُحدَّد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبّاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. ألخ
أرم. يه.	اللغة الآرامية الْيَهُودية
أرَام. يهف.	اللغة الآرامية الْيَهُودية الفِلِسْطِينِية
أرَامب.	اللغة الآرامية الإمبراطورية
أرم.	اللغة الآرامية
أم. كت.	اللغة الآرامية الكتابية (ع. ق).
أرم. مص.	اللغة الآرامية المِصْرية
اسْمَ. جغ.	الاسْمَ الجغرافي
اسْمَ إشارة	عنصر إشاري= كُلْمة (ضمير أو مُحدَّد يُشير إِلَى شيء للدلالة عَلَى قربه أو بعده عَن المتحدث.
اسْمَ الفاعل	ويستخدم فِي العبْرِيَّة بمَعْنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
اسْمَ المفعول	ويستخدم فِي العبْرِيَّة بمَعْنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المَعَاصَلاة)
إفتَعَل.	أحد إشكال الفعل مِنَ الوزن هِتْبَعِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال عَلَى صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
أيلوهيمي.	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنَ الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبْنِية للمَعْلوم
ب. ت	كتابات مَا بعد ع. ق
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعِل.	وزن مبْنِي للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفيد التعدِّية.

الاختصار	المَعْنى
بُعَّل.	وزن المبْنِي للمجهول مِنْ وزن المضعف فِي العبْرِيَّة، ويُقابل فُعِّل فِي العربية.
بُوليل. / بُولَل.	وهو مبْنِي للمَعْلوم خاص بالفعل الأجوف فِي وزن بِعِّيل وكذلِك المضاعف.
بِعِّيل.	وزن المضعف العين فِي العبْرِيَّة، ويفيد التعدّدية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فَعَّل فِي العربية.
بِلْبِّل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فنداك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحَيَاة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليَسُوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصّية فِي الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
ترأون.	ترجوم أونكُلوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ۱.	ترد مرّة واحدة
ترد ۲.	تَرد مرتين
تر سيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بنائي
تزامنِي إجمالي.	تعبير يُطبَّق عَلَى درس حقيقة كتابية أو نص كتابي فِي زمنٍ محدّد.
تطور عبر الزمنِ.	يستعمل هذا التعبير للدلالة عَلَى دراسة تطوّر مَعْنى نص كتابي مَعَ مضي الزمنِ.
تل فل.	التلمود الفِلِسْطِينِي (الأُورُشَليمي)
تل بَابِل.	التلمود البَابِلي
تل عمَّا.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المَعْنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	مَا هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تِفْعيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَل.
جعزية.	Geez [لغةٌ ساميةٌ جَنُوبِيَّةٌ قديمةٌ التي طوّرتْ فِي المِنْطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا فِي القرن الأفريقي، كُلُغة طبقةِ الفلاحين. أصبحَتْ اللغة الرسميةَ لممْلكةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفي قضاء الإمبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصّب	حالة النصّب= صيغة الاسْمَ أو العبارة الاسْمَية التي تُبيِّن أن وظيفتها - مثلاً- تدل عَلَى المفعول به لفعل فِي الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب فِي العبْرِيَّة، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسْمَ أو صفة (وصفي)
ربَّا.	الكتابات الرَّبّانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	ش. أ. ق.
شطية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاح (ات)، فصل مِنْ سِفر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	ع. ج
ع. ج. ق	اللغة العربية الجَنُوبِيَّة القديمة
ع. ق	ع. ق
عبر.	اللغة العبْرِيَّة
عبر. رب.	اللغة العبْرِيَّة الرَّبّانية
عبر. كت.	عبر. كت. المستخدمة فِي ع. ق
عبر. مت.	الغة العبْرِيَّة المتأخرة (المَعَاصَلاة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)

الاختصار	المَعْنى
فينيقية.	اللغة الفينيقية
ق. م	قبل ميلاد الْمَسِيحُ
قاء	قابل ، قاء
قبطية.	اللغة القبطية
قَل.	يطلق عَلَى الوزن المُجرَّد اسْمَ الوزن الخفيف أوالبسيط "قل".وقد أطلق الْعالِم اللغوي "حيوج" ليميزه عَن بَقِيَّة الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس فِي اللغة العبْرِيَّة
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عَن شخص مازال حيًا
كتابي	مِنْسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. منح	كتابات مِنْحولة
كَنْعانية	الكَنْعانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصّية فِي الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كُلْمة بغية تغيير مَعْناها أو تغييروظيفة هذِهِ الكَلْمة
لهجة	لهجة - لهجي= مستوى لغوي مِنْطوق فِي قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إِلَى طبقة اجتماعية مُحدَّدة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف فِي بَعْض الكُلْمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق عَلَى الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	مثل؛
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مِصْرِيَّة	اللغة المِصْرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مِنْد.	اللغة المِنْدعية/ المِنْدائية = أحد أشكال اللغة الآرامية يستخدمه المِنْدعيون/ المِنْدائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الْجَنُوبِيَّة
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَل.	الوزن المبْنِي للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل فِي العربية فُعل، انفعل.
هِيتبَلْبِيل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هَفعِل.	أحد أشكال الوزن هُفْعَل.
هُفْعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبْنِية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المَعْنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى فِي العبْرِيَّة "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلى الفاعلية والمفعولية فِي آن واحد وعلامته زيادة حرفِي "הת" فِي أوّله مَعَ تشديد عينه
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن هِتْبَعِّيل.
هِشْتَفْعِيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هِفْعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبَنِي للمَعْلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.
ي.	اليونانية
يهودية	الْيَهُودية
يَهُوذَا	سبط / مَمْلَكَةُ يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصّية فِي الكتاب المُقدّس

الرموزُ

||	parallel with موازي مَعَ؛ موازي لـ
>	derived from مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ
<	transformed to تَحوّلت إلَى
*	hypothetical form الشكْلُ الافتراضي
←	(cross-reference (within NIDOTTE الإسناد الترادفِي
#	الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينبيّرجر)
:x	إنظرْ مقالة (x) فِي المجلدِ الرابعِ

ع. ق والجديد

تك	تكوين	أي	أَيُّوب	حب	حَبَقُّوق	١تس	١ تسالونيكي
خر	خروج	مز	مزامير	صف	صَفَنْيَا	٢تس	٢تسالونيكي
لا	لاويين	أم	أمثال	حج	حَجَّي	١تي	١تيموثاوس
عد	عدد	جا	الجامَعَة	زك	زَكَرِيَّا	٢تي	٢تيموثاوس
تث	تثنية	نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد	ملا	مَلاَخِي	تي	تيطس
يش	يَشُوعُ	إش	إشَعْيَاء	مت	متَى	فل	فليمون
قض	قضاة	إر	إِرْمِيَا	مر	مرقس	عب	عبرانيين
را	رَاعُوث	مرا	مراثِي إرمي	لو	لوقا	يع	يَعْقُوب
١صم	صَمُوئِيل الأوّل	حز	حَزَقِيَّال	يو	يوحنا	١بط	١بطرس
٢صم	صَمُوئِيل الثاني	دا	دَانِيَال	أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
١ مل	ملوك الأوّل	هو	هُوشَعُ	رو	رومية	١ يو	١يوحنا
٢ مل	ملوك الثاني	يؤ	يُوئِيل	١ كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
١أخ	أخبار أيام الأوّل	عا	عَامُوسَ	٢ كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
٢أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا	غل	غلاطية	يه	يَهُوذَا
عز	عَزْرَا	يون	يونان	أف	أفسس	رؤ	سِفْر الرؤيا
نح	نحميا	مي	مِيخَا	في	فِيلبي		
أس	أسْتِير	نا	نَاحُوم	كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)		
طو	طوبيا	يهو	يهوديت		
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)		
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ		
أخ إر	رسالة (رسالة) إرميا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة		
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين		
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين	٢ مك	٢ مكابيين

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع إش	صعودُ إشَعْيَاء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس إر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إشَعْيَاء
مزسل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رَأوبَيْن
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذَا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بَنْيَامِين		

مخطوطات البحر الميتُ والنصُّوصُ ذاتُ العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوّل إلى رقم الكهفِ؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

وثص	وثيقة صادق/ دِمِشْق (جنيزة القاهرة)
Hev	نَصُّ ناهال هيفِير
8HevXII gr	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار مِنْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةِ السّبت أو القدّاس الملائكي مِنْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميّرد
Mur	نصوصُ وَادِي المربعات
IQ34bis	الصلاةُ لعيدِ الأسابيع (جزءٍ لفيفة الصلاةِ الطقوسيةِ = ١ Q صلاواتِ)
1QapGen	التَّكْوِين الصغير (التَّكوِين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	أقوالُ موسى
1QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsaa	النسخة الأوّلى من إشعيا
IQIsab	النسخة الثانية من إشَعْيَاء
1QM	مخطوطة الحرُب
1QpHab	تفسير عَلَى حبقوق
1QpMic	تفسير عَلَى ميخا
1QpPs	تفسير عَلَى المزامير
1QS	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)	لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll

4QFlor	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	البركاتُ الأبائيةُ
4QpIsaa.[b.c.d]	نسخ من تفسير عَلَى أشعياء
4QpNah	تفسير عَلَى نحوم
4QpPs37	٣٧تفسير عَلَى مزمور ٣٧
4QSama.[b.c]	نسخ من صَمُوئِيل
4QTestim	Testimonia text
6QD (or 6Q15)	أجزاء من وثيقةِ دِمِشْق
11QPsaDavComp	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثري)
11QtgJob	ترجوم عَلَى أيُّوب
11QTemple1[a,b]	لفيفة الْهَيْكَل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافِيوس يوسيفوس
تا. أك.	التاريخ الإكْلِيروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب الْيَهُود تأليف فلافِيوس يوسفوس

المِنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn)*, vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of* سنحاريب, O1P 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

BJPES *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS Brown Judaic Studies
BKAT Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL *Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968[2]
BN *Biblische Nolize*
BO *Bibliotheca orientalis*
BR *Biblical Research*
BRL K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977[2]
BRM *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac *Bibliotheca Sacra*
BSC Bible Study Commentary
BT *Bible Translator*
BTB *Biblical Theology Bulletin*
BTGP H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH *Buried History*
BVC *Bible et vie chrétienne*
BVSAW Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ *Biblische Zeitschrift*
BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH *Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971[2], 1970-[3]
CahRB Cahiers de la Revue biblique
CahThéol Cahiers théologiques
CAT Commentaire de l'Ancien Testament
CB Century Bible
CBC Cambridge Bible Commentary
CBET Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC Communicator's Commentary
CGTC Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt *Chicago Studies*

AV Authorized (King James) Version
BA *Biblical Archaeologist*
BAfO Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979[2]
BARev *Biblical Archaeology Review*
BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft
BAT Die Botschaft des Alten Testaments
BBB Bonner biblische Beiträge
BBC Broadman Bible Commentary
BBET Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde
BBR *Bulletin for Biblical Research*
BDB F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT *Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BeO *Bibbia e oriente*
BethM *Beth Miqra*
BETL Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS *Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT Biblical Foundations in Theology
BGBE Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHEAT Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament
BHH *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, ed. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK *Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973[16]
BHS *Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984[3]
BHT Beiträge zur historischen Theologie
Bib *Biblica*
BibLeb *Bibel und Leben*
BibOr Biblica et orientalia
BibRev *Bible Review*
BibS *Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES *Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO *Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr *Bijdragen*
BIN *Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

DSB	Daily Study Bible
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Paris, 1903-1950
DTT	*Dansk teologisk tidsskrift*
EAEHL	*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona, 4 vols., Englewood Cliffs, N.J., 1975-1978
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, 12 vols., Grand Rapids, 1976-1995
EBib	Etudes bibliques
ECT	*The Egyptian Coffin Texts*, ed. A. de Buck and A. H. Gardiner, Chicago, 1935-1947
EDB	*Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. and tr. L. F. Hartman, New York, 1963
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider, 3 vols., Grand Rapids, 1990- (ET of *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 3 vols. Stuttgart, 1980-1982)
EDT	*Evangelical Dictionary of Theology*, cd. W. A. Elwell, Grand Rapids, 1984
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EMiqr	*Entsiqlopedia miqra'it-Encyclopaedia biblica*, 8 vols., Jerusalem, 1950-1982
EncBib	*Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 4 vols., London, 1899-1903. 1914^{2};repr., 1958
EnchBib	*Enchiridion biblicum*
EncJud	*Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1972
EOTT	C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Stott, Atlanta, 1982
ER	*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols.. New York, 1987
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols.. New York, 1908-1927; repr., 13 vols. in 7, 1951)
ErfTS	Erfurter theologische Studien
Erlsr	Eietz Israel
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
ESE	M. Lidzbarski, *Ephcmeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1900-1915
EstBib	*Esludios bíblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Etudes théologiques el religieuses*
Even-Shoshan	*A New Concordance of the Bible*, ed. A. Even-Shoshan, Jerusalem. 1977, 1983^{4}
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910^{2} (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909^{28})

CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City. 1936-
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-
CIWA	*The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. ed. H. C. Rawlinson, 5 vols., London, 1861-1884, 1891^{2}; repr. 1909
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CML	*Canaanite Myths and Legends*, ed. G. K. Driver, Edinburgh, 1956; ed. J.C. L. Gibson, I978^{2}
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
ConCom	Continental Commentaries
COT	Commentaar op het Oude Testament, ed. G. C. Aalders, Kampen, 1955-1957
CPTOT	J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968; Winona Lake, Ind., 1987^{2}
CRA1	Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres
CR1NT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTA	*A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*, 2 vols., Paris, 1963
CTBT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets... in the British Museum*, London, 1896-
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	Calwer theologische Monographicn
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, Paris, 5 vols., 1895-1912
DBHE	*Diccionaria Biblico-Hebreo-Español*, ed. L. Alonso-Schökel, V. Morla, and V. Collado, 12 vols., Valencia, 1990-1993
DBl	*A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J.L. Houlden, Philadelphia, 1990
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, ed. L. Pirot et al., Paris, 1928-
DBT	X. Léon-Dufour. *Dictionary of Biblical Theology*, tr. P. J. Cahill and E. M. Stewart, New York. 1973^{2} (ET of *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1968^{2})
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield. 1993-
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, H. Becking, and P. W. van der Horst, Leiden, 1995
DHRP	Dissertationes ad historiam religionum pertinentes
D1S0	C.-F. Jean and J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de I'ouest*, Leiden, 1965
DJD	Discoveries in the Judaean Desert, Oxford, 1955-
DLE	*A Dictionary of Late Egyptian*, ed. L. H. Lesko and B. S. Lesko, 4 vols., Berkeley, Calif., 1982-1989
DME	*A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, ed. R. O. Faulkner, Oxford, 1962
DMOA	Documenta et monumenta orientis antiqui
DNWSI	J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West SemiticInscriptions*, 2 vols., Leiden, 1995
DÖAW	Denkschriften: Österreichischer Akadcmie der Wissenschaftcn
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. D. W. Thomas, London, 1958

HUCM Monographs of the Hebrew Union College

IB *The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957

IBD *The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980

IBHS B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990

IBS *Irish Biblical Studies*

ICC International Critical Commentary

IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962

IDBSup *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976

IEJ *Israel Exploration Journal*

IH J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879

IJH *Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977

ILC J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Helligbed of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)

IndES *Indian Ecclesiastical Studies*

Int *Interpretation*

Intcrp Interpretation

IOS *Israel Oriental Studies*

IOSOT The International Organization for the Study of the Old Testament

IOT R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969

IOTS B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979

IPN M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980

1RT Issues in Religion and Theology

ISBE *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]

ITC International Theological Commentary

ITQ *Irish Theological Quarterly*

JAAR *Journal of the American Academy of Religion*

JANESCU *Journal of the Ancient Near Eastern Sociciy of Columbia University*

JAOS *Journal of the American Oriental Society*

JAOSSup Supplement to the Journal of the American Qricntal Society

JARG Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte

JASA *Journal of the American Scientific Affiliation*

Jastrow M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903

JB Jerusalem Bible

JBC *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968

JBL *Journal of Biblical Literature*

GLECS Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques

GPL Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990

GSAT Gesammelte Studien zum Alten Testament

GTJ *Grace Theological Journal*

Guide Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)

GVGSS C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961

HAD *Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)

HAHAT W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]

HAIJ *A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986

HALAT *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]

HALOT *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)

HAR *Hebrew Annual Review*

HAT Handbuch zum Alten Testament

HAW *E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910

HBC *Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988

HBD *Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985

HBT *Horizons in Biblical Theology*

HDB *Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994

HDR Harvard Dissertations in Religion

Herm Hermanthena

HeyJ *Heythrop Journal*

HG J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959

HKAT Handkommcntar zum Alten Testament

HL E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931

HNE M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898

HO Handbuch der Orientalistik

HR E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983

HS *Hebrew Studies*

HSAT Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]

HSM Harvard Semitic Monographs

HSS Harvard Semitic Studies

HSyn C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956

HTR *Harvard Theological Review*

HTS Harvard Theological Studies

HUCA *Hebrew Union College Annual*

BQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
BR	*Journal of Bible and Religion*
CS	*Journal of Cuneiform Studies*
EA	*Journal of Egyptian Archaeology*
EOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
ES	*Journal of Ecumenical Studies*
ETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
ewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
FSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JS	*Journal of Jewish Studies*
MEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
NES	*Journal of Near Eastern Studies*
NSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
POS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958[2]
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL[2]	sec KB

KBL[3]	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875[2])
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KlSchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903[3]
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968[2]
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft
McCQ	*McCormick Quarterly*
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

MDP — Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab — *Medinet Habu.* Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL — Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ — *Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati — S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL — *Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ — *Münchener theologische Zeitschrift*
Mus — *Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG — Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB — New American Bible
NAC — New American Commentary
NASB — New American Standard Bible
NAWG — Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC — *The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD — *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C) — New Century Bible (Commentary)
NEB — New English Bible
NedTT — *Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT — *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT — New Frontiers in Theology
NGTT — *Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT — New International Commentary on the New Testament
NICOT — New International Commentary on the Old Testament
NIDBA — *The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT — *The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE — *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
NIV — New International Version
NIVEC — *The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC — *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV — New Jewish Publication Society Version
NKJV — New King James Version
NKZ — *Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT — *Norsk teologisk tidsskrift*
NovT — *Novum Testamentun*
NRSV — New Revised Standard Version

NRT — *Nouvelle revue théologique*
NTD — Das Neue Testament Deutsch
NTOA — Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS — *New Testament Studies*
OBL — Orientalia et biblica lovaniensia
OBO — Orbis biblicus et orientalis
OBT — Overtures to Biblical Theology
OECT — Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED — *The Oxford English Dictionary*
OIP — Oriental Institute Publications
OLP — Orientalia lovaniensia periodica
OLZ — *Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM — *Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or — *Orientalia*
Or Ant — *Oriens antiquus*
OTE — *Old Testament Essays*
OTG — Old Testament Guides
OTL — Old Testament Library
OTM — Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS — *Oudtestamcntische Studiën*
OTT — G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT — B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO — W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA — Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR — *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache — J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake — *Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ — *Palestine Exploration Quarterly*
PJ — *Palästina-Jahrbuch*
PL — *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI — *J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT — De Prediking van het Oude Testament
POTT — *Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW — *Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG — J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU — *Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB — *Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ — *Perkins (School of Theology) Journal*

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrift*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Leipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, **ed. M. C. Tenney**, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبَرِّيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʾ = ء	ו = w = و	ך,כ = k = ك، خ	ע = ʿ = ع	שׂ = ś = س
ב = b = ب	ז = z = ز	ל = l = ل	ף,פ = p = پ	שׁ = š = ص
ג = g = ج	ח = ḥ = ح	ם,מ = m = م	צ = ṣ = ص	ת = t = ت
ד = d = د	ט = ṭ = ط	ן,נ = n = ن	ק = q = ق	
ה = h = هـ	י = y = ي	ס = s = س	ר = r = ر	

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكبت *bgdkpt* مَع أو بدون الداغش اللّيِّن *dagesh lene*.

قارنْ: תּוֹרָה = *tôrâ* הַתּוֹרָה = *hattôrâ* תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

ָה = *â*	ֵ = *ē*	ִ = *i*
ָ = *ā*	ֵי = *ê*	ִי = *î*
ַ = *a*	ֶ = *e*	וֹ = *ô*
ֲ = ^{a}	ְ = ^{e} (إذا كَان حلقي)	ֹ = *ō*
וּ = *û*	ֱ = ^{e}	ָ = *o*
ֻ = *u*		ֳ = ^{o}

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	῾ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

المقالاتُ المَعجميةُ ס إلَى צ

ס

٦٠٠٦ (סְאָה [*s^e'â*]، كِيلَة) ← ٤٠٦

٦٠٠٧ (סְאוֹן [*s^e'ôn*]، نَعْل، صندل) ← ٦٠٠٨

6008 סָאַן

סָאַן [*sa'an*]، إنتعل، صَخِبَ، هَاجَ، ضَجَّ، عَجَّ، (#٦٠٠٨)؛ ترد ١.، في إش ٩: ٥ [٤]، اسمي. סְאוֹן [*s^e'ôn*] نَعْل، صندل (#٦٠٠٧).

ش. أ. ق أكد. *sênu*، اسمي. من *senu*، ينتعل نعل (*HALAT* 697). النعل، ليس بحذاء بالضبط، لكنه غطاء للقدم شبيه بالصندل كان يلبسه الجنود.

ع. ق الفعل والإسم يظهران في نفس ع. وفقط في هذه الآية. ومن خلال "الولد"، سوف يضع الله حدًّا للحرب والأشكال الأخرى من الظلم. تعيد ت. إ. ش في الجزء الأول "كُلِّ نِعَالِ الْمُحَارِبِينَ فِي الْمَعْرَكَةِ،.... تَحْرِقُهَا وَتَجْعَلُهَا وَقُودًا لِلنَّارِ" وهي محاولة لفهم العبرية، والتي تقرأ حرفيًا "كل نعل مُحتذٍ يحدث جلبة" (כָּל־סְאוֹן סֹאֵן בְּרַעַשׁ).

مسيرة، خطى: חשל [*ḥšl*] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [*nḥt*] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [*s'n*] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [*pś'* [1] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [*ṣ'd*] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6010 סָבָא

סָבָא [*saba'* [1] قَلْ. أسرف في الشراب، سِكِّيرٌ (#٦٠١٠)، סֹבֶא [*sobe'*] اسم. جَعَة، بيرة، شراب (#٦٠١١).

ع. ق ١. סֹבֶא هو على الأرجح نوع من البيرة/الجعة المستخرجة من الحبوب، مقارنة بـ أكد. *sību*، (*CAD* 15, 231). الصورة في إش ١: ٢٢ لقادة مسرفيين بإنسجام مع الجعة المغشوشة بالماء (J.-J. Hess, *MGWJ* 78, 1934, 6-9, "Was bedeutet סֹבֶא Jesaias 122?" حيث كان النبيذ يتم تخفيفه عمومًا. هذا النص يمكن أن يكون صدى لـ تث ٢٠:٢١ والذي يشير أيضًا إلى التمرد والسُكر. في هو٤: ١٨ يربط السُكر بالدعارة، ولربما يعكس ذلك السلوك في طقوس عبادة الخصوبة (G. I. Emmerson, "A Fertility Goddess in Hosea IV 17-19?" *VT* 24, 1974, 492-97).

٢. في حز٢٣: ٤٢ يرد بها اسمفا. סוֹבָאִים، (تُكتب.) أو اسم. סָבָאִים، (تُقرأ.)، والذي سيكون الورود الوحيد، סָבָא، مدمن خمر، سكير. الأخرون يقرأون "الصابئة" (סְבָאִים; REB) أو تُحذف من قِبل (*HALAT* 697; Zimmerli, *Ezekiel*, 1:478-79).

٣. هذه المقاطع الأربعة مع الفعل الوصفي סָבָא، تصف أولئك الذين يشربون الجعة بكثرة (إش٥٦: ١٢) أو النبيذ (أم ٢٣: ٢٠). النص في نح ١: ١٠ غير محدد، ولكن قد يشير إلى عجز الجيش الأشوري. ويمثل سُكر الابن العاصي الرفض القاتل للإلتزام بمعايير حياة الجماعة (تث٢١: ٢٠).

شرب، سكر، ثمل: ← סָבָא[1] [*sābā'* [1]، ← שֵׁכָר [*'abîṭûb*]، (أسرف في الشراب (#٦٠١٠) ← שֵׁכָר [*'abîṭûb*] (يكون أو يصبح ثمل #٨٩١٠)، ← שָׁתָה [*'abîṭûb*] (يشرب، #٩٢٧٢).

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٦٠١١ סֹבֶא [*sobe'*] جَعَة، بيرة، شراب (#٦٠١٠)

6015 סָבַב

סָבַב [*sabab*] قَلْ. دار، حَاصَرَ، أحاط بـ.؛ نفعل. إستدار؛ بيعّل. تحوّل؛ بُوليل.، يذهب في جولة، يُحيط، هِفْعِيل.، يؤدي للدوران، أَدَارَ، يتغيّر، يفيق، يحيط بـ، هُفْعَل.، مطويّ، مُحاط، طَوّقْ (قند. #٦٠١٥)؛ מֵסַב [*mesab*] اسم.، دائرة، منضدة، أريكة، إحاطة، ظر. حول (قند. #٤٩٩٠)؛ מְסִבָּה [*m^esibbâ*]، ظر. حول (قند. #٤٩٩١)؛ נְסִבָּה [*n^esibbâ*] اسم. (صارم، حازم، نفعل. اسمفا. التحول في الشئون (ترد ١. #٥٨١٣)، סִבָּה [*sibbâ*] اسم. التحول في الشئون (ترد ١. #٦٠١٦)؛ ظر. و جر. حول (قند. #٦٠١٧).

ش. أ. ق الفعل مثبت بشكل جيد جدًا: أوغا.، *sbb*، يلف، يحيط؛ في الآرامية القديمة، يحيط بـ، أكد.، زنّار؛ عرب. *sabab*، حبل، تيجرية. *sabib*، وتر. في عبر. من لاخيش أوستراكا Lachish ostraca *tsbt* يعني نقطة التحول أو فصل (في الزمن). في اللغة المؤابية تعد ظرف بمعنى الدوران حول.

ع. ق ١. يستخدم الفعل دائمًا في صيغة عدوانية (تك١٩:

٤؛ قض١٩: ٢٢) أو عسكرية (٢صم ١٨: ١٥؛ ٢مل ٦: ١٥). هذا الاستخدام له صدى في نصوص الرثاء، حيث تحيط الكوارث والأعداء المتكلّم، والذي يصلي من أجل النجاة (مز١٧: ١١؛ ٨٨: ١٧ [١٨] قا؛ ٤٩: ٥ [٦]؛ أي ١٦: ١٣؛ ١٩: ١٠، ١٢) أو يشكر عليه (مز ١٨: ٥ [٦])؛ ٢٢: ١٢، ١٦ [١٣، ١٧]؛ ١١٨: ١٠- ١٢؛ ١٤٠: ٩[١٠]؛ يون ٢: ٣، ٥ [٤، ٦]. في هو ٧: ٢ تحيط أفعال إسرائيل الشريرة بهم وتحصرهم؛ وفي ١١: ١٢ [١٢: ١] أحاط إسرائيل الله بالكذب وكأنه سلاحهم.

٢. موكب شعائري يُرى في مز٢٦: ٦؛ ٤٨: ١٢[١٣]. وفي يش ٦: ٣ - ١٥ زحف إسرائيل حول المدينة له مغزى عسكري وديني. في مز٣٢: ٧ إحاطة الله لناظم المزامير "بِأَنَاشِيدِ النَّجَاةِ" تشير إلى الله كوكيل النجاة، والتي تحتفل بها مجموعة غنائية حول ناظم المزامير (قا؛١٤٢: ٧ [٨]).

٣. الفعل له علاقة بالحماية في ٢ أخ ١٤: ٧ [٦] ومن ثم رِعاية الله تطوّق شعبه. وفي تث ٣٢: ١٠ (أَحَاطَ بِـ)، و"أَمَّا الْمُتَوَكِّلُ عَلَى الرَّبِّ فَالرَّحْمَةُ تُحِيطُ بِهِ" في مز ٣٢: ١٠. الظرف סָבִיב "حول" مُستخدم في سياقات الحماية الإلهية في مز٣٤: ٧ [٨]؛ ١٢٥: ٢؛ زك٢: ٥ [٩]؛ قا؛ استخدام حرف الجز סָבִיב في ٢مل٦: ١٧.

٤. يستخدم الفعل أيضًا في سياقات القضاء المختلفة. في مز ٧: ٧ [٨] يحث الله على تبرئة ناظم المزامير عند اجتماع المحكمة فيدين أعدائه. في حز ٧: ٢٢ تحويل الرب وجهه عن يهوذا يشير إلى الانحياز لصالحه. وفي حب٢: ١٦ كأس غضب يهوه تدور على البابليين.

٥. الفعل يستخدم لتغيير الملك في ١مل٢: ١٥؛ ١أخ١٢: ٢٣ [٢٤]، وللتلاعب الإنساني في فصل الشئون في ٢صم١٤: ٢٠. وفي ١أخ ١٠: ١٤ يُنسب حكم جديد إلى هيمنة الله. وبنفس الطريقة في عز ٦: ٢٢ (قا؛ ١:١) "حول الله" قلب داريوس لكي يساعد اليهود. صلاة إيليا في ١مل ١٨: ٣٧ تعد مبهمة: فهي إما تشير إلى الله كالسبب في تغيير إسرائيل (NIV; cf. Hauser and Gregory, *From Carmel*, 49-50) أو كالسبب النهائي لارتداد إسرائيل (cf. Montgomery and Gehman, *Kings*, 305).

٦. يُعلن إر ٣١: ٢٢ بشكل مبهم بأن الله خلق شيئًا جديدًا، "أُنْثَى تُحِيطُ (תְּסוֹבֵב) بِرَجُلٍ". تفسير جيروم بالعذراء مريم حاملة يسوع داخل رحمها، يجل هذا السياق. ومن الممكن أنه يشير إلى هبة الله لأبناء "عَذْرَاءَ إِسْرَائِيلَ" (ع. ٢١) بعد الإعادة إلى الأرض (قا؛ ع. ٢٧ cf. Anderson, 476-77).

٧. الأسماء סִבָּה وנְסִבָּה، التحول في الشئون، تدل على الترتيب الإلهي لنزع المُلك في ١مل١٢: ١٥ و٢أخ١٠: ١٥. هذه التغيرات متعلقة بهيمنة الله على التاريخ لتحقيق كلمته النبوية. طبقًا لـ ١مل١٢: ١٥ رد الفعل السلبي لرَحُبعام لشعبه كان المناسبة (סִבָּה تغيير الأحداث) لتقسيم المملكة. والرواية الموازية لها في (٢أخ١٠: ١٥) يجعل منها تصريح أقوى. الكلمة נְסִבָּה تعبر عن المنظور اللاهوتي للمؤرخ، التي بحسبها المملكة هي ملك للرب وتقسيم المملكة يُرى بنفس الضوء كإزالة المملكة من شاول (١أخ١٠: ١٤، انظر Williamson, *I and II Chronicles*, 95-96).

٨. الإسم מֵסַב يدل على متكأ أو أريكة الملك (نش١: ١٢ قا؛ ع. ١٦؛ انظر Murphy, *Song*, 131, n. 12; NIV at his table) أو في صيغة الجمع. البيئة المحيطة بالمدينة الملكية أورُشَلِيمَ (٢ مل ٢٣: ٥).

٩. حرف الجر סָבִיב، حول، مُستخدم في أوصاف التجلي الإلهي، روعة ورهبة ظهور الله (مز١٨: ١١ [١٢] = ٢صم٢٢: ١٢؛ مز٥٠: ٣؛ ٩٧: ٢). والظرف סָבִיב حول، مُستخدم في حز١: ٤؛ ٢٨ -٢٧. (التجلي الإلهي) بنفس الطريقة، الظرف מְסִבָּה هو وصف واضح لمجد الله في العاصفة الرعدية (أي٣٧: ١٢).

١٠. العبارة מָגוֹר מִסָּבִיב الخوف يحيط من كل جانب، وهي صرخة أو عبارة تحذير الذي يستخدم في نصوص الرثاء في مز٣١: ١٣ [١٤]؛ وفي مرا ٢: ٢٢ مثل هذه الأزمة تنسب إلى فعل الله. في إر٦: ٢٥؛ ٤٦: ٥؛ ٤٩: ٢٩ يصف العقاب الإلهي الذي يأخذ شكل هجوم عسكري. في إر٢٠: ٣ اسم. جديد أعطي لفشحور الكاهن مضطهده وهو كفأل للمصير الشخصي الذي سيكتسحه هو وأتباعه المضطهدين عند سقوط يهوذا. (قا. McKane, 462-65). في إر٢٠: ١٠ يشتكي إرميا بأن الشعب يهزأ به بإلقاء عملته النبوية عليه (إرميا: لاهوت).

ب. ت تراتيل قمران تحاكي استخدام الفعل (ع. ق ١) في الوصف الرثائي العدائي (مد. ٢: ٢٥) والأسى (مد. ٥: ٣٥).

دائرة، تحول: ← אפף [*'pp*] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [*ḥdr* [1]] (يحيط يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [*ḥwg*] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [*ktr* [2]] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [*nqp* [2]] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [*sbb*] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [*'āgōl*] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [*'tr* [1]] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 730-43; B. W. Anderson، "'The Lord Has Created Something New': A Stylistic Study of Jer 31:15-22،" CBQ 40، 1978، 463-78; A. J. Hauser، R. Gregory، *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*، 1990.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

٦٠١٦ (סִבָּה [*sibbâ*]، التحوّل في الشئون)← #٦٠١٥

٦٠١٧ (סָבִיב [*sabîb*]، حول)← #٦٠١٥

6019 סְבַךְ

סְבַךְ [*sᵉbak*] أجمة، أغصان مُتشابكة أو ملتفّة، دَغَل، أَيْكَة (#٦٠١٩)، סְבֹךְ [*sᵉbok*] أجمة، حُرْش، غُوَيْبَة [غابة صغيرة] (#٦٠٢٠)، < סָבַךְ [*sabak*] عَقَدَ، شَبَكَ، لَبَكَ، عَرْقَل (أي٨: ١٧؛ #٦٠١٨).

ع. ق ١. في تك٢٢: ١٣ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكًا فِي الْغَابَةِ [حرفيًا: أجمة] بِقَرْنَيْهِ الأضحية التي أمدّ بها الله إبراهيم، عوضًا عن ابنه إسحق.

٢. إن تدمير المكان المقدّس يُشبّه بتقليم أجمة بالفؤوس (مز٧٤: ٥). في إر٤: ٧ تُستخدم الكلمة مجازيًا عند الإشارة إلى المدمر القادم من الشمال (بلاد بابل)، والذي يشبه الأسد الذي ترك عرينه ليخرّب الأرض. الفجور يُشعِل أجمة الغابة في إش٩: ١٨[١٧] وسيقطع بالبلطة (١٠: ٤٣).

غابة، حديقة/ متنزه، أجمة: ← גָּאוֹן [*gā'ôn*] (إرتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← חֹרֶשׁ [*ḥōres*[1]] (غابة، غابة #٣٠٩١)؛ ← יַעַר [*ya'ar* [1]] (غابة، خشب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבַךְ [*sᵉbak*] (أدغال، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (حديقة/ متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٦٠٢٠ (סְבֹךְ [*sᵉbok*]، أجمة)← #٦٠١٩.

6022 סָבַל

סָבַל [*sābal*] قِل. تَحمَّلَ وطأة/ حَمَلَ، رَفَعَ؛ بُغِّلَ.، إِحْتَمَلَ، تَحَمَّلَ، جَالَدَ، كابَدَ (مز١٤٤: ١٤) هِتْبَعِّل.، تَحمَّلَ، تَجَلَّدَ، إِحْتَمَلَ (جا١٢: ٥) (#٦٠٢٢)، סֵבֶל [*sēbel*] اسم. جهد أو عمل [إجباري]، عِبْء، مُعَانَاة، مُقَاسَاة، مَشَقَّة (#٦٠٢٣)، סֹבֶל [*sōbel*] اسم. حِمْل، ثِقْل، عَنَاء، مَشَقَّة (#٦٠٢٤)، סַבָּל [*sabbāl*] حَمَّال للعبء، شَيَّال (#٦٠٢٥)، סִבְלוֹת [*siblôt*] اسم. عمل اضطراري، عَنَاء، مُكَابَدَة، مَشَاق، مَشَقَّات (#٦٠٢٦).

ش. أ. ق في كل فترات أكد.، الفروق المتنوعة لـ *zabalu* تتضمن حمل حمولة، يتحمل عقابًا، يعاني من الشقاء، و*zabalu* تستخدم بمعنى حَمَّال، عامل سخرة. في اللغة البابلية القديمة، تعني *nazbaltum* حمل، عبء، و *nazbalum* تعني حمل في عمليات صنع الطابوق. ووفقًا لـ M. Weinfeld، قا؛ סָבַל في أكد. بـ *tupsikku* عند استخدامها للسخرة. (The Counsel of the 'Elders' to Rehoboam and Its Implications," *Maarav* 31, 1982, 27-53)

ع. ق ١. الفعل סָבַל وأسمائه الشبيهة في الشكل تهتم جميعها بتحمل الأعباء والأحمال، سواء كان حرفيًا أم مجازيًا. ويستخدم يعقوب الفعل ليشير إلى ابنه يَسَّاكَرُ في سياق عمل إجباري (تك٤٩: ١٥). ولن يجد الوثن نفسه في موضع لا يُحسد عليه يكون فيه محمولاً على أكتاف مُحبيه في إش٤٦: ٧ ("يَرْفَعُونَهُ [יִשָּׂאֻהוּ] عَلَى الْكَتِفِ. يَحْمِلُونَهُ [יִסְבְּלֻהוּ])— في مقابلة تامة مع رب الكون، الذي يحمل شعبه بحنان (ع. ٤: "أَنَا أَحْمِلُ [אֶסְבֹּל] قَدْ فَعَلْتُ، وَأَنَا أَرْفَعُ، [אֶשָּׂא] وَأَنَا أَحْمِلُ [אֶסְבֹּל] وَأُنَجِّي). ويعدّ مز١٤٤: ١٤ مثالاً جيدًا لتبيان صعوبة الاختيار بين الترجمة التي تتضمن الاستخدام الحرفي للفعل وتلك التي تميل للاستخدام الأكثر رمزية: بَقَرُنَا مُحَمَّلَةً (מְסֻבָּלִים [ت.س&ف]" "جماعتنا سوف تؤسس بثبات" (NTV mg). الاستعارة للشخص المعمّر توازي بطلان الشهوة الجنسية مع الجندب الذي "يستثقل نفسه" (יִסְתַּבֵּל) (جا ١٢: ٥).

مرا ٥: ٧، والتي تتحدث عن الاطفال الذين يتحملون العقاب من أجل السلوك الأثيم لآبائهم، وتمهد الطريق لاستخدام סָבַל مرتين لنشيد الخادم الذي يعاني في إش٥٢: ١٣-٥٣: ١٢. "وهو أخذ (נָשָׂא) أسقامنا وحمل (סָבַל) أمراضنا" (٥٣: ٤) وهي مقتبسة من مت ٨: ١٧ وهو مرتبط بمقدرة الشفاء لدى المسيح. "وآثامهم هو (יִסְבֹּל) يحملها" (٥٣: ١١) وهي موازية لـ "وهو حمل (נָשָׂא) خطية كثيرين في عدد١٢. وخاصة، العبء الساحق المفهوم ضمناً في الجذع סָבַל يذكرها أيضًا بالثمن الرائع الذي دفعة يسوع لفدائنا ويبرىء متعدد الكربلات وصف نشيد الخادم الرابع كـ "اللحن الموسيقي الذهبي للعهد القديم".

٢. عين سليمان يربعام ليشرف على كل أعمال (סֵבֶל) بيت يوسف (١مل١١: ٢٨) من ضمن البناء لسور أورشليم في أيام نحميا كانوا "حاملوا الأحمال" (בַסַּבָּל עֹמְשִׂים הַנֹּשְׂאִים) (نح٤: ١٧[١١]). العمل الاضطرارى واضح في مز٨١: ٦ [٧] وهى إشارة لزمن العبيد الإسرائيليين في مصر سابقًا للخروج.

٣. مقتصر لإشعياء סֹבֶל تستخدم دائمًا للموازاة مع (مجازيا) لزوال حمل القوات المضطهدة عن أكتافها وعصا كتفيها (إش٩: ٤ [٣]؛ ١٠: ٢٧؛ ١٤: ٢٥).

٤. اسم. סַבָּל يترجم كـ "عمال" في NTV في ٢أخ٣٤: ١٣؛ نح٤: ١٠[٤] وكـ "حمالين" في ١مل٥: ١٥ [٢٩]؛ وفى ٢أخ٢: ٢ [١]، ١٨[١٧] وفى ملوك الأول الاشارة נֹשֵׂא סַבָּל هي التعبير المستخدم.

٥. الدليل يوجد فقط في خروج סִבְלָה (دائمًا جمع סִבְלוֹת) وتشير إلى الكدح المرهق/ الثقيل للإسرائيليين على يد المصريين الظالمين: جهد اضطراري. (خر١: ١١) عمل شاق (٢: ١١)، عمل (٥: ٥، ٤)، ينر (٦: ٧، ٦).

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת [’amtaḥat] (صرة، كيس، عبء، خدمة، #٦٢٣) ← טען [ṭ‘n [2]] (يُحمل، #٣٢٥٠) ← טָרַח [ṭrḥ] (عبء، حمل، #٣٢٦٧) ← יְהָב [y^e^hāb] (عبء، اهتمام مقلق، #٣٣٦٥) ← כִּנְעָה [kin‘â] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥) ← מַשָּׂא [maśśā’ [2]] (حمل، عبء، #٥٣٦٢) ← נטל [nṭl] (يحمل، يزن، #٥٧٤٧) ← נשׂא [nś’] (يرقى، يصفح، يحتوي، يتحمل، يعظم شخصاً ما، #٥٩٥١) ← סבל [sbl] (يحمل، يُحمل عبْ، #٦٠٢٢) ← סבל [sbl] (يحمل عبء، يُحمل، #٦٦٧٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:616.

روناالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٦٠٢٣ סֵבֶל (*sebel*) جهد #٦٠٢٢

٦٠٢٤ סֹבֶל (*sobel*) عبء #٦٠٢٢

٦٠٢٥ סַבָּל (*sabbal*) متحمل العبء #٦٠٢٢

٦٠٢٦ סִבְלוֹת (*siblôt*) جهد اضطراري #٦٠٢٢

6032 סָגַד

סָגַד [*sagad*] قل.، يطأطئ الرأس (#٦٠٣٢).

ش. أ. ق الجذر סגד يظهر مع هذا المعنى في اللغة الآرامية وعرب. واللغة الأثيوبية.

ع. ق يظهر الفعل ٤مرات فقط في صيغة الماضي الناقص، دائمًا مقترن بـ חָוָה، ودائمًا في العبادة المزيفة؛ فهي تدعم فكرة الانحناء للاحترام (إش ٤٤: ١٥، ١٧، ١٩؛ ٤٦: ٦) وتظهر في اللغة الآرامية في دا ٢: ٤٦؛ ٣: ٥ ـ٢٨، وبالرغم من ذلك فهي تظهر بدلا من أو كمساوي لـ חָוָה.

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [ghr] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [ḥwh [2]] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [kpp] (يركع، يحنِي نفسه لأسفل، # ٤١٠٤)؛ ← כרע [kr‘] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [‘bd] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [šrt] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

البيبلوجرافيا

TWOT 2:616.

روناالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٦٠٣٣ (סְגוֹר [s^e^gôr]، سياج)، #٦٠٣٣

6034 סָגוּר

סָגוּר [*sagûr*] اسم. طبق ذهبي خالص - صافي (#٦٠٣٤)

ش. أ. ق من المحتمل أن توجد الكلمة في أوغا. *sgrt* وفي أكد. *hurasu sag(i)ru* ذهب صلب/ نقي (خفي).

ع. ق ١. الشكل واشتقاق الكلمة عن محددين (انظر أسفل) فهي تحدث ٩ مرات في اتحاد זָהָבסָגוּר، ذهب نقي. كل من الحرم الداخلي وفي داخل الهيكل نفسه يقال أنها تغشي (צָפָה) بالذهب النقى في (١مل٦: ٢٠-٢١) المنائر العشر في (١مل٧: ٤٩) موازي (٢أخ٤: ٢٠) وكذلك الكئوس، المقاص، الطوس، الصحون والمناضح (١مل ٧: ٥٠ ‖ [٢أخ ٤: ٢٢]) كلها مصنوعة من ذهب خالص، وجميع آنية وعر لبنان مصنوعة من ذهب نقي (١مل ١٠: ١٢ ‖ [٢أخ ٩: ٢٠]).

٢. Gray (1970, 170) يعتقد أن الكلمة סָגוּר المؤهلة لـ זָהָב هو اسمفا. مبني للمجهول ويمكن أن ينسب للغة العربية *sajara* يحمى القرن وهو يؤكد أن זָהָב סָגוּר تدل على الذهب المحمى في يوتقة Montgomery and Gehman (152) يعتقدان أن الكلمة هي ترجمة لتعبير فني/ تقتني لأصل أكادي والذي يدل على قيمة مالية محددة آخرون مثل (Mauchline, 341; NEB; REB) يستخدمون الكلمة لتعني "اللون الأحمر" وفقال لـ BDB סגור، هو اسم قاعل أو اسم مفعول، مبني للمجهول، مفرد، مذكر، للفعل סָגַר، يوصد، يغلق (ومن ثم، فائز بجائزة، نادر) ولكن Driver (٨٠، يعلق على סְגוֹר في أي ٢٨: ١٥) لا يعتقد أن هذا هو الاشتقاق المحتمل.

أي ٢٨: ١٥ يشير إلى أن هذه الكلمة هي اسم. كيف يمكن للفرد أن يفسر الاشارة إلى نص مأسوري (וֹר סְגֹ) في هذا الفعل؟ والحقيقة هي أن هذه الكلمة تستخدم للموازاه مع כֶּסֶף وهي تقترح ثلاثة احتمالات فهي يمكن أن تكون اختصار لـ סְגוֹר والاحتمال الثاني هو أن זָהָבסָגוּר يمكن أن تكون اسمٍ منفصل يعني ذهب صلب، والذي استخدم شعرياً هنا بدلاً من، זָהָב סָגוּר (so Driver and Gray, 195-96; Dhorme, 407-8; Pope, 204; cf. *BHS*) sagur والاحتمال الثالث هو أن الاشارة للنص الماسوري خاطئة، في أي وضع يمكن أن تقرأ الكلمة סָגוּר في أي حال، يتطلب السياق Neading

gold (so RSV; NRSV) ذهب صلب (so JB)، ذهب خالص (Davidson, 229)، ذهب خالص (so NIV) أو ذهب نقي، REB، NEB (Peake, 251) لديهم "ذهب أحمر". والنقطة المشارة عن طريق أي ٢٨: ١٥-١٩ هي أن الحكمة هي قيمة لا تضاهى: لا يعاد لها ياقوت كوش الأصفر ولا توزن بالذهب الخالص.

ذهب ← אוֹפִיר [’ôpîr [1]] (ذهب اوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [beṣer [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [zāhāb] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [ḥārûṣ [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [ketem] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب النقي #٦٠٣٤) ← פַּז [paz] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [ṣrp] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

A. B. Davidson‹ *The Book of Job With Notes. Introduction and Appendix.* 1962; E. Dhorme‹ *A Commentary on the Book of Job*‹ 1967; S. R. Driver‹ *The Book of Job in the Revised Version*‹ 1906; S. R. Driver and G. B. Gray‹ *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation.* ICC‹ 1964; J. Gray‹ *I & II Kings: A Commentary*‹ OTL‹ 2d‹ rev‹ ed.‹ 1970; J. Mauchline‹ "I and II Kings‹" in *Peake*‹ 1964‹ 338-56; J. A. Montgomery and H. S. Gehman‹ *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings.* ICC‹ 1967; A. S. Peake‹ *Job*‹ 1905; M. H. Pope‹ *Job: Introduction. Translation. and Notes*‹ AB‹ 3d .ed.‹ 1979

روبن واكيلي *Robin Wakely*

6035 סְגֻלָּה

סְגֻלָּה [*s^e^gullâ*] اسم. امتلاك شخصى، كنز، التاج/ الإكليل المرصع (#٦٠٣٥).

ش. أ. ق أوغا.، *sglt* كنز (؟) (*UT*, 1735) أكد. *sug/kullu*، يجتمع، *sikiltu*، امتلاك.

ع. ق ١. الغير مقدس، ليس له حرمه، بالمعنى الدنيوي تشير الكلمة إلى الممتلكات الشخصية في الفرد (١أخ ٢٩: ٣) في هذه الحالة، تقدمة داود بذهبه وفضته لهيكل ربه (قارن٢٧: ٢٥-٣١؛ قا؛ أيضًا جا ٢: ٨).

٢. في الاستخدام اللاهوتي لهذا الجُزء فمرجعه هو إسرائيل، الذي يفعله اسرائيل סְגֻלָּה (خر١٩: ٥)، تكونون خاصته ، وبالرغم من أن كل الشعوب ملكه وسوف تكون إسرائيل هي "التاج المرصع" ضمن جميع الأمم. تكمن خاصتها الفريدة في موضعها/ وظيفتها/ شخصيتها كمملكة الكهنة وشعبه المقدس (انظر أيضًا تث ٧: ٦؛ ١٤: ٢؛ ٢٦: ١٨؛ ومز ١٣٥: ٤).

في ملاخي يشير اسم. إلى الجماعة التي لها قلب يخاف الرب (مل٣: ١٧) هم ملك للرب ولهم مستقبل رائع، بخلاف الراغبين في الارضاء والمتمردين/ الثوريين (٣: ١٨ ـ ٤: ١).

ب. ت سب. تترجمها لـ λαὸς περιούσιος في خر١٩: ٥.

ع. ج في تيطس ٢: ١٤ في ع. ج نفس الكلمة تستخدم لتشير إلى شعب الله من خلال المسيح . رسالة بطرس الأولى٢: ٩ تقتبس من خروج ١٩: ٥ ، باستخدام peripoisis، والتي تعني نفس الشيء، وهي ممتلكات خاصة "الشعب الذي يخص الرب" .

مستودع، خزانة: ← אָסָם [’āsām] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [’āsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [’ṣr] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [ḥsn] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [kms] (يُخزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [maṭmôn] (كنز مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [misk^e^nôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [n^e^kōt] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

THAT 2:142-44; M. Greenberg‹ "Hebrew *s^e^gulla*: Akkadian *sikiltu*‹" *JAOS* 71‹ 1951‹ 172-74; J. Durham‹ *Exodus*‹ 3‹ 1987‹ 256; U. Cassuto‹ Exodus‹ 1967‹ 227; B. Childs‹ *Exodus*‹ OTL‹ 1975‹ 341‹ 367; E. A. Speiser‹ "סְגֻלָּה." *Or* 25‹ 1956‹ 1-3; M. Weinfeld‹ *Deuteronomy* 1-11‹ AB‹ 1991‹ 368.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٠٣٦ סֶגֶן [*segen*] رئيس الجماعة، #٢٩٨٥

6037 סָגַר

סָגַר [*sagar*] قل.، أوصد، أغلق، نِفْعَل.، يسكت، مغلق؛ بيعِّل.، يوزع/ ينقل، يُسلم؛ بُعَّل.، يسكت، يغلق؛ هِفْعِيل.، يَوزع/ ينقل، يسكت، يناول (#٦٠٣٧)؛ מַסְגֵּר [mas-ger [1]] اسم. برج محصن (#٤٩٩٣)، מִסְגֶּרֶת [mis-geret] جانب، حافة، ثابت/ منعزل/ حصن #٤٩٩٥)، וֹר סְגֹ [s^e^gôr] وسياج (ترد ١. #٦٠٣٣)، סְגֹר [s^e^gor] اسم. رمح (ترد ١. في مز ٣٨: ٣؛ #٦٠٣٨)، סוּגַר

[sûgar] طوق خشبي (ترد ١.؛ #٦٠٥٠).

ش. أ. ق الكلام المنقوش الفينيقي لها مثالين لهذا الأصل في الساق السبي، تعني يسلم شخص ما للخضوع أو الموت. (lines 9 and 21, cf. Gibson, TSSI 3:106-9) القرن الثامن في اللغة الارامية له اسم. من هذا الاصل وهو للسجن Panammuwa Inscription lines 4 and 8; Gibson) (2:78-79 والاصل أيضًا كان يستخدم في أوغا. (UT, 449 #١٧٣٨) وفي العربية *sagara*؛ وفي أكد. /*sekeru* .*sakaru, sigaru*

ع. ق ١. هذا الفعل هو المعنى المعتاد لغلق الأبواب والبوابات/ الممرات (٢٦ من ٩١ من حالة حدوثه تكون "باب" أو "بوابة" كشئ مباشر). يصف إشعياء الإشراق المجدد لكنيسة الله عندما أصبح يهوه هو نورها المشرق: وتنفتح أبوابها دائمًا ولا تغلق أبدًا (ناقص نِفْعَل.) ليؤتى إليها بغنى الأمم (إش٦٠: ١١) كثيرًا ما يستخدم الفعل لكونه مغلقًا خلف الأبواب والممرات للحماية (تك٧: ١؛ قض٩: ٥١) أريحا كانت "مغلقة بإحكام" (يش٦: ١؛ NEB استخدام مزدوج لهذا الأصل، قل.، اسم فاعل أو اسم مفعول فعال وبُعِّل.) أو "مغلق بإحكام" لحما في NIV لذلك المعجزة المتوقع حدوثها في يش٦ كانت الأكثر دهشة.

٢. بيعِّل. وhi. يمكن ان يستخدم المصطلح "يمسك في يد شخصٍ ما" والذى يعنى أن يتعرض لعقاب قاس أو حتى الموت (انظر الشرق الأدنى القديم أعلى). يعتقد داود أن يهوه (الرب) سوف يوقع جليات في يده ليريه أن هناك إله حى في إسرائيل (١صم ١٧: ٤٦). أن منظم الأناشيد الدينية يمكن أن يفرح أن الله لم يحبسه في يد أعدائه "بل أقمت في الرحب رجلي" (مز٣١: ٨ [٩]).

٣. الأسماء المشتقة من هذا الجذر عادة ما تدل على مكان أو طريقة الحجز.

(أ) الكلمة סְגוֹר، مضمومة في العبارة "شغاف قلبهم" (هو١٣: ٨) وهو مصطلح للقفص الصدري الذي يحمي القلب، رمز الحياة (Wolff, *Hosea*, 226).

(ب) סוּגַר طوق خشبي وهي ترد ١.، في مجازاة حزقيال لا للبوة والأسد الصغير (حز٩: ١٩؛ jehoiachin) الأسد موضوع في مثل هذا الطوق وأحضر إلى ملك بابليون (Zimmerli, *Ezekiel*, 1:395-96; *HALAT* 703).

(جـ) الكلمة מַסְגֵּר برج محصن نوهى مجاز للاحتجاز أو الأسى/ الألم في إش٢٤: ٢٢ جميع ملوك الأرض المحبسين للسماء له عن أفعالهم مغلق عليهم في "حبس" (בּוֹר) منتظرين المحاكمة الأخيرة. صور إشعياء أيضًا خادم الرب كالشخص الذي سوف يحرر المأسورين من بيت السجن (إش٢٤: ٧). سأل منظم الأناشيد الدينية الرب الحي يعتقه من الحبس (مز١٤٢: ٧، ٨)؛ #٤٩٩٣ מַסְגֵּר #٤٩٩٥).

(د) מִסְגֶּרֶת (جانب، حافة، معقل، وكر) تحددت في المجلد ١٧مرة، وتحدث بالأكثر في وصف مائدة الوجوه في قدس الأقداس (خر٢٥: ٢٥، ٢٧) والحامل المتحرك للهيكل (١مل٧: ٢٨-٢٩، ٣١- ٣٢، ٣٥-٣٦) ٣ مرات لها معنى حصن أو وكر (مز١٨: ٤٦ || ٢صم ٢٢: ٤٥ [٤٦] ومي ٧: ١٧) من حيث يستلم أعداء الرب. (#٤٩٩٥؛ מִסְגֶּרֶת).

(هـ) في مز٣٨: ٣ هي الفرقة التي تضع الرمح من المحتمل أنها تشير إلى إغلاق أو وصد السلاح الغير مخصى، ربما نوع من الرمح (cf. 1QM 5:7, 9).

إغلاق، إقفال: ← אטם [*' ṭm*] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [*'ṭr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [*gwp* [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*n'l* [1]] (يربط يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [*'ṣh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [*'ṣm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qpṣ* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שעע [*š'' [1]*] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*'ᵃsēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*'sr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*kl'* [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← סגר [*sgr* [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*'ṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:729-34; *TWAT* 5:753-56; M. Held، "Pits and Pitfalls in Akkadian and Biblical Hebrew،" *JANESCU* 5، 1973، 184-85; J. Ovellette، "The Basic Structure of the Solomonic Temple and Archaeological Research،" in *The Temple of Solomon*، ed. J. Gutmann، 1976، 1-20.

Bill T. Arnold بيل تي . آرنولد

סָגָר [*sagar*]، فأس أو بلطة ذات حدين، أو رمح (#٧٩٣٥)

6039 סַגְרִיר

סַגְרִיר [*sagrîr*] انهمار (# ٦٠٣٩).

ش. أ. ق סַגְרִיר لها علاقة بعرب. *sagara*، يملأ بالماء (see *HALAT* 702).

ع. ق סַגְרִיר تحدث فقط في أم٢٧: ١٥. قوة انهمار المطر تسبب تقطرة داخل المنزل (see Dalman) وتزود مادة للتشبيه بقوة زوجة صحبة للنزاع/ مشاكسة لتخلق التعاسة في المنزل.

مطر، ندى، رذاذ، بَرَد، سيل: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من ندى]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשם [*gšm*] (تمطر، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([غيوم] يدفق [ماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥᵃnāmal*] (مطر متجمد، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندى، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (يقدّم مشروب، يسبب مطر، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (تمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (مطر غزير، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ*[2]] (عاصفة قوية، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*rᵉbîbîm*] (سيول، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة ندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تنقيط، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر غزير، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندى، انبثاق/ إطلاق ذرية، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *AuS*, 1:189.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

6040 סַד

סַד [*sad*] اسم. أداة تعذيب خشبية يقيد فيها المذنبين، قيود (ترد ١. في أي١٣: ٢٧؛ #٦٠٤٠).

ع. ق توضع أرجل المسجون في أداة التعذيب هذه. في أيوب الكلمة لها استخدام رمزي "فجعلت رجلي في المقطرة ولاحظت جميع مسالكي وعلى أصول رجلي نبشت" (أي١٣: ٢٧؛ قا؛ ٣٣: ١١).

سلسلة، قيد: ← אסר [*'sr*] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [*zēq* [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [*ḥarṣōb*] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [*kebel*] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [*migbālôt*] (سلاسل، #٤٤٠٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [*mahpeket*] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [*môsēr*] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [*sad*] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [*pḥḥ*] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [*rtq*] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [*šaršᵉrâ*] (سلسلة، #٩٢٤٩).

T. Desmond Alexander تي. ديزموند ألكساندر

6041 סָדִין

סָדִין [*sadîn*] اسم. ثوب كتاني (#٦٠٤١).

ش. أ. ق في أكد. *saddinnu*؛ متشابهة مع اللغة السريانية، عرب. واللغة اليونانية، لاحظ استخدام *sindon*، كتاني، في مت٢٧: ٥٩؛ مر١٤: ٥١-٥٢؛ ١٥: ٤٦.

ع. ق تقع الكلمة مرتين مرتبطة بتحدي شمشون للفلسطنين لحل أحجيته (قض١٤: ١٢-١٣) ولو فشلوا ستكون مكافأته هي "ثلاثين حلة ثياب" (RV, NIV et al.; KJV sheets) أم٣١: ٢٤ تسجلها كالمنتجات التي تبيعها الزوجات الشهيرات مع الأوشحة للتجار. الظهور الرابع والأخير في قائمة ملابس النساء لإشعياء (إش٣: ٢٣).

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד [2] [*beged* [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*gᵉlôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדֶּוֶה [*madeweh* [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*maḥᵃlāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*pᵉtîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

كتان: ← סָדִין [*sādîn*] (ثوب كتانى، #٦٠٤١)؛ ← פִּשְׁתָּה [*pager*] (خيوط الكتان، # ٧٣٢٤).

Robert L. Alden روبرت إل . ألدن

סְדֹם [*sedom*]، ← سدوم

6043 סֵדֶר

סֵדֶר [*seder*] ترتيب/ تنظيم/ استعدادات، مرتب/ منظم، تنظيم/ انتظام (#٦٠٤٣) ترد ١. في أي١٠: ٢٢ في انشغاله بالموت، يستخدم أيوب خمس تعبيرات مختلفة لظلمة الجحيم. التعبير الأخير في هذه الخمس تعبيرات هو أن هذه الأرض هي "بلا ترتيب" (וְלֹא סְדָרִים) ظلمة الجحيم يسبب فوضى وارتباك لساكنها.

نظام، معركة: ← סֵדֶר [sēder] (نظام، #٦٠٤٣)؛ ← עָרַךְ [ʿārak] (يعقد، يتشاجر، يشترك في الحرب، #٦٨٨٥)؛ ← תָּכַן [ᵃbîṭûb] (يسوي، مرتب، #٩٥٤٥).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme، *A Commentary on the Book of Job*، 1984، 155-56; J. Hartley، *The Book of Job*، NICOT، 1988، 191، 191n.5; W. Michel، *Job in the Light of Northwest Semitic*، Biblica et Orientalia 42، 1987، 1:250; N. H. Tur-Sinai، *The Book of Job*. 1957، 185-86.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6044	סַהַר

סַהַר [sahar] اسم، طوق/ سياج كروي/ مستدير (#٦٠٤٤)؛ סֹהַר [sohar] سجن (منزل) (#٦٠٤٥).

ش. أ. ق الإيتمولوجيا غير محددة، بالرغم من احتمالية تشابه عرب. وأكد.. السياق في أوغا. *shr* (*CML*,) 146 السياق غير كاف لاستنتجات قاطعة. يمكن أن تكون "حول" هي الفكرة الأساسية حتى أن בֵּית הַסֹּהַר هي السور الدائري الخارجي للسجن حيث كان يوسف (تك٣٩: ٢٠-٢٣) وإخوته (٤٠: ٣، ٥) محتجزين.

ع. ق סַהַר توجد فقط في نش ٧: ٢[٣]، فمن الممكن مقارنة السرة والفرج بـ"كأس مدورة" (O. Keel, *The Song of Songs*, 1994, 232).

تطويق/ تسييج: ← גָּנַן [gānan] (يطوق، يصون/ يحمي، #١٧١٣)؛ ← חָדַר [ḥādar] (يطوق، يحيط، #٢٥٣٩)؛ סַהַר [sahar] (جولة ضميمة، #٦٠٤٤)؛ ← צוּר [sûr[1]] (يحاصر، يحيط، يطوق، #٧٤٤٣)؛ ← שׂוּךְ [śwk] (حاجز/ حد، يحبس، #٨٤٥٥).

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

6045	סֹהַר

סֹהַר [sohar] اسم، سجن (منزل) (#٦٠٤٥)

ش. أ. ق الكلمة סֹהַר معروفة فقط في قصة يوسف ودائما تأخذ شكل בֵּית הַסֹּהַר (تك ٣٩: ٢٠-٢٣؛ ٤٠: ٣، ٥).

ع. ق ١. التعبير בֵּיתהַסֹּהַר، بيت السجن، هي تعبير تقبنى يدل على السجن الذي يقيم به يوسف ويشرح الرواي كأنه "مكان حيث كان أسرى الملك محبوسين فيه" (تك٣٩: ٢٠) الطبيعة الإيضاحية لهذه العبارة ترى عن طريق الاستخدام الغير تقليدي لكلمة ملك بدلا من فرعون. وحقيقة حدوث هذه العبارة فقط في قصة حدثت في مصر أدى إلى البحث عن خلفية مصرية للمصطلح، ولكن لا أحد من المقارنات المقترحة مقبولة لغويا. (Redford, 47-48).

الكلمة סֹהַר من المحتمل ان تكون مشتقة من الجذر סהר يمعنى مستدير، وتوجد فقط في نش ٧: ٢[٣] (#٦٠٤٤). وهي تصف في هذا النص ككاس مطابق أثريا بسلطانية واسعة، عميقة، قاعدتها دائرية (Pope, 618).

السجن الذي حبس فيه يوسف كان ملك فوطيفار خصي فرعون (تك٣٩: ١)، والعقبة واضحة عندما ألقى رئيس السقاة ورئيس الخبازين في السجن عينه، وتصف وجودهم في بيت "رئيس الشرط" (٤٠: ٣-٤) من الممكن أن يكون مثال الوزير Rekhmire الموصوف هنا والذي خدم تحت رئاسة Thutmose III (١٥٠١-١٤٤٧ قبل الفترة المسيحية) في السلالة الحاكمة الثامنة عشر. مهمات الوزير قائمة من خلال الكلام المنقوش على حائط قبره تبين أنه كان القهرمان المهيب لمصر كلها وأن جميع نشاطات الولاية كانت تحت سيطرته - هذا تضمن النظام القضائي، الذي له صله بالتحقيق في الواقعة في قصره. يشير النص إلى "السجن العظيم" حيث هؤلاء الغير قادرين على إثبات بطلان التهم المنسوبة اليهم محتجزون للتحقيق في القضية (Breasted 2:276) رئيس السقاة ورئيس الخبازين في نمط مشابه "كانوا في الحبس" (בְּמִשְׁמָר) تحت رعاية يوسف (٤٠: ٣-٤).

وضع حبس يوسف ليس واضحا تمامًا. المصير المتوقع للخادم الذي يعتدي جنسيا على زوجة سيده هو الإعدام. احتمالية عدم تصديق فوطيفار قصة زوجته كلية، مشارة إليها في التهمة التي أشاعت بها لزوجها (تك٣٩: ١٧) كانت أقل صراحة من تلك التي أشاعتها للخدم (٣٩: ٤) على أي حال، كانت واجبات منصب يوسف كرئيس بيت السجن (٣٩: ٢٢-٢٣؛ ٤١: ١٢) مداركة العقلية معطاة فقط لشعور عام في كل قضية، ولا يوجد هناك داعي لافتراض ترجمتين لهذه القصة، كما عن طريق Redford (١٤٦-٤٨) وآخرون.

٢. قصة يوسف المتضمنة حبسة مفسرة في مز١٠٥: ١٦- ٢٢، حيث أصبح الحبس طريقة أخرى لإيضاح أن الرب يأخذ ما هو شرير وجعله خيرا (تك٥٠: ٢٠) كلمة الرب امتحنت (צָרַף) يوسف (مز١٠٥: ١٩) الفعل צָרַף يعنى حرفيا يطهر/ ينقي، يشكل حركة القيود الحديدية للحبس المذكورة في العدد السابق (١٠٥: ١٨) الحبس الجسدي أيضًا قيد طموح يوسف، امتحان وتحويل شخصيته حتى يحين الوقت الذي يصبح الوعد الإلهي حقيقيًا (١٠٥: ١٩). يوضح الرب الخير من الشر، مظهرا قوته الافتدائية على شرور العالم التي تحدث لأن الجنس البشري قرر أن يختار ما هو خير وما هو شر (تك٣: ٥).

ب. ت في مشنى اللغة العبرية الكلمة סֹהַר تعني مكان مسيج، راسخ، ثابت، القمر/ يحلم. وهي تستخدم أيضًا على المكان الذي كان يتقابل فيه السهندريم (المجلس الاعلى عند اليهود القدامى).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [ᵃsēpâ] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [ʾsr] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [kl'[1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [misgeret] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← סגר [sgr[1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [sōhar] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [ʿṣr] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

J. H. Breasted، *Ancient Record of Egypt*، 1962، 2:266-95; W. Lee Humphreys، *Joseph and his Family: A Literary Study*، 1988; J. Gerald Janzen، *Genesis 12-50*، 1993، 157-63; M. H. Pope، *Song of Songs*، 1977، 617-19; D. B. Redford، *A Study of the Biblical Story of Joseph*. 1970، 47-48، 146-48; L. Ryken، *Words of Delight*، 1987، 100-105.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

6047	סוּג

סוּג [sûg[1]]، قَلْ. ، إنحرف، إنفرج، إستطرد (مال عن الموضوع الرئيسي)، حاد / مال عن، إنحدر/ هبط، خائن/ غادر، خائن، نائر/ متمرد؛ نِفْعَل.، يتراجع/ يفضح، يرتد/ يلجأ إلى، يرتد، استسلم ، يتراجع، يتحول، انقلب، يسلم، make off، يهرب، ينقلب على عقبية، يصبح خائن، ثائر/ متمرد، ثورة، صحراء، يتحول، مرتد، هِفْعِيل.، يشرد/ يعزل، يغير/ يبدل، ينقل/ ينزع، يعيد/ يرجع إلى (؟)؛ hopal، مرغمًا/ مجبرًا، منفر، يخضع (#٦٠٤٧).

ش. أ. ق الفعل *swg* يرد في العربية ٣ مرات بمعنى يذهب بحذر، باحتراس، يتعقل/ تدبر، بحذر/ احتراس، بوعى/ حذر.

ع. ق ١. تقرأ بحسب الحاشية، تحدث ٣ مرات الرجل المنحرف العنيد الذي يكسب/ يجني مكافأة سلوكه (أم١٤: ١٤) يوصف סוּג (مذكر، مفرد، قل.، فعال، اسمفا.، في التركيب/ البنية) לֵב . lit يقلب بعيدًا/ خيانة القلب Mc McKane, 232, 474, followed by REB,) . (translates renegade الكتابة الساخرة، ينحل، وعصر ظالم/ آثم، ناظم الترانيم (مز٥٣: ٣ [٤] يتحسر/ ينوح على الانهيار الشامل للاخلاقيات ويدين كل الجنس البشرى لسقطاتهم أو ابتعادهم عن الرب (Dahood, 1973, "18, 20 has "Each is miscreant" متوازي مع مز ١٤: ٣، סָר تحولت بعيدًا (أو أقل جاذبية، عنيد، ثائر، تأخذ الفعل ليكون ;Dahood, 1966, 80-81] (סָרַר cf. Anderson, 1972a, 133]) C. A. and E. G. Briggs (110) يعتقد أن مز ١٤ ومز ٥٣ مشتقين من مصدر مشترك الذي يمكن أن يتضمن الفعلين. النقطة المشارة في ٥٣: ٣[٤] وفي ١٤: ٣هي أن نتيجة تجاهل الطلبات التي تحدثها حقيقة الرب على الحياة البشرية هي تحطيم اجتماعي وديني. (cf. Weiser, 165).

في رثاء طائفي، إسرائيل الكرمة، الذي كان يرعى بعناية ولكنه الآن منبوذ، يصلي من أجل الأحياء/ التجديد ويتعهد بسلوك/ تصرف أكثر إخلاصًا في المستقبل (مز٨٠: ١٨[١٩]) من الأفضل اعتبار الكلمات נָסוֹג מִמֶּךָּ וְלֹא־ كتصريح/ نذر للاخلاص ("فلا نرتد عنك") بالأحرى من جملة ("فلم نبتعد عنك"). (see Delitzsch, 389; Tate, 308, 316; Bratcher and Reyburn, 718; *pace* Dahood, 1973, 255, 261; NEB) من المحتمل أن يكون هذا توكيد ديني/ مقدس كي لا يرتد إلى الوثنية أو الثورة/ العصيان (Anderson, 1972b, 586). هذه العلاقة المدهشة بين هذا. التصريح للمعهود والنذر/ القسم الذي صنعه الشعب في اجتماع Shechem (يش ٢٤: ١٦-١٨) دائمًا ما كان ملحوظ (see Wester-mann, 60; Kraus, 143) الممتع أن الحرف الأوسط في الكلمة "غاية" في مز٨٠: ١٣[١٤] مرفوع فوق السطر في مخطوطات اللغة العبرية: إسم. الحرف يعني عين، ودلالته الروحية هي أن عين الرب الرحيمة ترفع دائمًا على شعبه (Stuhlmueller, 472) في شفقته، سوف يحيى يهوه شعبه، سوف يقد سواحياتهم من جديد لخدمته (Weiser, 551).

٢. في أحد الاشكال تصريف الفعل، الفعل مستخدم في انحناءه يوناثان الذي لم يرجع خاليا من المعركة (٢صم١: ٢٢) حيث تكتب נָשׂוֹג على غير العادة كـ [see, נָסוֹג, e.g., Driver, 1966, 237]) تمدح هذه الآية الشجاعة البطولية والمهارات العسكرية الأسمى ومقدرة اثنين من محاربين إسرائيل العظام انحناءة يوناثان وسيف saul مصورة كشرب الدم وأكل لحم ضحياهم (قا؛ تثنية٣٢: ٤٢؛ إش٣٤: ٦؛ إر٤٦: ١٠) نِفْعَلْ. مستخدم أيضًا أن المحاربين المصابين المذعورين المصريين في معركة Carchemish عام ٦٠٥ قبل المسيح، تحطمت أبطالهم وفروا مشوشبين، ارتباك، ذعر من البابليونين، الذين ينفذون انتقام يهوه (إر ٤٦: ٥) المجاز في صد قوة مهاجمة تستخدم في الصلوات حيث المتضرعين المضطهدين يقومون يعمل التماس ملح بأن أعدائهم/ خصومهم (في الأكثر، ولكن ربما وليس على وجه القصر، أعداء شخصين في مز ٣٥: ٤؛ ٤٠: ١٤[١٥]؛ ٧٠: ٢[٣] وبيت المقدس في مز ١٢٩: ٥)

سوف يلقون في انسحاب حقير/ مذل ومتعذر التحكم فيه.

٣. نِفْعَلْ. كثيرًا ما تستخدم للسلوك الخائن/ الغادر، للهجر الغادر للشخص الذي صنع له عهد ثابت (cf. Roberts, 173) استخدم الفعل مرة واحدة فقط للشخص الذي كان غدرة نموذجي بالرغم من العناء من إذلالهم العميق وحتى المعاملة القاسية في بيئة معادية، لم يرتد خادم يهوه المكرس عن مهمته المختارة: فهو لم يتراجع للخلف (לֹא נְסוּגֹתִי אָחוֹר lit ‹backward Isa did not turn back›, Isa 50:5).

حذر إرميا صدقيا الغير واثق والمتذبذب أنه لو رفض أن يستسلم البابليون، سوف تحرق أورشليم وسوف يأسر جميع أعضاء البيت الملكي (إر٣٨: ١٧-٢٣). يطلي إرميا صورة مدهشة لامرأة من الحريم مقادة لموظفين ملك بابليون أثناء أنشاد الذي كان ربما أغنية / لحن عالة ساخر (see Carroll, 687; Boadt, 97; Streane, 255; Driver, 1906, 235) بالأحرى من كثرة ترديد لحن جنائزي أو رثاء.

(see Peake, 173-74; Cunliffe-Jones, 226; Davidson, 127-28). هذا اللحن كان عن العهد/ الميثاق الذي لملكهم السابق وكان يشتمل على السطر "هاكل أصدقائك الاضاء..... قد خدعوك" (آية ٢٢؛ قا؛ ١٠:٢٠، حيث وقع حافز الخيانة ضمن الأصدقاء الرفاق). الأصدقاء الإمضاء (حرفي، رجال سعادتك/ رفاهيتك) كانوا مستشارين الملك الذي خدعوا صدقيا بالالحاح عليه كي يقاوم البابليون، أنه الفعل الذي سوف يقوده إلى الغوص في الوحل، كما فعل إرميا حينما كان مسجون/ محجوز في جب ملكيا (٣٨: ٦).

في صف ٦:١ الاشارة إلى هؤلاء الذين ارتدوا عن متابعة يهوه، ربما لم تكن للتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة (مذكورة سابقا في عدد ٥)، بل للغير متحيزين والوافين ذاتيًا الذين أهملوا الأوامر الإلهية والذين حددوا خططهم من دون الازعاج لالتماس الإرشاد من يهوه (cf. Achtemeier, 65; Patterson, 304, 306-7; Roberts, 173-74; Robertson, 265-66). لقد أنذروا/ حذروا أن يوم الحساب الفني قريب الحدود، في مكان آخر، هؤلاء المذنبين بتكريس أثيم لآلهة أخرى هم مجذرون بأنهم أنفسهم سوف يرتدوا للوراء، يخزون خزي قاسي نتيجة لحساب الله (إش٤٢:١٧). الطريقة المتعذرة التفسير، المنحرفة والخائية التي ابتعدت فيها إسرائيل عن الرب تكرارا، بالرغم من رحمتة ونعمت، مشبهة بالانحراف لإنحناءة فيها خلل وغير جديرة بالثقة (مز٧٨:٥٧، قا؛ هو٧:١٦). هنا וַיִּסֹּגוּ و/ لكنهم ابتعدوا، مترجمة NEB and REB "قد صاروا كقوس مخطئة". هذا المزمور يشهد بالحقيقة أن محبة الرب تتحدى كل توقعات وحسابات البشر (Weiser, 542): رحمة الله المنصفة والمتسامحة تفوق حماقة، عناد/ استعصاء الجنس البشري (Rogerson and McKay, 1977b, 140, 151). ولكنها تستخدم أيضًا كتحذير مفيدة فقط الذين يخضعون للرب في ثقة وطاعة يمكن أن يشتركوا في تاريخ الخلاص (Weiser, 543).

معانون من هزيمة مخزية على يد أمة دخيلة غير مسماه/ غير معروفة، تعتبر إسرائيل الحائرة والتي تعاني لحرية نفسها مغدر بها وتصر أن هذه النكبة غير مستحقة بما أن قلب (يعتبر مركز الإرادة والذكاء، الذي يجدد السلوك) الشعب لم يرتد، وهذا يعني أنهم غير مخلصين (مز٤٤:١٨[١٩]). الإصرار المؤكد للإخلاص الأساسي لعهد الأمة للرب (عدد ١٧-٢٢) تجعل مز٤٤ استثنائي/ فريد (Rogerson and McKay, 1977a, 206).

في نداء مؤثر لثورة قومية (إش٥٩:١-٢)، تعترف الجماعة في أورشليم بعظمة الإساءة/ الإهانة. عصيان الشعب (انتهاك/ أثم، آية ١٢)، الإخلاص (إنكار يهوه، عدد ١٣)، والهجر (الابتعاد عن اتباع الرب، [הָגוֹ וְנָסוֹג מֵאַחַר אֱלֹהֵינוּ] عدد ١٣) أزالت العدل (في عدد ١٤، هُفَعَل. تام. يستخدم مع אָחוֹר [إعادة العدل])، الاستقامة، الحق، الكمال (عدد ٩ أ، ١٤-١٥). لمعاقبة/ نتيجة، خلق العائق/ الحاجز بين الجماعة والله؛ فقد توانى/ تأخر الخلاص.

٤. باستثناء (ميخا٦:١٤)، هِفْعِيل. تستخدم لإزالة علامة الحدود لجيرانهم (تث١٩:١٤؛ ١٧:٢٧؛ أي٢٤:٢؛ أم٢٢:٢٨؛ ٢٣:١٠؛ هو٥:١٠). في مي٦:١٤، يقترح السياق أن معنى الفعل حجز/ امتنع (تزويد التدبير الاحتياطي). شعر البعض أنه من الضروري تصحيح النص الماسوري (see, e.g., BHS; Allen, 376; Hillers, 80-81). وبالرغم من ذلك، (Wolff, 196) يظن أنه لو كان ظهور الفعل هنا أصلي، إذا يمكن أن تقترح ممارسة مخادعة، ربما مخزون طعام سري الذي يمكن أن يعرض الجيران للخطر كإزالة ما لمزة للحجر التخم. كان يوجد قوانين تحتفظ بحق ملكيات عائلات إسرائيل السلفية، والتي كانوا يعتقدون أنها ملكهم تحت ملكية أرض إلهية قديمة (Habel, 51). إزالة الحاجز (وهذا يعنى ملكية حجر التخم)، الذي عين حدود للهيه/ الارث المخصص إلهيا. (was) (see Mays, 89; Thompson, 266) forbidden (Deut 19:14; cf. ANET, 422 [The Instruction of Amen-em-opet, ch. 6]). لعزل علامة الحد كان محكوم علية كاعتداء/ انتهاك قاس لسلامة أرض يهوه المقدسة (Clifford,105).

كهدية من يهوه، يجب ان تكون الارض مشرفة بسلوك نموذجى . سوء استعمال الأرض شكل تدنيس للترتيب

المقدس (Mayes,289). الشخص الذي يخالف التحريم يندرج/ يقع تحت لعن الرب (تث ٢٧:١٧). في غياب الحواجز أو الجوانب الطبيعية الأخرى، ملاك قطع الأراضي مشتركة الحدود أما كانوا موضوع الجدال (انظر أي٢٤:٢، أم٢٢:٢٨، ٢٣:١٠؛ هو٥:١٠؛ مي٢:٢) (Davies,239). الدليل (على سبيل المثال، أم ٢٣:١٠) يقترح أن بعض ملاك الأراضي الأثرياء، الجشعين يرتبكوا أفعال عدوانية علي الجيران الفقراء لكى ينالوا أراضيهم بطريقة احتيالية (see Brueggemann, 90-98; Thompson, 217; Craigie, 268; Payne, 116; Wright, 128-31). يعتقد البعض (على سبيل المثال، Craigie, 332-33) إن في تثنية ١٧:٢٧ الإشارة من الممكن أن يكون حجر وليس مجرد علامة ، ولكن أثر الحجر المنقوش مشابهة لحجر (Oppenheim, 123, 159; Craigie, 332; Hartley, 345-46) الذي يروي حقوق الملكية. لو أن هذا صحيح، اذا الجريمة المصورة/ المتخيلة هنا من الممكن أن تكون الاستيلاء الكامل لأرض الجيران. أي شكل من أشكال التجاوز على تخم الجيران كان مهلك، ليس فقط للفرد وأهل بيته مباشرة، بل أيضًا كل الصف السلفي (Wright,129).

ب. ت في اللغة العبرية واللغة الآرامية، الفعل סוּג يحدث بمعنى [انقطع، يفرق]، يحمى/ يث، حدد/ فصل، يدافع عن تجاوز قانون، يجعل التحريم مقيد أكثر، يبالغ، بيعِّل. ينقطع، هِفْعِيل. يزيل علام الحدود. أشكال اسم. סוּג ([تقسيم]، صندوق أو سلة كبيرة، صنف، نوع/ صنف) وסוּגָה (سياج، طوق) موجودين أيضًا (Jastrow 2:960-61).

خائن، مخادع، غدّار، متمرّد، غرّار: ← בָּגַד [bāgad] (عمل بخيانة، بغدر، بتمرد، #٩٥٣)؛ ← מָעַל [mā'al] (يسلك أو يعمل ضد واجب شخص ما، ناكث، #٥٠٨٥)؛ ← מָרָה[1] [mārâ[1]] (منعكس، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← מְשׁוּבָה [m[e]šûbâ] (خيانة، كفر، ارتداد، #٥٤١٢)؛ ← סוּג[1] [sûg[1]] (شاذ، يوسّع، ذبول، ينكث، يتمرّد، #٦٠٤٧)؛ ← סֵעֵף [sē'ēp] (مفصول، منقسم في القلب والعقل، متخاصم، منشق، #٦١٨٩)؛ ← סָרַר[1] [sārar[1]] (يعاند، يتمرد، #٦٢٥٣)؛ ← רָמָה[2] [rāmâ[2]] (يخون، يتفق بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שָׁקַר [šāqar] (يتفق/ يعمل بتزييف، يخون، #٩٢١٣).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a); idem, *The Book of Psalms. Volume 2: Psalms 73-150*, 1972 (1972b); L. Boadt, *Jeremiah 26-52, Habakkuk, Zephaniah, Nahum*, OTM, 1982; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1, ICC, 1960; W. Brueggemann, *The Land*, 1978; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. Clifford, *Deuteronomy With an Excursus on Covenant and Law*, OTM, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2d ed., 1972; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; R. Davidson, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, DSB, 1985; T. W. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1920, 231-43; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*. Vol. II, KD, 2d ed., 1889; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., 1966; N. C. Habel, *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, 1995; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, OTL, 1969; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 1965; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; D. F. Payne, *Deuteronomy*, DSB, 1985; A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentations Vol. II: Jeremiah XXV to LII, Lamentations*, CB, 1912; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. W. Rogerson and J. W. McKay, Psalms 1-50, CBC, 1977 (1977a); idem, *Psalms 51-100*, CBC, 1977 (1977b); A. W. Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah, Together With the Lamentations, With Map Notes and Introduction*, CBSC, 1891; C. Stuhlmueller, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1966; H. W. Wolff, *Micah: A Commentary*, OTL, 1990; C. J. H. Wright,

God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament, 1990.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

6048	סוּג

סוּג [*sûg* 2]، قَلْ. سيج بـ ، حدد بـ (ترد ١.، نش ٢:٧ [٣]؛ # ٦٠٤٨).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [*gbl* 1] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [*zāwît*] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [*karkōb*] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [*mḥh* 2] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוּג [*swg* 2] (حداً بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [*pā'â* 1] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [*pinnâ*] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [*ṣad* 1] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [*ṣēla'* 1] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [*qes*] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [*qāṣeh*] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [*qṣ'* 2] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties*

٦٠٥٠ סוּגַר [*sugar*]، حجيرة ذات قضبان للسجناء، حبس/ سجن)، # ٦٠٣٧

6054	סוּחָה

סוּחָה [*sûhâ*] اسم.، فضلات الذبيحة/ نفايات (#٦٠٥٤).

ع. ق الاستخدام الوحيد الواضح لهذه الكلمة في إش٥:٢٥. يعبر إشعياء عن غضب الرب تجاه شعبه ويقول أن أجسادهم الميتة سوف تكون مثل نفاية/ حثالة (فضلات/ نفايات) في الشوارع. لقد حذر أن نطق الكلمة שׂ بدلا من ס في أي٩:٣١ (NIV حفرة طينية) من الممكن أن يكون من نفس الأصل/ الجذع (D. J. A. Clines, *Job* *1-20*, WBC, 1989, 220, n. 31a). للمسائل المتعلقة النص في مز ٨٠:١٦[١٧]، see W. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1991, 5:526.

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [*gll* 2] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [*ḥ^e^rā'îm*] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [*yešaḥ*] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* 1] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [*sûḥâ*] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [*pereš* 1] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [*ṣē'â*] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צָפִיעַ [*ṣāpîa'*] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [*śîg*] (براز، #٨٤٨٥) ← שׁין [*šyn*] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

6056	סוּךְ

סוּךְ [*sûk* 1] أثار لشر أو لفتنة، يثير/ يحدث (#٦٠٥٦)؛ מְסוּכָה [*m^e^sûkâ*]، يطوق/ يعوق/ حاجز (#٥٠٠٤).

ش. أ. ق ربما يكون الفعل مرتبط بعرب.، *swk / sauk* (الفعل واسم.)، وخصوصًا مع إثيوبية، *s*ن*ks*ن*k*ن.

ع. ق يرد مرتين في pilpel في إش٩:١١ [١٠]، "فيرفع الرب أخصام رمين عليه ويهيج أعداءه" وفي إش١٩:٢ "وأهيج مصريين على مصريين".

ثائر، متقاذف: ← גרשׁ [*grš* 2] (يطرح، يرمي #١٧٦٤)، ← חמר [*ḥmr* 1] (يتدفق، يطمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [*swk* 1] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עור [*'wr* 3] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [*rḥš*] (يكون هائجاً، #٨١٨٠).

البيبلوجرافيا

W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958, 36; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993, 107; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991, 220-21.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6057	סוּךְ

סוּךְ [*sûk* 2]، قَلْ. يدهن/ يمسح، يصب/ يسكب هِفْعِيل.، يدهن نفسه بالزيت هُفْعَل..، مدهون (#٦٠٥٧).

ش. أ. ق סוּךְ غير معلن عنها خارج اللغة العبرية الكتابية.

ع. ق ١. أكثر استخدام مألوف (٨ مرات) يشير إلى وضع زيت على الجسم لأغراض تجميلية، دائمًا بعد الغسيل (خر٣٠:٣٢؛ قض ٣:٢٤؛ را٣:٣؛ ٢صم ١٢:٢٠؛ ١٤:٢؛ ٢أخ٢٨:١٥؛ دا١٠:٣ [المجلد الثاني]). العجز عن استخدام الزيت بهذه الطريقة يتحدد مع نوع من الأسى/ الألم، سواء الحزن/ الأسى (٢صم١٢:٢٠؛ ١٤:٢)، لحرب/ ألم ذهني (دا ١٠:٣)، أو حرمان (٢أخ٢٨:١٥). من ناحية أخرى، التمكن من وضع الزيت كان يعتبر جزء متمم/ مكمل للنظر ووكون الفرد في حالته الفضلي (را٣:٣؛ ٢صم١٢:٢٠؛ ٢أخ٢٨:١٥؛ حز١٦:٩). الظهورين الأخيرين يقترحان حاجة شافية محتملة أيضًا. يشير التاريخ إلى سجناء

ممنوحين طعام، ماء، ملابس وأحذية، والذين لديهم زيت موضوع عليهم، في حين يسرد حزقيال القصة المجازية أن الرب يجد إسرائيل كطفل مخذول، الذي يغتسله ويدهنه بالزيت (قا؛ لو١٠:٣٤ كمثال واضح لاستخدام الزيت طبيا).

٢. هناك إشارتان يظهران في سياق قصور إله الزيتون (مصطلح للحكم الإلهي). بسبب تضاءل المحصول، لا يوجد زيت زيتون لسكبه (تث ٢٨:٤٠؛ مي ٦:١٥).

٣. الاستخدام الثالث هو إلى حد ما غريب، حدوثها كما هي في مصطلح لطيف التعبير لإزالة فضلات الجسد: "مغط رجليه في مخدع البرود" (قض ٣:٢٤؛ ١صم ٢٤:٣ [٤]).

يدهن: ← מָשַׁח [*māšaḥ*]، (يدهن، يبسط سائل، #٥٤١٧)؛ ← סוּךְ 2 [*sûk*2] (يدهن، يصب، #٦٠٥٧).

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

6061	סוּס

סוּס [*sûs* 1] حصان (# ٦٠٦١)، סוּסָה [*sûsâ*]، أنثى الخيل (#٦٠٦٣).

ش. أ. ق في أوغا. *ssw*، في أكد. *sisû*، فينيقي (?)، ss Deir Alla *ss*، اللغة الآرامية القديمة *ssyh*، مصري أرامي סוּס، الآرامية اليهودية סֻסְיָא، اللغة السريانية *'susya*، مانداني *'susya*، بنطية، .Palm، *swsy'* عرب. *swsy* *sisi*.

ع. ق ١. يظهر المصطلح كثيرا في سياق الكلام العسكري، تكرار في الاتحاد مع الاشارات إلى المعجلة. خلال القرن الثاني قبل المسيح، أصبحت مركبات الحصان المسحوب جزء أساسي في جيوش الشرق الأدنى وكانت معظمة جداً من الملوك. على سبيل المثال، عرض عليه فضة، ذهب، عبيد، فرس، مركبات لوسينتهي من حصاره على مدينة بابل (*CTA* 14 iii 128; see Gibson, *CML*, 85). يصف ع. ق كثيرا الجيوس القوية، يتضمن جيوش مصر، أشور ومدينة بابل، أنهم يشتملون علي خيول. ومركبات خيول (خر ١٤:٩، ٢٣؛ يش ١١:٤؛ ١مل ٢٠:١؛ ٢مل٦:١٤-١٥؛ إش ٥:٢٨؛ إر ٤:١٣؛ ٤٦:٩؛ حز ٢٦:١٠-١١؛ نا ٣:٢؛ زك ٩:١٠ (see CAD 15:331-32 for examples from Akk. literature). بعض القبائل الشمالية مثل Scythians امتطوا خيول في المعركة (قا؛ إر٦:٢٣؛ ٥٠:٤٢؛ حز٣٨:٤-١٥). كان الحصان رمز للقدرة العسكرية، وأن ظهورة وتأنقه الفعلي يدفع الخوف في قلوب هؤلاء الذين هجموا (إر ٨:١٦؛ حب ١:٨).

٢. بسبب أهمية الحصان العسكرية، لقد شوهد بإدراك كضمان للأمان (قا؛ إش٣٠:١٦، حيث كان يري كصمام الامان الذي يدع حتي الجيش المهزوم للفرار بسرعة ويفلت من الأسر) وكشيء من الثقة (مز٢٠:٧ صفة). في Karatepe النقش الفنيقي (*KAI* 26 A i 6-7; Gibson, SSI, 3:46-47; *ANET*, 499-500). يتباهى Azita-wadda أنه "أضاف حصان الي حصان" بمساعدة البعل والآلهة. بالرغم من ذلك، يهوه، إله إسرائيل المتفق عليه، أراد أن يثق شعبه في مقدرته للحماية والتحذير، وليس في الخيول والمركبات. حث موسى إسرائيل على عدم الخوف من الخيول والمركبات و اكد لهم ان يهوه سوف يمنحهم النصر في المعركة (تث ٢٠:١). قوانين موسى أنهت ملك إسرائيل من تكديس الخيول وتوسيع قوة المركبة (تث١٧:١٦)، لكن سليمان وملوك أخرين كثيرين تجاهلوا هذا الأمر بصورة متناهية (١مل٤:٢٦ [٥:٦] ؛ ١٠:٢٥-٢٩؛ ٢٢:٤ ؛ ٢مل ٣:٧؛ إش ٢:٧؛ ٣١:١؛ وحز١٧:١٥). بالنسبة إلى ميخا، سوف يطهر يهوه يهوذا يوما ما بالتخلص من الخيول والمركبات (مي٥:١٠ [٩]).

٣. أدرك اليهوائين المخلصين أن حصان الحرب، برغم من كونه أقوى وأسرع من الرجال (قا؛ إر ١٢: ٥) مكون من لحم، قابل لضعف بدني (قا؛ ١مل ١٨: ٥) وعاجز عن مقاومة قوة يهوه الخارقة للطبيعة (إش٣١: ٣) يثق الرجال المخلصين في يهوه، وليس في الخيول، لحمايتهم (مز٢٠: ٧؛ هو ١٤: ٣[٤]) وذلك لأنهم أدركوا أنه يمنح عطفة للمطيع والمخلص، وليس للقوى (مز٣٣: ١٧-١٩؛ ١٤٧: ١٠-١١) في إسرائيل كلمة أنبياء يهوه القوية تأخذ مكان الخيول والمركبات (cf. 2 Kgs 2:11-12 and Beek, 1-10).

٤. هذه الثقة في يهوه كانت موضوعة بحكمة، لوقت ما وحدداً برهن يهوه تفوقه على الخيول والمركبات في ساحة المعركة. عندما زحقت خيول ومركبات فرعون تجاه إسرائيل، حطمهم يهوه بأعجوبة في البحر الأحمر (خر١٥: ١، ١٩، ٢١ قا؛ تث ١١: ٤؛ إش ٤٣: ٢٢). عندما وجه إسرائيل جيش Jabin's، يشوع ، في إطاعة تعليمات يهوه، أحرق المركبات وسلب قوة الخيول كدليل عام لتفوق يهوه على جيوش الرجال (يش١١: ٤-١١؛ قا؛ ٢صم ٨: ٤) يصف الأنبياء كثيراً تحطيهم يهوه للخيول والمركبات بالاقتران بحكمة على المتمردين والشعوب المغرورة (إر٥٠: ٣٧؛ ٥١: ٢١؛ عا ٢: ١٥؛ ٤: ١٠). بالرغم من أنه يستخدم أحيانا الجيوش البشرية كواسطته (إر٥٠: ٣٧؛ ٥١: ٢١) هو لا يحتاج أن يستخدم مثل هذه الطرق (هو١: ٧) مع مجرد معركة صياح، فهو يتخلص من الخيول والمركبات (مز٧٦: ٦[٧]) ثم بعد ذلك يدعو القمام ليلتهم لحم الخيول الميته (حز٣٩: ٢٠). حجي وزكريا أنبياء البعد ينفى صوروا معركة الإيمان بالأخرويات المتأوجة الملقى الضوء عليها بهزيمة يهوه للخيل والمركبات (حج ٢: ٢٢؛

زك ١٠: ٥؛ ١٢: ٤؛ ١٤: ١٥) سوف يخلص أورشليم من المركبات وخيول الحرب حيث يرسخ سلام شامل (زك ٩: ١٠).

٥. في دوره كمحارب يضور يهوه أحيانًا مخيول رباطة الجأش ومركبات (حب٣: ٨، ١٥) لدية "خيل ومركبات نار" في تدبيره (٢مل٦: ١٧؛ قا؛ ٢مل٢: ١١) يمكنه حتى أن يشعل الرعب في قلوب أعداءه يجعلهم يسمعون أصوات خيول ومركبات خيالية (٢مل ٧: ٦).

٦. مميزات متنوعة للخيل مستخدمة في اللغة المجازية لكتاب ع. ق يشبه داود الخطاة لخيل عنيد (مز٣٢: ٩)، في حين يقارن سليمان المغفل لحصان يحتاج أن يسوط قبل أن يتعاون (أم ٢٦: ٣)، يتهم إرميا شعب الرب بممارسة طرقهم الشريرة في عدوان الخيول الثائرة في الحرب (إر ٨: ٦) ويقارن زناة يهوذا الوثنين/ الروحانين بحصا شهواني جائع جنسيا (٥: ٨) في ضلع مشابهة يقارن حزقيال انهماك يهوذا في الأحلاف السياسية يغرس شهواني يتطلع لجرعة كبيرة من منى الحصان (حز ٢٣: ٢٠) في مذكرة أكثر إيجابية، يشبه إشعياء جيل موسي، المتسلمين لحماية واهتمام الرب اليقظة بحصان يجري في ريف مكشوف من دون عائق (إش٦٣: ١٣)، ويتطلع زكريا ليوم ما عندما حماية الرب هي السبب أن شعبه يصبح واثقًا كـ "فرس جلاله في القتال" (زك١٠: ٣).

٧. مرادف רַמָּכָה فحل، هي רַמָּכָה، فحل رشيق (#٨٢٤٧)، ترد ١. في أس ٨: ١٠.

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs 1] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [pārāš 1] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [ra'mâ 2] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [še'āṭâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

مركبة، الكارة، عربة، ركوب: ← רֶכֶב [ma'a māṣ] (يمتطى/ ركوب، #٨٢٠٦)؛ ← שָׁלִישׁ ['abîṭûb] (الرجل الثالث في مركبة الحرب، ضابط مساعد للقائد، #٨٩٥٧)؛ نضال: نظام لاهوتى.

البيبلوجرافيا

ADB 1:888-92; 6:1136-37; *ANET* 499-500; *CAD* 15:328-34; *IDB* 2:646-48; *TDNT* 3:336-39; *TWAT* 5:782-91; M. A. Beek, "The Meaning of the Expression 'The Chariots and the Horsemen of Israel' (II Kings ii 12)," *OTS* 17, 1972, 1-10; S. Dalley, "Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-pileser III and Sargon II," *Iraq* 47, 1985, 31-48; Y. Ikeda, "Solomon's Trade in Horses and Chariots in Its International Setting," in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. by T. Ishida, 1982, 215-38; M. A. Littauer and J. H. Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, 1979; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah," BZAW 103, 1968, 174-79; S. Mowinckel, "Drive and/or Ride in O.T.," *VT* 12, 1962, 278-99; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

Robert B. Chisholm روبرت بي. تشيشولم

٦٠٦٣ סוּסָה [sûsâ]، فحل، #٦٠٦١.

סוּף	6066

סוּף [sûp 1] قَلْ. وهِفْعِيل. يصل لنهاية (#٦٠٦٦)؛ סוֹף [sôp] اسم. نهاية؛ (#٦٠٦٧)؛ סוּפָה [sûpâ 1] عاصفة رياح (#٦٠٧٠).

ش. أ. ق اللغة الآرامية المتشابهة تعني لينتهي، يهلك، عرب. *swa*، يموت بوباء.

ع. ق ١. الجذع اللفظي في اللغة العبرية סוּף يحدث فقط ٧ مرات في ع. ق. يأتي المعنى للنهاية بمعنى يدمر وهو مناسب في سياق الكلام حيث يكون الحياب الإلهي هو الفكرة الرئيسية (مز٧٣: ١٩؛ إش٦٦: ١٧؛ عا٣: ١٥) الحدوث الوحيد الآخر لهذا الجذع في جذر تقرأ بحسب الحاشية الكلمة هو في أس٩: ٢٨ في الوصية أن عيد البوريم لن "يفنى" من سليل إسرائيل (NRSV) شكل هِفْعِيل. يظهر مرتان في صفتنا ١: ٢-٣ (أبطل بسرعة، NRSV) ويظهر مرة في إر ٨: ١٣ (يناقش النص الذي يعاد فيه نطق الأصوات الساكنة).

٢. اسم. סוֹף، نهاية يظهر ٥ مرات في ع. ق (٢أخ٢٠: ١٦؛ جا٣: ١١؛ ٧: ٢؛ ١٢: ١٣؛ يؤ٢: ٢٠) في الجامعة ينوح الحكيم على تقييد البشرية، الذي يمنح الفهم الكامل لطرق الرب (جا٣: ١١) وهو أيضًا يذكر القارئ برزانة نا "النهاية" للجميع هي القبر (٧: ٢) في يؤ ٢: ٢٠ الكلمة لها معنى "أبعده عنكم" كما في موكب عسكري أن يهوه سوف يدمر إسرائيل لمصلحتها.

٣. الجذر الفعلي في اللغة الآرامية סוּף يحدث مرتان في دانيال (يتم، دا ٤: ٣٠؛ يجلب النهاية = يستحق، ٢: ٤٤).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית ['aḥarît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס ['ps] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [btl] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl 1] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוּף [swp 1] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh 1] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qeṣ] (نهاية، حدود، حد

فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qṣh 1] (يوشك على النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:79; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936, 33-58; W. A. Ward, "The Semitic Biconsonantal Root SP," *VT* 24, 1974, 339-49.

Andrew E. Hill أندرو إي. هيل

٦٠٦٧ סוֹף [sôp]، end، #٦٠٦٧

٦٠٦٨ סוּף [sûp 2] (بحر من) قصب، #٧٨٦٦

סוּף	6070

סוּפָה [sûpâ 1] اسم.، العاصفة الريحية المهلكة، زوبعة (< סוּף + ה loc (*HALAT* 706) or < סוּף #٦٠٧٠)، (#٦٠٦٦؛ BDB, 693; *HAHAT*, 539) المرادفات: ס / שַׂעַר عاصفة، العاصفة الريحية (#٨١٩٣)، ס / שְׂעָרָה، ريح هو جاء العاصفة الريحية (#٨٥٥٤)، רוּחַ، هواء طلق، رياح (# ٨١٢٠).

ع. ق ١. يقع اسم. ١٤ مرة في ع. ق، فقط في النصوص الشعرية. تشتمل الكلمة على موكونات اللفظية "السرعة" و(في المقابل لـ רוּחַ) "تدمير".

٢. في إش ٥: ٢٨ب؛ ٦٦: ١٥؛ إر ٤: ١٣ تقارن حالة الطريق للمركبات بـ סוּפָה، "كزوبعة" يصف أي ٣٧: ٩ حكمة الرب المرئية في مملكة ظاهرة الطقس، على سبيل المثال، العاصفة التي تأتي "من الفجوة".

٣. بالنسبة إلى الأثر المهلك للزوبعة - تستخدم סוּפָה بالملائمة لوصف أفعال الرب العقابية أما ضد أعداء إسرائيل أو ضد إسرائيل نفسها ولخلاص شعبه.

(أ) يصف إش ٢٩: ٥-٨ الرب يدمر أعداء إسرائيل الذين يحاربون ضد أريئيل (أورشليم) يرافق مجئ الرب للحساب علامات التجلي: رعد: زلزال، عاصفة، نار، عواملة الاكثر إتاحة. تصبح الخبرة اليومية للعاصفة التي تدفع القش والشوك بعيدًا، مجازاً لملك الرب "بنسف" أعداءه بعيدًا. أنهم مقارنون لـ קַשׁ القش (#٧٩٩٠؛ مز٨٣: ١٥[١٤])، מֹץ قش (#٥١٦١؛ إش١٧: ١٣)، أو תֶּבֶן تبن (#٩٣٢٠؛ أي٢١: ١٨).

(ب) סוּפָה من الممكن أن تدل أيضًا مجازيا على الكرب الذي يغمر شخص ما، خاصة רָשָׁע، ملحد (#٨٤٠١؛ أم١: ٢٧)، ولكن يجد المؤمن ملتجأ مع الرب "يوم الزوبعة" (יוֹםסוּפָה، عا ١: ١٤) يأتي في الموازاة مع "يوم المعركة"؛ أنه يوم هلاك بني عمون في الحرب الواقعة عن طريق الرب تترك اللغة المجازية السؤال مفتوح سواء كان عاصفة "حقيقية" مصاحبة للمعركة، أو عنصر شعري تفسيري "الفئات الطبيعية والخارقة للطبية غير مميزة في هذا النوع من التفكير" (Anderson/Freedman, *Amos*, 284; AB, 24A؛ قا؛ نا ١: ٣ب: "الرب في الزوبعة وفي العاصف طريقة" סוּפָה وשְׂעָרָה هم عوامل الرب، توحي وتكتم اقترابه للحساب، يتضمن.

أي٢٧: ٢٠ وأم١٠: ٢٥ حرف الرب للكافر بعيدًا بواسطة عاصفة. يتحدث هو ٨: ٧ عن مسؤلية الشخص نفسه على أفعاله: بعيد سكان السامرية آلهة أخرى، وعبر هذا فهم ينثروا רוּחַ وسوف يحصدوا סוּפָה أصبحت هذه العبارة بواسطة الترجمة مثل في لغات أوروبية كثيرة سوف لن يحصد البشر ما بذروه فقط، لكن سوف يكون الحصاد العاقبة الكاملة لأعمالهم الشريرة.

ب. ت أ تقع סוּפָה في يشوع بن سيراخ ٤٣: ١٧ في سياق حكمة الذي يصف خلق الرب لجميع أنواع الظواهر الجوية يستخدم نص Qumran CD 19: 25 רוּחַ و סוּפָה في نفس الطريقة الذروية كما في هو ٨: ٧ تترجم سب. في الأكثر סוּפָה عن طريق καταιγίς المجلد الثامن الكلمة الملائمة لـ "عاصفة الرياح، الأعصار القمعي".

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] (حارقة [ريح]، #٢٣٦٣)؛ ← חָזִיז [ḥāzîz] (غيوم، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm 2] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mezārîm] (رياح الشمال، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ 1] (عاصفة رياح مدمّرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (قذف، تهافت [عاصفة]، #٦١٨٥)، ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [r'm 1] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [ś'r 2] (يميت في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:800-3; A. D. Crown, "Toward a Reconstruction of the Climate of Palestine 8000 B.C. to 0 B.C.," *JNES* 31, 1972, 312-30; H. Lugt, "Wirbelstürme im Alten Testament," *BZ* 19, 1975, 195-204; R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament," *ZAW* 64, 1952, 11-25.

Manfred Dreytza مانفريد دريزا

סוּר	6073

סוּר [sûr 1]، قَلْ. عدل عن مسلك شخص، تجنب، تولى، إتجه نحو، ذهب، هجر، أصبح منفراً، كف عن، هِفْعِيل. يدفع للخلف، يعامل شخص ما بفتور، يتخلص من

هُفْعَل.، يكون منفراً (#٦٠٧٣)؛ סוּר [סוּר] اسم.، خائن، غادر، يرتد عن دين (#٦٠٧٤)؛ סָרָה [sarâ [1]]، يكف عن (ترد ١. في إش١٤: ٦) (#٦٢٣٩).

ش. أ. ق متشابه يقع في التالي: الفينيقية *sur* ينفر؛ ع. ج. ق *swr*، يفرق؛ وفي أكد. *sahru* يرقص.

ع. ق ١. هناك معنى مشترك للفعل، تقع تقريبًا في المجلد ٢٣٠٠ وهو "يعدل" من مما كان يفعله المرء (على سبيل المثال، خر٣: ٤) أو عن طريق الذي يسافر عليه الإنسان (قض١٨: ١٥، ٣) تستخدم الكلمة لشخص ما أو شئ ما يرحل، على سبيل المثال، سحابة مفخرة (عد١٢: ١٠) غيرة (حز١٦: ٤٢) أو قلب معوج (مز١٠١: ٤) توجد هِفْعِيل. مرات عديدة بالاتخاد مع طقوس التضحية (لا ٣: ٤، ١٠، ١٥؛ ٤: ٩؛ ٧: ٤) لمقارنة סוּר مع סוּב و פָּנָה انظر סוּב، # ٨٧٤٠.

٢. في الأغلبية סוּר لها علاقة بالتوجية الأخلاقي/ الروحي الذي يأخذه شخص ما، يبتعد الأشخاص عن الطريق الصحيح. ليس مختلفاً عن قصة آدم وحواء في الجنة، كانت اسرائيل بعد بداية جديدة بعد الخروج "زاغوا سريعاً (סוּר) عن الطريق الذي أوصيتهم (الرب) به" (خر ٣٢: ٨) عن طريق جعل العجل إله. ابتعدت إسرائيل عن الطريق الذي سار فيه الأسلاف (قض٢: ١٧) وعن أوامر الرب (ملا ٣: ٧) أو يضع طريقاً آخر، يعطى توجيه آثم، كما في مثال بريعام، الملوك الخلاف استمروا في (لم يحيد عن) الطريقة الشريرة كما في Jehoram (٢مل ٣: ٣)؛ Jehu (١٠: ٢٩؛ ١٣ : ١١).

تحذير متكرر بواسطة قادة أتقياء، أنبياء ومعلمين حكماء وهو عدم العدل (סוּר) عن الطريق الصحيح والجيد (تث١٧: ٢٠؛ يش٢٣: ٦: ١صم٢١: ٢٠، ٢١. أرايت عن الطريق الذي أمر به الرب هو دعوة للعنة (تث ١١: ٢٨) وأسوا (إر ١٧: ١٣) تبرز סוּר في تثنية وتاريخ في مصطلحات مثل العدول عن الوصايا (تث ١٧: ٢٠) أو القوانين (٢صم ٢٢: ٢٣).

لهؤلاء الذين يطوفون طرق الشر، تكون التحذيرات لترك هذا الطريق وأخذ الطريق المستقيم (أم ٣: ٧) تصدر التحذيرات لتحمي مسافة الشخص من الإثم والشر (عد ١٦: ٢٦؛ أم ٣: ٧، إش ٥٢: ١١) ولازالة (هِفْعِيل. סוּר) الإلهة غير المعروفة (تك ٣٥: ٢؛ يش ٢٤: ١٤؛ ١صم ٧: ٣)، العبادة المزيفة (عا ٥: ٢١، ٢٣)، الكذب (مز١١٩: ٢٩) الانحراف (أم ٤: ٢٤)، أو الشر عمومًا (إش ١: ١٦) للابتعاد عن طرق الاثم هو فهم (أي ٢٨: ٢٨؛ قا؛ ١: ٨؛ أم ١٤: ١٦) لكن الجهال يكرهون فعل هذا (أم ١٣: ١٩) في مخافة الرب يحيد الانسان عن الشر (סוּר) (١٦: ٦).

٣. يوجد اقتراحات للاشخاص الذين يسلكون طريقاً مستقيمًا باتباعهم للرب: حزقيا (٢مل ١٨: ٦) يوشيا (٢مل٢٢: ٢)، وناظم المزامير (مز١١٩: ١٠٢) للبقاء في طريق، ما هو ألا يميل لا عن اليمين ولا عن الشمال (تث٢: ٢٧؛ ٥: ٣٢ [٢٩]؛ يش ١: ٧؛ ٢مل ٢٢: ٢) بعض الملوك (على سبيل المثال، Asa) أزال (هِفْعِيل. סוּר) الأوثان السلفية (٢ أخ ١٤: ٣[٢]) انتهزت اسرائيل الفرصة (هِفْعِيل. סוּר) وأزالت البعول العدوانية وخدموا الله (قض ١٠: ١٦؛ ١صم ٧: ٤)

٤. من الممكن أن يلاحظ عامل التغير بصورة مضاعفة. يقول الاشرار للرب أبعد عنا (أي٢١: ١٤؛ ٢٢: ١٧). وفي المقابل يطالب الرب ان ينصرف عنه الاشرار (مز١١٩: ١١٥، ١٣٩: ١٩).

٥. إن الرب هو موضوع סוּר لقد محا خطية إشعياء (إش٦: ٧؛ قا؛ خطيئة يوشيا في زك٣: ٤) للشعب المطيع سوف يمحو الرب أمراضهم (تث ٧: ١٥) إنه الرب الذي ينزع القلب الحجز ومن لحمهم يعطيهم قلب لحم (حز٣٦: ٢٦).

حضور الرب هو رمز عمود السحاب والنار يوا (لا يرحل عن، סוּר) مع خيمة اليهود (عدد ١٢: ١٠). ذهب روح الرب من عند شاول (١صم ١٦: ١٤؛ ١٨: ١٢؛ ٢٨: ١٥؛ قا؛ قض ١٦: ٢٠) بسبب إثم إسرائيل هدد الرب أن ينزع السند منها (إش ٣: ١)؛ لقد هدد ان ينزع يهوذا (٢مل٢٣: ٢٧).

التحول، الارتداد، الرجوع، الجحود، التوبة ← זור [*zwr* [2]] (يستدير مبتعداً، #٢٣١٩) ← חמק [*ḥmq*] (يتنحى جانبا، #٢٨١١) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانباً، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב [*sbb*] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סור [*swr* [1]] (يتنحى جانباً، #٦٠٧٣) ← פנה [*pnh*] (يستدير إلى الجانب، #٧١٥٥) ← שטה [*śṭh*] (يتنحى جانباً، #٨٤٧٤) ← שוב [*šwb* [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود، ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [*t^eqûpâ*] (نقطة تحول، #٩٥٤٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:148-50; *TWOT* 2:620-21.

J. A. Thompson / جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٦٠٧٤ סוּר [*sûr* [2]]، كافر، #٦٠٧٣

6077	סוּת

סוּת [*sût* [1]]، هِفْعِيل. يغري، يتردد، يلح (على)، يضلل، يتودد إلى، يتعرض (#٦٠٧٧).

ش. أ. ق لا يوجد للفعل أشقاء متعرف عليهم بسهولة.

ع. ق ١. يقع الفعل סוּת بمعنى مطالبة شخص ما للتصرف في سياق أخلاقي محايد. عثنيئيل، القاضى، ألح على عكسة أن تطلب من والدها كالب حقل (يش ١٥: ١٨ = قض ١٥: ١٤). طالب آخاب (סוּת) يهوشافاط بمهاجمة الاراميين في راموت جلعاد (٢أخ ١٨: ٢).

٢. تشير סוּת في تفاعل بشري لشكوك أو الأحمال التي يغري أو يعرض بها الفرد للآخر. اتهم باروخ ظلما بتحريض إرميا تجاه بعض الرجال المتعجرفين (إر٤٣: ٣). اتهم قائد أشوري حزقيا كذبا بأنه يضلل شعب أورشليم (٢مل ١٨: ٣٢؛ ٢أخ ٣٢: ١١؛ إش٣٦: ١٨).

هناك استخدام متصل بـ סוּת له علاقة بالتحذير عن الأعزاء بواسطة الأغنياء (أي٣٦: ١٨) النص الذي يتحدث عن الأقارب الأمناء والأصدقاء الذين يغنون لعبادة الأوثان (تث١٣: ٦-١١[٧-١٢]) يعطي نهضة البيان الرسمي اليربعاني الشامل المتعلق بـ מֵסִית، الشخص الذي يهدي الأفراد والبلدان بعيد عن الرب وعن المرؤوس، لذلك، يعرض لأقصى عقاب قاس. بعض من نصوص ع. ج التي تلمح إلى استجابة الشعب السلبية لمنصب يسوع توحي بأن الكرهية المتحفظة لأجل מֵסִית من الممكن، عند الاقتضاء، أن توجه ناحيته.

٣. من الممكن أن يكون الرب هو هدف إبليس סוּת (أي ٢: ٣)، لكن يكون الرب هو موضوع סוּת، فحينما رد الله أيوب (סוּת) من وجه الضيق (٣٦: ١٦؛ قا؛ ٢أخ ١٨: ٣١) لم يكن داود واثقا إذا ما كان الرب أو كائن بشري هو الذي حرض شاول ضده (١صم ٢٦: ١٩) هناك شك مشابه، برغم أنه مشتق من أسباب مختلفة كلية، يلتف حول السؤال إذا ما كان هو الرب داود على إحصاء رجال إسرائيل المحاربين (ويهوذا) بالرغم من اقتراح حلول بديلة لهذه المشكلة (قا؛ على سبيل المثال، Sailhamer, 37-44) يبقى الدنو التقليدى المتألف هو أفضل الاختيارات المتاحة: الأداء المتساهل للرب ملقى الضوء عليه في ٢صم ٢٤: ١، في حيث تؤكد وسيلة ابليس في النص اللاحق (قا؛ سفر الرؤيا ١٢: ٩) وبالتالي، الله حرض داود من خلال ابليس (cf. further Youngblood, 1095-96) .

اغراء، استفزاز، اغواء: ← חָלַק [*ḥlq*[1]] (ناعم، مخادع، فتقلب، منافق، #٢٧٤٤)، ← נָדַח[1] [*nādaḥ*[1]] (طرد، بعثر، طرد، أغوى، #٥٦١٥)، ← סוּת[1] [*sût*[1]] (يغوى، يطرد، يستفز، #٦٠٧٧)، ← שָׁגָה [*šāgâ*] (ضال، ذل أو اخطأ) يذهب/ يفعل خطأ، يخطئ الطريق أو يضله، #٨٧٠٦)، ← תָּעָה [*tā'â*] (يتوه، يضل #٩٤٩٤).

البيبلوجرافيا

D. Neale, "Was Jesus a *Mesith*? Public Response to Jesus and His Ministry," *TynBul* 44/1, 1993, 89-101; J. H. Sailhamer, "1 Chronicles 21:1—A Study in Inter-Biblical Interpretation," *TrinJ* 10, 1989, 33-48; R. F. Youngblood, "1, 2 Samuel," *EBC* 3:1095-96.

Ronald Youngblood رونالد يونجَبلود

6078	סוּת

סוּת [*sût* [2]] اسم.، ثوب (ترد ١. في تك٤٩: ١١) (#٦٠٧٨).

ع. ق في مباركة يعقوب ليهوذا، يتكلم عن حاكم سوف يخرج من يهوذا. هذا الحاكم سوف يجلب عصر من الازدهار، يشبه الكرمة، الذي سوف يقدم مثل هذه الفوائد كغزارة الخمر، هذا العصر "الخمري" تصور كالوقت عندما يغسل الحاكم "لباسه" في "دم (#١٩٤٧ דָּם) العنب" (تك ٤٩: ١١) .

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד [2] [*beged* [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*g^elôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדֶוֶה [*madeweh* [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← חֲלָצוֹת מַ [*maḥ^alāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← לְתָּחָה מֶ [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*p^etîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

Robert L. Alden روبرت إل . ألدن

6079	סָחַב

סָחַב [*sahab*]، قَلْ. يجر، يجر بعيدًا (#٦٠٧٩)

ش. أ. ق هناك تشابه يوجد في نقش Mesha حيث تشير *w'shb* إلى "موقد المذبح [لإسرائيل]، DWD" ولاوعية يهوه، كل قطعة تجر قبل 18 ,12-13 .ll) ،Kemosh) يوجد أيضًا تشابه فينيقي، عربي وأثيوبي.

ع. ق يقع هذا الفعل مرة واحدة في صموئيل الثاني و٤ مرات في إرميا. في ٢صم ١٧: ١٣، يقترح حوشاي لأبشالوم المغتصب أنه لو قصد داود—منفي مع رجاله

من أورشليم—ملجأ في المدينة، سوف تجر قوات ابشالوم ببساطة (סָחַב) المدينة نحو الوادى بجبال. في إرميا ١٥: ٣ يهدد الله يهوذا بأربع أنواع من المدمرين، واحدة من التي تتكون من "الكلاب لسحب" جثث هؤلاء الذين قتلوا بالسيف. في إر٢٢: ١٩، يهدد النبي يهوياقيم بموت غير مرثى عليه "يدفن دفن حمار مسحوبًا ومطروحًا بعيدًا عن أبواب أورشليم " في النهاية، تعاني أدوم وبابل من حكم مماثل في إر٤٩: ٢٠ و٥٠: ٤٥، على التوالي: "إن صغار الغنم تسحبهم" في كل الخمس بروز، هناك شئ ميت أو مدمر مسحوب من موقعه الأصلي. وفي كل ظهور، يمارس الممثل سيادة واضحة أو تحكم على الشئ المسحوب، تشويه سمعة الضحية الذي يبدو حاسم لمعنى العل في كل الخمس.

شواهد: تحدث الفكرة أيضًا في ظهورين للفعل في كلام Mesha المنقوش.

سحب، استخراج: ← גָּלַל¹ [gālal¹] (يتدحرج، يتدحرج بعيدًا، يسيل، ينجرف، يندفق، #١٦٧٠)؛ ← גָּרַר [gārar] (يستخرج، يتأمل، ينشر، #١٧٦٠)؛ ← מָשָׁה [māšâ] (سحب [مياه]، #٥٤٠٦)؛ ← מָשַׁךְ [māšak] (يستولي على، يُخرج، يؤخر، #٥٤٣٢)؛ ← סָחַב [sāḥab] (يُخرج، يسحب بعيدًا، #٦٠٧٩)؛ ← שָׁלַל¹ [šālal¹] (يسحب، #٨٩٦٣).

D. A. Baer دي. آي. باير

6080	סְחָבָה

סְחָבָה [sᵉhabâ] اسم. آمال بالية (صيغة الجمع.) (#٦٠٨٠)

ع. ق تقع الكلمة في إر ٣٨: ١١-١٢. أخذ عبد ملك بعض "ثياب رثة" (סְחָבוֹת) و"الملابس البالية" (מְלָחִים) لإرميا لبعضها تحت أبطية حتى يتمكن من الارتفاع من الحفرة.

خرق: ← בְּלוֹי [bᵉlôy] (خرق #١١٧٠) ← מֶלַח [melaḥ ¹] (ملابس بالية، #٤٨٧٤) ← סְחָבוֹה [sᵉḥābâ] (خرق، #٦٠٨٠).

Robert L. Alden روبرت إل. ألدن

6081	סָחָה

סָחָה [sahâ]، بيعِّل. نبذ (ترد ١.؛ #٦٠٨١)؛ סְחִי [sehî]، اسم. خراثة، نفاية، حثالة المجتمع (ترد ١.؛ #٦٠٨٢)؛ סוּחָה [sûhâ]، اسم. نبذ، روث (ترد ١.؛ ← #٦٠٥٤)؛ من الجذر المزعوم סוח [swh]، الجذر لـ סחה [shh]: "وصارت جثثهم كالزبل (סוּחָה) في الأزقة" (إش٥: ٢٥).

ش. أ. ق في اللغة الأثيوبية sh' (saha) اسم. رفض في عرب. shy يبطل (HALAT 707).

ع. ق يوظف الفعل סָחָה في سياق حيث يهدد الرب الشعب بالحكم الإلهي والعقاب. تستخدم الثلاث أفعال الأخرى بالاقتران مع، סָחָה، يعني؛ שָׁחַת، يدمر، נָסַע، يزيل، ونָתַן، (يتخلى عنها لتصبح صخرة مجردة ويوضح هذا بجلاء هدف يهوه الجوهري (وهذا يعني ليزيل حتى الخراب وبالتالي سوف تصبح المدينة مهجورة ومكان فارغ).

بهذه الطريقة لن يترك حتى ذاكرة غامضة أو إشارة Tyre أسفل الحكم الإلهي. يقول الرب عنها و"اسحى ترابها (וְסִחֵיתִי) عنها واصيرها صح الصخر" (حز٢٦: ٤). عن أورشليم وشعبها بعد الدمار البابلي عام ٥٨٦ قبل المسيح يقول إرميا للرب، "جعلتنا وسخا (סְחִי) وكرها في وسط الشعوب" (مرا٣: ٤٥). هناك فكرة مشابهة موضحة بواسطة بولس: "يفترى علينا فنعظ صرنا كأقذار العالم ووسخ كل شئ إلى الآن" (١ كو٤: ١٣).

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גָּלָל [gll ²] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [ḥᵉrā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ ¹] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš ¹] (فضلات، محتوايات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צָפִיעַ [ṣāpîa'] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [śîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שׁיִן [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

يحك: ← גרד [grd] (حكّ نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [mll ⁴] (حكة، #٤٩١١)؛ ← סחח [sḥh] (نفض، #٦٠٨١)؛ ← קצה [qsḥ ¹] (أزال، شوه، قصر، بلي، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [qṣ'¹] (بلي، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [rdh ²] (كشط، # ٨٠٩٨).

Ronald Youngblood رونالد يونجبلود

٦٠٨٢ [sᵉhî סְחִי]، حت، ← # ٦٠٨١

6084	סָחִישׁ

סָחִישׁ [sahîs]، الشئ الذي ينمو في انسجام خاص (السنة الثانية بعد الحصاد) (ترد ١.، #٦٠٨٤).

ش. أ. ق أكد. sippîhu نمو بري.

ع. ق يقع الشاهد الوحيد في ٢مل ١٩: ٢٩، حيث تكون סָחִישׁ مرجحه أن تكون الساق لـ שָׁחִיס (إش٣٧: ٣٠).

قريني، تشير الكلمة إلى الشئ الذي ينمو من סָפִיחַ، الذي يكون نمو عشوائي يتالي سنة البذر.

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [bqq ²] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [gdl ¹] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [nwb] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [sāḥîš] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ ¹] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (فرّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [r'n] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg'/ śgh] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوجرافيا

T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 1984; R. D. Patterson and H. J. Austel, "1, 2 Kings," *EBC*, 1988, 4:267-68, 270.

M. G. Abegg, Jr. إم. جي . أبيج، الإبن.

6086	סָחַר

סָחַר [sahar] يسافر، يتاجر (#٦٠٨٦)؛ סֹחֵר [soher]، اسم فاعل أو مفعول تاجر؛ סַ֫חַר [sahar] اسم. ربح (#٦٠٨٧)؛ סְחֹרָה [sᵉhorâ]، يروج السلعة (#٦٠٨٨).

ش. أ. ق أكد. saharu، يدير، يطوق (HALAT 708a)؛ اللغة العربية sahira، يستيقظ مبكراً.

ع. ق ١. بالرغم من أن الآباء الإسرائيليين لم يكونوا تجار (تك٣٤: ١٠ و٤٢: ٣٤ يشير إلى السفر وليس التجارة ([Elat, 527-8 with literature; but cf. [M. Silver, *Prophets and Markets*, 1983, 8) ابتاع إبراهيم أرض حث ليدفن سارة وفق السعر المعياري (שֶׁקֶל כֶּסֶף) للتجار (٢٣: ١٦) اشترى سليمان الخيول والملابس الكتانية من خلال التجار الملكيين (חֲרֵי הַמֶּלֶךְ ס، ١مل ١٠: ٢٨-٢٩ = ٢أخ١: ١٦)، (١مل ١٠: ١٥ = ٢أخ ٩ : ١٤).

٢. يستخدم الجذر للمديانيين (تك٣٧: ٢٨) والمدن التجارية الشهيرة مثل صور (إش٢٣: ٢، ٨؛ حز٢٧ [cf. *TWAT* 4:815-16]) وشركائها التجار (على سبيل المثال. آرام، طرسوس، دمشق، العب، الخ، في حز٢٧)، وبابل (إش٤٧: ١٥؛ حز١٧: ٤). أرباح صور الفاسقة سوف تعطي للرب (إش٢٣: ٣، ١٨) تصنع الامرأة الحكيمة تجارة مربحة (טוֹב סַחְרָהּ) (أم٣١: ١٨).

ب. ت ألا يكون التاجر هو الشخص المناسب للحصول على معلومات عن الأسعار (يشوع بن سيراخ ٣٧: ١١).

تجارة، بضاعة، بيع: ← כְּנַעַן [kᵉna'an ²] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [krh ²] (يأتي بالتجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [mᵉḥîr ¹] (ثمن، دفع، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [mkr ¹] (تجارة، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [sḥr] (يسافر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [qnh] (يحصل على، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [rkl ¹] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [šbr ²] (يشتري، #٨٦٩٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:815-17; M. Elat, "The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel," *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, 2, 1979, 527-31; B. Landsberger, *Hebrعische Wortforschung*, 1967, 187-90; E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies*, 1967, 96-105.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٦٠٨٧ סַ֫חַר [sahar]، ربح، #٦٠٨٦

٦٠٨٨ סְחֹרָה [sᵉhorâ]، يتاجر، #٦٠٨٦

6089	סֹחֵרָה

סֹחֵרָה [sohera] سور واقي (# ٦٠٨٩).

ع. ق تقع סֹחֵרָה فقط في مز٩١: ٤ ومحتمل أنها مشتقة من סָחַר، يطوف حول (← #٦٠٨٦) من الممكن أن تكون متصلة باللغة السريانية sakkera'، ترس دو بالتالي الترجمة المتكررة ترس، أو أكد. sihirtu، سور مطوق المدنية، سور المدينة، وبالتالي سور واق. يقترح سياق الحدوث المتوحد في اللغة العبرية الكتابية اختراع واق، اخلاص الرب هو الترس الواقي أو تطويق لهؤلاء الذين يقيمون في الملتجأ في Most High، في ظل الله.

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; A. A. Macintosh, "Psalm XCI 4 and the Root shr," *VT* 23, 1973, 52-62; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990, 448; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 5:599-600.

Keith N. Schoville كيث إن . شوفيل

6090	סֹחֶרֶת

סֹחֶרֶת [soheret] حجر معدني في رصف الفسيفساء (#٦٠٩٠).

ش. أ. ق انظر أكد. sihru، تنوع subû حجر (CAD

.(15:239-40

ع. ق يقع اسم. فقط في أس ١: ٦ يفهم NIV أن رصف الفسيفساء يجب أن يطوق بـ "الأحجار المكلفة" (cf. JB ("""precious stones"; NEB "turquoise يختار NRSV "الاحجار الملونة" تلى (,Esther, AB 7B .(1971, 1

صخر، حجر: ← אֶבֶן [ʼeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [sela' 1] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr 4] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr 5] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr 1] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyôt] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

6092	סִיג

סִיג [sîg] أوكسيد الرصاص (#٦٠٩٢).

ع. ق هذا اسم. فريد في ع. ق ودائمًا ما يظهر في سياق تكرير الفضة. مقدار من الفن القديم لتنقية وتكرير الفضة كان معروف عموما لكي يقدر أن يستخدمه الأنبياء والكتاب الحكماء كرمن للتطهير والحساب. النص النبوي الأول في إش١: ٢٢، ٢٥، حيث يقاني النبي الشعب برغوة المعادن التي سوف تمر خلال أتون التكرير وتصبح فضة نقية.

وجدت الفضة ممزوجة بخامات من الرصاص ويجب ان يفصل في عملية من مرحلتين. تتكون المرحلة الأولى من تقليل خامة الرصاص إلى رصاص يحتوى على فضة. هذه العملية تتضمن خطوتين تسخم خامة الرصاص (عادة كبريتات الرصاص) تاركة كبريتات الرصاص وأوكسيد الرصاص (أول أوكسيد الرصاص)، يسخن بعد ذلك الخليط، في فحم نباتي بدرجة حرارة مرتفعة في غياب متناسب للهواء لتقليله لرصاص خام، نتيجة عملية التنقية هذه كان كمية قليلة من الفضة (بالممارسة يكون دائمًا أقل من واحد ونصف بالمائة) مع رصاص والمعادن الأخرى في ممارسة القديمة كان يوجد تفريق طفيف في التغيرات الكيميائية المستخدمة، علم المعادن البدائي كان حقا فوض معقدة للتفاعلات لذلك كان وصف المدينة المفسدة عن طريق قادتها كرغوة المعادن (إش١: ٢٢) صورة ملائمة. المرحلة الثانية لعلماء المعادن لاستخراج الفضة من الرصاص الخام كان تكرير من خلال عملية معروفة بالبوتقة كان الحديد مبوتق، إناء سطحي مصنوع من مادة سائلة مثل الرماد الغطمي، وكان الاتون محمى حتى يصبح الرصاص المصهور أحمر ساطع، تحوله هبه من الريح إلى أوكسيد الرصاص، الذي تمتصه البوتقة، تاركة خلفة الفضة. هذه هي العملية الموصوفة في إش١: ٢٥ حيث يستنتج النبي المجاز ليؤكد تنقية قادة أورشليم.

في إر٦: ٢٧-٢٩ يفهم هذا التشبيه في أنماط متنوعة ووظيفة النبي هي المهذب، ولكي تكون النتيجة قصور بلا غلة في الفضة. لدى النص الماسوري ظاهريا تقسيم للكلمة غير ملائم في إر٦: ٢٩ أ، الذي يجب أن يقرأ "احترق المنفاخ من النار، فني الرصاص (עֹפָרֶת)". لقد أضيف الرصاص أيضًا عن طريق المنقى كصهور ليجرف الخليط من المعدن الغير معوزي، ولكن في هذه الحالة يستنفذ الرصاص وتبقى فقط الفوضى (من المستطاع أن يشار إلى هذه الفوضى عن طريق المعادن المذكورة في عدد ٢٨).

في حز٢٢: ١٧-٢٢ يعطي التشبيه دور جديد بالأسناد فقط إلى المرحلة التمهيدية للمصاهرة، وإسقاط احتمالية تنقية الفضة كما في إش١: ٢٥ توصف المواد الخام في ٢٢: ١٨ مجردة من الفضة (إن النص المأسوري محرف في هذه الآية، الكلمة هي شرح، كما هو واضح بالمقارنة سب.). إن الوصف متقن العملية في ٢٢: ١٩ - ٢٢ والتشبيه لعديمي القيمة يحدث أيضًا ليكون واحد من يوم الحساب. سوف يجمع الشعب في أورشليم، مثل المعدن الخام الذي سوف يوضع في الفرن، محمى بالمنفاخ وينقى.

اشارات ع. ق الأخرى لأوكسيد الرصاص هي أيضًا مجازية: أم ٢٥: ٤-٥ تقارن إزالة الخليط من المعادن لينتج الفضة بإزالة الشرارة لتكوين مملكة عادلة، مز١١٩: ١١٩ تشير إلى أشرار الأرض كالزغل. ويظهر هنا خطأ في تقسيم الكلمة في النص المأسوري في أم٢٦: ٢٣ أ، يجب أن يقول النص "كفضة زغل (*kspsg*) تغش شفقة" مؤسسة من أوغا. (*UT*, 451) *spsg* فضة زغل تغش شفقة هو رمز مدهش للشفتان المتقدتان (أو ربما إطراء) تخفي عقل شرير.

ب. ت يوجد الإسم في العبري المشناوي بمعنى رغوة المعادن، أساس معدني، فضة غير نقية، أو نفاية.

ع. ج صورة المعدن المكرر مستخدمة بمعنى إيجابي في ع. ج، حيث تكون محاكمة الإيمان نفيسة أكثر من الذهب الذي مر خلال نيران التنقية (١بط ١: ٦-٧).

معادن: ← אֲנָךְ [ʼanāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bedîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [ḥel'â 1] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr 2] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [ma'abeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [neḥōšet 1] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper 2] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʻōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ 2] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pelādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [ṣwr 3] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣa'aṣū'îm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [ṣp 2] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ 2] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 8, 1964, 228-39; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 230-32; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

6105	סִיר

סִיר [sîr]، اسم. (للطبخ) قدر، حوض، وعاء (#٦١٠٥).

ش. أ. ق التشابه يوجد في الكنعاني، الأكادي وربما الآرامية العربية. (*HALAT* 710).

ع. ق ١. من الممكن أن يدل اسم. סִיר على قدر طبخ عائلي بأحجام متنوعة، حيث كان موضوع على النار للطبخ (خر١٦: ٣؛ ٢مل ٤: ٣٨ - ٤١؛ جا٧: ٦ [لاحظ تلاعب الكلام في סִירִים، تعني الشوك؛ ← #٦١٠٦]). من الممكن أن يشير أيضًا إلى القدور البرونزية المستخدمة لإزالة الرماد من المذبح لكل التقدمات المترقة في الخيمة وخدمة الهيكل (خر٢٧: ٣؛ ٣٨: ٣؛ ١مل٧: ٤٥). من الممتع أن، في إر٥٢: ١٨-١٩، تسجل סִיר ليس فقط بالبنود البرونزية التي أخذت من هيكل البابليين، وإنما أرضًا ضمن بنود الذهب والفضة. تدون סִיר أيضًا في الأوعية (← כְּלִי، #٣٩٩٨) المستخدمة في عيد الفصح (٢أخ ٣٥: ١٣؛ الأول في الفهرس مع דּוּד وקַלַּחַת) أخيرًا، يمكن أن يدل المصطلح على حوض الغسيل (مز٦٠: ٨ [١٠]؛ ١٠٨: ٩[١٠]. فيما سبق، يظهر أن סִיר هو مصطلح عام للقدور.

٢. صورة القدر الموظف بفعالية في الأدب النبوى. في مي ٣: ٣، يصف قادة إسرائيل القساة والأشرار كالذين يمصون شعب الرب مثل اللحم في وسط المقلى (SIYR קַלַּחַת||). ظلمهم سوف يرد بواسطة حساب الرب (٣: ٤).

الرؤيا المشؤمة التي تلقاها إرميا بإناء مهتاج (סִיר נָפוּחַ) من الشمال ومتأهب لسكب الكارثة على يهوذا كان وصف واضح لمجئ الحساب الإلهي (إر ١: ١٣ - ١٤؛ قا؛ Sauer, 59-61، الذي يربط الصورة بالعداء الطقسى ليهوه). في حز ٢٤: ١- ١٤، تشبه أورشليم بإناء الطبخ وسكانها بأجزاء من اللحم الذي سوف يغلي بعقاب الرب (قا؛ ١١: ١- ١٢).

في ملاحظة أكثر إيجابية، أختيرت قدور الطبخ في الهيكل (المستخدمة بواسطة المتعبدين) كمثال ليوضح كيف سوف تكون حتى هذه الأشياء المتواضعة (مثل السلطانية المكرسة أمام المذبح) مقدسة للرب في يوم الرب العظيم (زك ١٤: ٢٠). سوف لن يكون بعد ذلك أى فرق بين العام والمقدس. كل قدر (تستخدم sir عموما لجميع أوانى الطبخ) في أورشليم ويهوذا سوف تكون قدرا (زك١٤: ٢١). من الممتع أن تلاحظ أن القدور المدرجة (סִיר ولذلك سوف تكرس بوضوح لاستخدام مقدس) وجدت في أورشليم واليهودية للتقديس (١٤: ٢١). ومن الممتع أنه وجدت تلك القدور للتقديس קדשׁ (وهكذا كرّست على ما يبدو للاستخدام المقدّس) وقد وجدت في مواقع الحديد Iron II (للمزيد انظر Gordon, 120-22).

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [ʼagarṭāl] (طاس، طست، #١١٣) ← דּוּד [dûd] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← מַחְתָּה [maḥtâ] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [marḥešet] (وعاء تحميص #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [maśrēt] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [sîr] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [pārûr] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [qallaḥat] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; R. P. Gordon, "Inscribed Pots and Zechariah XIV 20-1," *VT* 42, 1992, 120-23; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament," *PEQ* 71, 1939, 85; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, BASOR, Suppl. Studies, nos. 5-6, 1948, esp. §§ 26 and 63; J. L. Kelso, "Pottery," *IDB* 3, 846-53, esp. 850; C. L. and E. M. Meyers, *Zechariah 9-14*, 1993, 481-82; G. Sauer, "Mandelzweig und Kessel in Jer 1:11ff.," *ZAW*, 78, 1966, 56-61.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

6106	סִירָה

סִירָה [*sîrâ*]، شجيرة شائكة؛ شوكة؛ خطاف (#٦١٠٦).

ع. ق ١. تستخدم العبارة بوضوح لتصف المرقئة الشائكة (a shrub; *Poterium spinosum*, Lw) في سياق حساب الأمم: أدوم (إش٣٤: ١٣)، إسرائيل (هو٢: ٦)، ونينوى (نح ١: ١٠) . في جا ٧: ٦، ضحك الجهال يشابه صوت فرقعة الشوك (סִירָה) تحت القدر.

٢. تستخدم الكلمة أيضًا للصنارة الشائكة (مأخوذة من *Poterium spinosum*) المستخدمة كصنارة سمك لانتقال السجناء بواسطة الأشوريين (عا ٤: ٢).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*m^esûkâ*] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na^aṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*s^eneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣe'^elîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣ^enînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׁ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [1] [*šāmîr* [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:623; Lw, *Die Flora der Juden*, 1928; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 156.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

6107	סָךְ

סָךְ [*sak*]، اسم. عدد، عدد وافي، حشد، حشد (ترد ١.؛ #٦١٠٧)؛ ربما يكون مشتق من > סָכַךְ [*sakak* [2]]، يغطي، يحمي (← #٦١١٥).

ش. أ. ق هذا الأسم مصدق عليه على نحو فقير وأصله غير محدد: الفينيقية *sakak*، عدد، حشد (*DISO*, 160; *CIS*, 1:3; Cooke, 33)؛ المصرية *saki > sk*، محارب، جندي، جنود (حشد من الجنود؟) (Lesko 3:106; Budge 2:639).

ع. ق ١. اسم. العبري סָךְ في مز٤٢: ٤ [٥] يرد مرة واحدة. هذا الشأن معقد بوجود مختلف من الألفاظ المجانسة العبرية، مؤدية إلى تنوع في الروئ. من المحتمل أن يدل اسم. على حشد، حشد بهيج في اللغة العبرية الكتابية، تمامًا مثل استخدامها في العبرية الحديثة.

٢. يبدوا أن السياق يتطلب أن סָךְ تكون فارقة في المعنى "حشد ضخم، ازدحام، حشد". يصف منظم الترانيم أداءه المألوف في الماضي نتزعمه حشد بهيج في مسيرة طقسية إلى الهيكل، لأنها جمع المقاطع الأخيرة السابقة لـ אֲדַדֵּם، أنا أهديتهم، من المحتمل أن يشير اسم. סָךְ إلى مجموعة من المتعبدين. أنه يظهر ليكون المرادف لـ הָמוֹן، حشد بهيج. لقد عالجها NIV على نحو رائع:

لقد تعود أن أذهب مع الحشد (סָךְ)

أتزعم المسيرة إلى بيت الرب،

بصيحات فرح وبالشكر

ضمن الحشد البهيج (הָמוֹן)

٣. بالرغم من أن، الأخرون يجادلون أن סָךְ هي مرادف בֵּית אֱלֹהִים، بيت الرب، ولذلك يصورها كـ "خيمة الاجتماع" (Gesenius, 542; Kraus, 435, 437). يكون اسم. آن ذاك مرتبط لاجذر السامري العمومي סָךְ سومرية *sukku*، حرم مقدس، هيكل؛ وأكد. *sukku* عرب. *sakaka*، يغطى سقف؛ *sukuku*، سقف، مبنى مسطح. يشتق علماء اللغة إذا sak من الجذر المنهجي العبري المتقلب שׂכך/ סכך، الذي له مشتقات كثيرة: סָכַךְ، يغطى؛ מָסָךְ، غطاء؛ מְסָכָה، حجاب؛ מוּסָךְ، بناء مغطى؛ סֹכֵךְ، حجاب واق مغطى؛ שָׂכַךְ، يغطي؛ שֹׂךְ، سقيفة، سرادق. يفشل في توضيح أسلاف الجمع اللاحق في אֲדַדֵּם، أنا تزعمتهم.

٤. النصوص المتنوعة في مز ٤٢: ٤[٥] تربك المرد مرة واحدة סָךְ، حشد، مع الألفاظ المجانسة المشتركة סֹךְ (أجمة، ملجأ): سب. σκηνῆς، خيمة واللغة السريانية *setara*'، حماية، غطاء؛ واللغة العبرية .mss סֹךְ، مخبأ، ملجأ. لذلك يربط البعض סָךְ بالجذر العبرى المتنوع في الهجاء שׂכך/ סכך، والذى لديه مشتقات كثيرة: סָכַךְ ينسج معا؛ סֹךְ، أجمة؛ סֻכָּה، سقيفة منسوجة، خيمة؛ Succoth؛ שָׂכַךְ، ينسج هذا الاشتقاق يؤدي إلى اقتراحات "الكتلة المتناسخة، حشد" (BDB, 697) أو "سقيفة" (Gesenius, 542). يرى المكون סָךְ كمرادف لـ הָמוֹן، حشد، في حين يكون الأخير مرادف لـ בֵּית אֱלֹהִים، بيت الرب.

٥. مازال يربط الأخرون סָךְ بـ שׂוֹךְ جعل حوله الوشيع، يحوط מְסוּכָה؛ اسم. سيخ. يقترح Dahood الفرق الدقيق "حاجز" مشيرا إلى تطويق الهيكل الذي فصل بلاط الوثنيين (Dahood, 257). هذا لا يلائم السياق فهو يخلق عنوان مشكوك فيه للسور المقسم؛ وهو لا يفسر تصنيف الحلاف المتحرك أ.

ب. ت ١. اسم. סָךְ، حشد، لا يظهر في لفائف البحر الميت أو الأدب الرباني. التفسير الرباني مز ٤٢: ٤ [٥] تشتق بالخطأ من اللغة اللفظية المجانسة סָךְ ظل: "عندما اعترضت الأرض في الظل، (Braude, 2:442).

٢. يظهر اسم. סָךְ مجددا في اللغة العبرية الحديثة كـ "حشد، حشد بهيج". تشتمل اللغة العبرية الحديثة على أربع ألفاظ مجانسة متميزة؛ סָךְ بزيت، زيت סָךְ، حشد סַךְ، يغطى، حاجز، ظل סַךְ، مبلغ (من المال)، إجمالى، مقدار (Klein, 445; Segal and Dagut, 377; Sivan and Levenston, 502).

٣. اسم. סָךְ في مز٤٢ لا يجب أن يغلط مع اللفظية المجانسة סַךְ (مقدار)، التي لم تنهض حتى العبرية المشناوية: סַךְ، مقدار، مبلغ، عدد סְכָא، يجمع إجمالى، يجمع، يحشد (Jastrow, 988; Levy, 521) على سبيل المثال، "عدد (סַךְ) الطلاب للمدرس في الصف الابتدائي هو خمسة وعشرون" (Baba Bathra 21a). هذا مرتبط باللغة السريانية *saka*'، اسم. نهاية.

ع. ج مصطلح ع. ج ὄχλο"، حشد (#٤٠٦٣)، توازى סָךְ العبرية، حشد بهيج، عندما تصف الحشد البهيج المصاحب ليسوع في أورشليم خلال الدخول الانتصاري في نوع مشابه التقدم الطقسي الذاهب إلى الهيكل (مت ٢١: ٨، ٤٦).

حشد من البشر، جماعة، غوغاء: ← אֲסַפְסֻף [*'^asap-sup*] (غوغاء، #٦٧١)؛ ← הָמוֹן [*hāmôn*] (ضوضاء، حشد، اهتياج، جلبة، اضطراب، #٢١٦٢)؛ ← הֲמֻלָּה [*h^amullâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، حشد، #٢١٦٧)؛ ← סָךְ [*sāk*] (عدد، جمهور، حشد ضخم، #٦١٠٧)؛ ← עֲצָרָה [*'^aṣārâ*] (اجتماع احتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← קהל [*qhl*] (يجتمع، يدعو للاجتماع، #٧٧٣٥)؛ ← רִגְמָה [*rigmâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، #٨٠٨٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:838-56; *TWOT* 2:623-24; W. G. Braude, *Midrash on the Psalms*, 1959, 2:442; E. A. W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, 1978, 2:639; G. A. Cooke, *A Textbook of North-Semitic Inscriptions*, 33; P. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983, 323; M. Dahood, *Psalms I*, 1966, 257; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 988; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 445; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1978, 435-37; L. H. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, 3:106; J. Leveen, "Textual Problems in the Psalms," *VT* 21, 1971, 48-58; J. Levy, *Wrterbuch über die Talumudim und Midraschim*, 1:521; J. Schreiner, "Verlangen nach Gottes Nhe und Hilfe: Auslegung von Psalm 42/43," *BibLeb* 10, 1969, 254-64; M. Segal and M. B. Dagut, *Hebrew-English Dictionary of Contemporary Israeli Hebrew*, 1985, 377; R. Sivan and E. A. Levenston, *The Megiddo Modern Dictionary*, 1987, 502.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

6108	סֹךְ

סֹךְ [*sok*] أجمة، ملتجأ، سقيفة (#٦١٠٨).

ش. أ. ق من المحتمل أن تكون الكلمة סֹךְ مشتقة من الجذر العبري סכך، يحجب نور، حاجز، غطاء (انظر أيضًا סֻכָּה، سقيفة، سقيفة، أجمة). يشابه الجذر العبري סכך العربي *sakka*، يغلق، يوقف.

ع. ق ١. يقع المصطلح סֹךְ ٥ مرات في العهد القديم بصف من المعانى. حتى كما رسخ الرب סֹךְ في أورشليم (خيمة، NIV؛ سقيفة، NRSV)، لذلك سمع أيضًا أن تدمر مثل حديقة في غزو بابل على يهوذا (مرا ٢: ٦). هنا סֹךְ يهوه تتماثل مع هيكل أورشليم، رمز حضور الرب الدائم مع شعبه.

٢. في مز١٠: ٩ يقال أن الأشرار يفترسون الفقراء مثل أسد منطلق من مخبأه. ومع ذلك، ينشد ناظم الترانيم أغنية ثقة لأن الرب يحمي المنتقمين في סֹךְ (مز٢٧: ٥؛ قا؛ ٧٦: ٢ [٣].

٣. غضب يهوه سوف يأتى ضد يهوذا كشبل ترك عيصة (إر٢٥: ٣٨). المجاز في أسد يمشي بفريسة في تسلل وبعد ذلك ينقض ليفترس هو موضوع الغضب الإلهي في إر٤: ٧؛ ٥: ٦؛ هو ٥: ١٤؛ ١٣: ٧ - ٨. لاهوتيًا، يكون هذا المقطع مذكر حي أن سلطة يهوه تمتد إلى الأمم.

اختفاء: ← חבא [*ḥb'*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ،

يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [ʿlm] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [spn] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يخفي، #٨٥٦١).

ملتجأ: ← חָפַף [ḥāpap] (حاجز، ملتجأ، #٢٩١٠)؛ ← מַחְסֶה [maḥseh] (ملجأ، ماتجأ، #٤٧٢٦)؛ ← מָלוֹן [mālôn] (مسكن، #٤٨٦٩)؛ ← מִסְתּוֹר [mistôr] (ملتجأ، #٥٠٣٩)؛ ← סָכַךְ [sākak¹] (غطاء، ملتجأ، #٦١١٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *TWOT* 2:623-24; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

Andrew E. Hill أندرو إي. هيل

٦١٠٩ סֻכָּה [sukkâ]، خيمة، كوخ ← ٦١١٤، #أ٦١٠٩

6111 סֻכּוֹת

סֻכּוֹת [sukkôt]، عيد خيمة الاجتماع، الترجمة التقليدية، سقيفات أو خيم (مستخدم بواسطة الفولجاتا؛ #أ٦١٠٩)؛ المفرد סֻכָּה [sukkâ]، أجمة، موخ، (#٦١٠٩).

ش. أ. ق دائمًا ما يكون اسم. סֻכּוֹת مرتبط بـ סכך، غطاء (← #٦١١٤؛ *HALAT* 712). هناك اختلاف جدير بالاعتبار في الآراء فيما بين الدارسين عن استخدام סכך، ويجب استعمال الحذر عند استخدام قواميس العهد القديم (*TWAT* 5:839-40). متشابه مع معنى مشابه لـ סכך، مقام ٣، أكادي *sukku* كنيسة صغيرة؛ والعربية *sakka*⁸، كثيف (نمو النبات).

ع. ق ١. استخداماته في العهد القديم يمكن أن تشير סֻכָּה إلى أجمة تستخدم كعرين الأسد (أي ٣٨: ٤٠) أو إلى دار مؤقت مثل الثقيفة (لا٢٣: ٣٤؛ ٤٢-٤٣؛ تث١٦: ١٣، ١٦؛ ٣١: ١٠؛ ٢أخ٨: ١٣؛ عز٣: ٤؛ نح ٨: ١٥ - ١٧؛ زك١٤: ١٦، ١٨، ١٩).

٢. سكوت في التفسيرات المتأخرة: إن تفسير عيد سكوت Succoth هو واحد من أهم المناطق الجدلية في ثقافة العهد القديم، وتوجد الآراء المنفرجة. رأى (١٩٥٣، ١٩٦٣) Mowinckel العيد كمركبة تدينية التي بواسطتها تنتقل بركة الرب إلى الفرد والجماعة. هذا كان بصورة خاصة صحيحا للمهرجان الساقط كما الدراما التدينية وصلها Mowinckel بحكم الرب كملك على العرش، ترمز إلى موكب التابوت خلال احتفالية العهد (٢صم ٦). رفض Weiser الصعود إلى العرش كمركز عيد Succoth واستبدلها بتجديد العهد كتصريح لأفعال الرب. اقتنع Kraus (879) أن عيد بيت المقدس الملكي الذي يحي ذكرى اصطفاء سلالة داود الحاكمة، وليس تجديد للعهد، كان في قلب عيد Succoth. التنظيم الذي وضعه Von Rad يطابق Shechem مثل مسرح لاحتفاليات العهد عن طريق المناداة بالتوراة خلال عيد Succoth.

٣. التطوير المحتمل لعيد سكوت Succoth. (أ) يرتبط عيد Succoth بأحكام بعيد الحصاد (חַג הָאָסִף؛ خر٢٣: ١٦). يدل هذا على العزم لملاحظة نهاية العام الزراعي خلال التساقط، ومن المرجح أنها تبدأ بالقمر الكامل في منتصف الشهر السابع ويدوم يوم واحد (مز ٨١: ٣). كثيرا ما يشار إلى عيد Succoth مثل "عيد/ مهرجان" (חָג، ١مل ٨: ٢، ٦٥؛ ١٢: ٣٢؛ ٢أخ ٥: ٣؛ ٧: ٨؛ نح ٨: ١٤، ١٨؛ حز ٤٥: ٢٥).

(ب) وجدت تفاصيل أكثر في تث ١٦: ١٣ - ١٥، حيث كان المهرجان يسمى عيد Succoth وكان يدوم سبعة أيام. حدث التكريس لهيكل سليمان خلال وقت هذا الاحتفال ولذلك فهو يشير إلى أهمية هذا العيد (١مل٨: ٢، ٦٥ - ٦٦). موقع العيد يكون الآن "في المكان الذي يختاره الرب"، وربما يشير هذا إلى مركز عبادة الإسرائيليين في هيكل أورشليم (تث ١٦:١٥).

(جـ) يصف لا٢٣: ٣٣ - ٤٢ العيد كمناسبة سعيدة؛ المقيمين في البرية مزودين بالتحفيز للإقامة في الخيم/ أسقف (de Vaux, 496). كان هذا العيد آخر عيد مهم في السنة وكان يحتفل به في ١٥ - ٢٢ تشرين (الشهر السابع) بعد حصاد الخريف (Grabbe, 93-94). الأشخاص الذين يشتركون في هذا الاحتفال صنعوا أسقف أو ملتجأ مؤقت من أوراق النبات والأغصان (نح ٨: ١٥). مدة هذا الاحتفال الآن هو ثمانية أيام، وسلسلة متطورة من التضحيات مذكورة في عدد ٢٩: ١٢ - ٣٩. كل يوم لديه أحداثه التدينية. وهذا يعني ترتيب معين للتضحيات (عد٢٩: ١٢ - ٣٨)، وربما أيضًا مراسم سكب الماء (إش١٢: ١-٣) وغناء الشكر (مز ١١٣ - ١١٨) ومزامير المصاعد (مز ١٢٠ - ١٤٣).

٤. التفسير اللاهوتي لعيد سكوت Succoth. يمكن أن يفهم هذا العيد أيضًا ضمن البنية اللاهوتية للمباركة، الابتهاج والحنان للفقراء (McConville, 1984, 110-11). (أ) أنها أكثر من مجرد رسالة تذكير أن الرب يزود احتياجات إسرائيل في كل موسم زراعي. الابتهاج والعرفان بالجميل ملائمين لأن العيد هو أحياء للذكرى وقانون لأفعال الرب خلال الخروج والسنوات في البرية (*TWOT* 2:624).

(ب) يبدو أنه هناك توكيد متزايد على الخطية والتوفيق بين الرب والجنس البشرى بواسطة المعلومات المفصلة حول القرابين في لاويين ٢٣ وعدد ٢٩ (*TWAT* 5:852-53). يكون عيد Succoth مهم لغفران الخطايا ضمن سياق

التكفير التديني بواسطة الاستبدال. لذلك تقع أثر الخطية المرتكبة عن طريق الجنس البشرى على الحيوان القرباني، ويؤسس التوفيق (Otto & Schramm, 82-84).

ب. ت ١. الترجمة السبعينية، يترجم اسم. סֻכָּה ٢٦ مرة مع Skene، خيمة. يشار إلى عيد σκηνή بنصب الخيام (تث ١٦: ١٦، الخ).

٢. الأدب الرباني رسالة *Sukkah* في المشنا تنافس عيد Succoth وتستنتج إنه أيضًا كان يؤخذ بعين الاعتبار أيام "الاجتماع المقدس".

٣. Qumran مازال لا٢٣ وعد ٢٩ يلتصقون بـ (*TWAT* 5:855-56). يبدو أنه كان هناك تفضيل في هيكل Scroll لذبيحة الخطية المقارنة لذبيحة المحرقة الإبتدائية خلال عيد Succoth (Maier, 89).

ع. ج يستخدم أيضًا يو ٧: ٢ σκηνοπηγία لتشير إلى "عيد يهودي". أراد بطرس أن يبني أسقف/ خيام في مر٩: ٥ (مت ١٧: ٤؛ لو ٩: ٣٣)، مشابه لعيد Succoth، ليؤسس موضع لظهور مجد الرب (*EDNT* 3:251).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (ميكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥᵃnukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ʿᵃṣārâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت])؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rōʾš ḥōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rōʾš haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [ḥag šābuʿôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

البيبلوجرافيا

EDNT 3:251-52; *TWAT* 5:838-56; *TWOT* 2:623-24; L. Grabbe, Leviticus, 1993; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 1966; J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, 1978; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 1984; S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953; idem, *The Psalms in Israel's Worship*, 1963; E. Otto & T. Schramm, *Festival and Joy*, 1981; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966; A. Weiser, *The Psalms*, 1962.

Hendrik L. Bosman هيندريك إل . بوسمان

6114 סָכַךְ

סָכַךְ [sakak¹]، قَلْ. غطَّى، وقى، حجب نور هِفْعِيل.؛ غطاء، يحمى، يغلق (#٦١١٤)؛ סַךְ [sak]، اسم. حشد (ترد ١. في ← #٦١٠٧)؛ סֹכֶךְ [sokek]، اسم. غطاء (يرد مرة واحدة ← #٦١١٦)؛ סָכַךְ [sakak²]، قَلْ. ينسج (← #٦١١٥). סָכַךְ [sakak³]، هِفْعِيل.، غطاء، وقاء (#٦١١٤)؛ (/ מְסֻכָּה) (מְסֻכָּה / מְסֻכָּה) (מְסֻכָּה غطاء (#٥٠١٠)؛ סֹךְ [sok]، يغطي، يخفي (← #٦١٠٨)؛ סֻכָּה [sukkâ]، اسم. خيمة، خيمة، سقيفة، ملتجأ (← #٦١٠٩). مشتق محتمل: מָסָךְ [ma-sak]، اسم.، غطاء، ستر، وقاء (#٥٠٠٩).

ش. أ. ق التشابه يتضمن أكد. *sakaku*، يثبت في مكانه (*AHw*, 1010b)؛ عرب. *sakka*، يعوق.

ع. ق ١. סָכַךְ (ترد ١٨ مرة) هي واحدة من قائمة الكلمات العبرية الذي يصف فكرة الغطاء (← כָּסָה، غطاء، # ٤٠٥٩). סָכַךְ تعني يشابك معا أو ينسج (مز ١٣٩: ١٣)، في حين وفق لـ *HALAT*، סכך تعني غطاء، ملتجأ (على سبيل المثال، قض ٣: ٢٤ وقارن عيد Sukkoth). هذا التقسيم الثلاثي لا يكون بلا مشاملة، مثل *TWAT* 5:840، يوضح סָכַךְ، مثل כָּסָה (← #٤٠٥٩). يستخدم بمعنى حرفي لفعل الكتمان. لذلك (פָּרֹכֶת، ← #٧٢٦٧) ليحجب (NIV — סָכַךְ وقاء) تابوت العهد من الرؤية (خر٤٠: ٣، ٢١). أو يستخدم المصطلح بمعنى يلقي ظلا على، مثل أجنحة الشاروبيم التي تظلل كفارة غطاء تابوت العهد (خر٣٧: ٩؛ قا؛ ١مل ٨: ٧ و٢أخ ٢٨: ١٨).

٢. في الأنبياء، تستخدم סָכַךְ في حز ٢٨: ١٤، ١٦، حيث يسمى ملك صور "الكروب المنبسط المظلل" (NIV)، الملاك الحارس، على وفاق مع فكرة الشرق الأدنى القديم للشاروبيم كحراس عرش الملك، قا؛ (Zimmerli, 85, 92-93)، تقع أيضًا فكرة الحماية في نحميا ٢: ٥ [٦] كحجاب واق (حرفيا (الغطاء) موازي مع سور المدينة.

٣. في الكتابات סָכַךְ، قَلْ. تقع بمعنى حرفي (تغطي، قل. تقع بمعنى حرفي (تغطي Behemoth بظل نبات اللوتس، أي٤٠: ٢٢). هِفْعِيل. (أو ربما *HALAT*، סָכַךְ 712, and see *TWAT* 5:840) تستخدم في أي ٣: ٢٣ (سيج حوله). نفس معنى تقاصر أو التقييد، كما في حجز الرب للمياه، تقع في ٣٨: ٨.

٤. لاهوتيًا، الفكرة الرئيسة لحماية الرب تحدث في مز ٩١: ٤، حيث يستخدم منظم الترانيم المجاز القوي الطائر الأم الذي يتحدث عن الرب الذي يغطى (סָכַךְ) بريشه ويبسط حماية أجنحته فوق المستقيم (قا؛ ٥: ١١ [١٢]). في ١٤٠:

٧ [٨]، يظلل الرب (NIV، مجن) رأس الشخص في يوم القتال.

٥. סָכַךְ لديها على الأقل اشتقاقين (so *HALAT*)، كلاهما يحدث مرة واحدة فقط . توجد סֹכֵךְ في نا ٢: ٥ [٦] بمعنى ترس واق، ولكن ليس في نح ٢: ٦ مثل *HALAT* 712. סָךְ (← #٦١٠٧) تحدث في مز٤٢: ٤ [٥]، بمعنى ازدحام أو حشد، مشيرًا إلى المتعبدين المنبثقين إلى بيت الرب. اسم. (following *HALAT* and BDB) מָסָךְ ينتمى إلى الجذر (סכך)، ولكن سواء ،סָכַךְ II, or III، المقصود يكون غير واضح. أحتمالية أن يكون סָכַךְ (← #٦١١٤) مقصودة، ولكن في غياب استنتاج محدد، سوف يعامل اسم. بانفصال. מָסָךְ (مستخدمة ٥ مرات والعشرين) توجد في الأغلب في خروج (المجلد السادس عشر) وعدد (المجلد السادس)، حيث تكون الاشارة إلى الخيمة، على وجه الخصوص إلى الأحجبة التي لائمت الأبواب أو التخوم الرمزية بين منطقة وأخرى. لذلك كان هناك حاجز على بوابة القصر (خر٢٧: ١٦؛ ٣٨: ١٨؛ عدد ٣: ٢٦)، حاجز عند فتحة الخيمة نفسها (خر ٢٦: ٣٦ - ٧؛ ٣٥: ١٥؛ عد ٣: ٢٦). والأهم في كل ذلك، عند مدخل قدس الأقداس (خر٣٥: ١٢؛ ٣٩: ٣٤؛ ٤٠: ٢١؛ عدد ٣: ٣١). وحرفيا الأخير هو حجاب (פָּרֹכֶת، ← #٧٢٦٧) الغطاء (מָסָךְ). هنا كان الحد بين العالم البشري والإلهي، الذي كان يمكن فقط للكاهن الأعلى العبور وذلك في يوم الكفارة. داخل فكرة الحجاب وجد الإسهام اللاهوتي الأكثر أهمية للمصطلح מָסָךְ يرفض الحجاب الاقتراب، ولكن يشير أيضًا للغموض المرعب الذي يقيم فيه الرب ولذلك يدل على الثغرة بين قداسة الرب ودنيوية الجنس البشري.

٦. في ٢صم١٧: ١٩ تشير מָסָךְ إلى شكل ما من الغطاء الذي يغطى البئر لتخبئة يوناثان وشخص آخر. وبعد ذلك نثرت الحبوب فوق البئر لتخفية تمامًا من الرؤية. السحابة التي بسطها الرب كغطاء (مز١٠٥: ٣٩) هي إشارة لحضوره وحماية ضد الشمس، في حين على العكس يكون عمود النار هو الإشارة ومعطى الضوء. لذلك تتخذ حماية الرب بعد مستقل للمتجولين في الصحراء (قا؛ إش٤: ٥؛ חֻפָּה، #٢٩٠٣). يتحدث الرب عن إزالة غطاء أورشليم لكى يستطلعوا على أسرار حماية مدينة داود (إش٢٢: ٨).

٧. סָכַךְ، (so *HALAT*) تقع في قَلْ. في مز١٣٩: ١٩ صفة بُعيل.. في أي ١٠: ١١، كلاهما يصفوا فعل الرب المبدع في رحم الأم ، في ربط (so NIV) العظام والأوتار معًا، موجه منظم الترانيم للهتاف، "أحمدك من أجل أني قد امتزت عجبًا" (مز١٣٩: ١٤ صفة)، وأيوب للاعتراف "منحتنى حياة" لأي١٠: ١٢). نِفْعَل. يجب أن يقرأ في أم ٨: ٢٣، حيث تعلن الحكمة وجودها السيقى الوجود، مشكلة (هامش NIV) من الأبدية، قبل بدء العالم، البديل هو قراءة (so *NIVEC* נָסַךְ، #٥٨٢٠) أو (so) נָסַךְ *HALAT* 664b #٥٨١٩) بمعنى محدود. تقترح *HALAT* حذسيًا أيضًا نِفْعَل. من סָכַךְ في مز٢: ٦. يتحدث ناظم المزامير عن كل من تنصيب الرب ملكا لبيت المقدس (NIV المنصوب تعطي معنى جيد، مفترض أن آية ٧ صفة تتحدثعن قرار) أو عن خلقة (قراءة نِفْعَل. في סָכַךְ) للملك كأبنه (قا؛ آية ٧ ب، أنا اليوم ولدتك، هامش NIV). الإفادة من قراءة الخليقة هي أنها تقطع الأدنى من رؤية الملك كابن الرب المتبنى (as in Dahood, 1:11-12) وتتضمن الحس الأقرب (وصلى) للخالق والمخلوق. عمومًا، بالنسبة إلى סָכַךְ، لاهوت الغطاء يذهب وراء فكرة الرب كحامى ليتضمن أن الرب هو الخالق، لذلك متوافقًا مع دلالة ملكية الخليقة (← בָּרָא، يخلق، يفرق [#١٣٤٣]، وهكذا إعطاء هذا الجذر إسهامه اللاهوتي المميز.

٨. סָכַךְ (تالي *HALAT*) تحدث مرتين في هِفْعِيل. تستخدم العبارة "مغط رجليه" في كل من قض٣: ٢٤ (عجلون، ملك موآب) و١صم ٢٤: ٣ [٤] (شاول) كتعبير لطيف عن "يريح نفسه". يقترح *HALAT* أيضًا القراءة الحدسية (סָכַךְ، قَلْ. في مرا ٣: ٤٣ - ٤٤. هنا الموضح تصويريا هو حس عميق لللاستسلام والأحباط كما اختبرها الكاتب . يرى النواح الرب ملتحف بالغضب (آية ٤٣) وكما في التخف بالسحاب حتى لا تنفذ الملاة (آية ٤٤). أصبح الشعب وسخا وكرها في وسط الشعوب (آية ٤٥). حتى في مراثى إرميا، بعض من الوصف يمكن أن يلائم الاحساس باليأس عند مواجهه الرب الذي حتى الصلاة لايمكن أن تؤثر فيه. الأسهام اللغوى סָכַךְ يقع بمعنى غطاء للإخفاء. ثلاث اشتقاقات موردة بواسطة *HALAT*.

(أ) סֹךְ (#٦١٠٨) يستأنف حس الإخفاء، مشيرًا إلى عرين الأسد (مز١٠: ٩؛ إر٢٥: ٣٨) ولمكان اختباء، مزود بواسطة الرب في يوم الضيق (مز ٢٧: ٥ب NIV؛ وبها مسكن مؤقت في مشهد الموازاه مع منزل الرب، عدد ٥ أ). توازي مز٧٦: ٢ [٣] مرة أخرى סֹךְ مع منزل الرب ولكن يعوزها عنصر الإخفاء.

(ب) تقع מְסֻכָּה مرة واحدة فقط في حز ٢٨: ١٣، حيث يوصف حاكم صور في تألقه الأساسي مزينًا بالجواهر، مثلا كل من زي ملكي أو كهنوتي (so Zimmerli, 92). يقترح الارتباط بعدن (آية ١٣ صفة)، الشاروبيم (أعداد ١٤، ١٦)، زجبل الرب المقدس (عدد ١٤) أن الكاتب من الممكن أنه يرسم تطور مقدس أو أساطير ملكية.

(ج) الاشتقاق الثالث هو סֻכָּה، دائمًا ما تصف كسقيفة أو ملتجأ (סֻכָּה، #٦١٠٩أ).

ب. ت تستخدم سب. تنوع من الكلمات اليونانية (see *TWAT* 5:855)، متضمنة σκιάζω، بمعنى يظلل،

وσκεπάζω، بمعنى سترا وغطاء. سب. تستخدم (τὸ καταπέτασμα، بمعنى حجاب مغطى أو ستر، ولترجمة كل من מָסָךְ و see further ،(פָּרֹכֶת *NIDNTT* 3:794-95).

ع.ج تحمل قيمة الستر الممزق (τὸ καταπέτασμα) في مر١٥: ٣٨ (وتوازى) كل من الأحساس بالإظهار (النقيض لغطاء) والاقتراب (الذي يرفضه الحجاب). تستخدم ἐπισκιάζω اليونانية بمعنى يلقى الظل (مت١٧: ٥؛ لو١: ٣٥) في حين يقع المصطلح σκέπασμα مرة واحدة في ١تيمو ٦: ٨، بمعنى إما ملابس (so NIV) أو وقاء. تذكرى مز٩١: ٤ هو مقارنة يسوع لنفسه بدجاجة أم التي سوف تجمع شعب أورشليم مثل صغارها (مت٢٣: ٣٧؛ لو١٣: ٣٤).

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [*ḥph*] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [*ksh*] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [*lwṭ*] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [*skk* 1] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [*spn*] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [*'lp*] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:838-56; *TWOT* 2:623-24; *AncIsr*, 312-30; B. Childs, *Exodus*, 1974; M. Dahood, *Psalms*, 2, 1968; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, 1978; M. Pope, *Job*, 1965; W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, 1983.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

6115	סָכַךְ

סָכַךְ [*sakak* 2]، قَلْ.، ينسج، ترد ١. في مز١٣٩: ١٣ بُولِيل.، يناسج، يمزج (فقط في أي١٠: ١١؛ #٦١١٥)؛ נָסַךְ [*nasak* 2]، قَلْ.، تلاف (ترد ١. في إش٢٥: ٧) نِفْعَل.، مسحت (ترد ١. في أم ٨: ٢٣؛ #٥٨١٩).

ع. ق סכך ونסך، ينسج (#٥٨١٩) من المحتمل أن يكونوا الساقان لجذر (סך) أصلي. يأخذ شكل فعل واحد مضاعف والآخر نِفْعَل. اسم. وni. اسم فاعل/ مفعول مبني للمجهول يظهر في إش٢٥: ٧: "الغطاء المغطى (נָסָךְ)".

١. مز ١٣٩: ١٣ (قَلْ.) وأي ١٠: ١١ (بُولِيل.) لديهم أشكال مماثلة تقريبا للفعل סָכַךְ في صيغتان أمر مفرد مذكر يقراء بحسب الحاشية مع مقطع لاحق مفرد pronom. مشترك "نسجتنى". هذا واضح من أن هذان الجذران لديها نفس المعنى الأساسى، سواء مستخدمة حرفيا للنسج أو مجازيا للتكوين قبل الولادة ، أو لخلق أتحاد ، تشابك الرغبات، يربط M. Dahood الفعل بمعنى "غطاء" في مز١٣٩: ١٣ (*Psalms* III, AB, 292).

٢. يحدث نِفْعَل. في נָסַךְ مرة واحدة في أم ٨: ٢٣، متحدثًا عن الحكمة التي تستحق أن تكون "مسحت (NIV محدد؛ ملاحظة هامشية، منمطة) منذ الأزل، من البدء، منذ أوائل الأرض".

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* 1] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*ṭwh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* 2] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb* 1] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* 1] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śerād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbṣ*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šetî* 1] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

6116	סֹכֵךְ

סֹכֵךְ [*sokek*]، وقاء (#٦١١٦).

ع. ق يقع اسم. סֹכֵךְ فقط في نا ٢: ٥ [٦] لتدل على غطاء واقى قبالة سور المدينة ليسمح للعساكر لشق السور أثناء كونهم محميين من المدافعين من فوق.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* 3] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*meṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* 2] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣerîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:623-24; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991.

كيث إن. شوفيل Keith N. Schoville

6118 סָכַל

סָכַל [sakal]، نِفْعَل. يتصرف بحماقة بيعِّل، يصنع حماقة، يحبط هِفْعِيل، يفعل حماقة (#٦١١٨)؛ סָכָל [sakal]، اسم، أحمق، مغفل (#٦١١٩)؛ סֶכֶל [sekel]، اسم. مغفل (#٦١٢٠)؛ כְלוּת / סִכְלוּת שׂ [siklût / siklût]، اسم. الحماقة (#٦١٢١ /٨٥٠٨).

ش. أ. ق يتصل الجذر סכל بـعرب. sakela، "مريب، غامض"؛ ومصدق عليه بـأكد. saklu، "ساذج، ممل، أحمق"، وبالسريانية sekla، "أحمق"، sakluta، "حماقة" (HALAT 712-13). وبالنسبة إلى Roth (70)، الصفة أكد. تشير إلى رجل ذو قدرة عقلية قليلة أو بدون.

ع. ق ١. في العهد القديم، يقع الفعل סָכַל ٨ مرات؛ و٤ مرات في نِفْعَل. (١صم١٣: ١٣؛ و٢صم٢٤: ١٠؛ ١أخ٢١: ٨؛ و٢أخ ١٦: ٩)، المجلد الثاني في بيعِّل. (٢صم١٥: ٣١؛ إش٤٤: ٢٥)؛ and 2x in هِفْعِيل. (تك٣١: ٢٨؛ ١صم٢٦: ٢١). تقع الصفة סָכָל مرتين (إر٤: ٢٢؛ ٥: ٢١)؛ المستقبل، סֶכֶל يظهر ٥ مرات، كلهم في جامعة (جا ٢: ؛ ٧: ١٧؛ ١٠: ٢ (المجلد الثاني)، ١٤) وتظهر סֶכֶל مرة واحدة (١٠: ٦)؛ ويحدث اسم. סִכְלוּת الاشتقاقي التجريدي ٧ مرات، كلهم في جامعة (١: ١٧؛ ٢: ٣، ١٢، ١٣؛ ٧: ٢٥؛ ١٠: ١، ١٣). الكلمات שָׂכַל في إش ٤٤: ٢٥ وשִׂכְלוּת في جا١: ١٧ معتقد أنهم أشكال مهجاة بالخطأ أو أشكال أخرى للجذر סכל.

٢. هناك فوارق معينة قابلة للتميز في بيعِّل. هِفْعِيل. واستعمال الفعل نِفْعَل. في ٢صم ١٥: ٣١، يسأل داود الرب أن "يحمق مشورة أخيتوفل" (סכל بيعِّل.). هنا يستخدم סָכַל بالموازاة مع الفعل פָּרַר "يبطل" (آية ٣٤؛ ١٧: ١٤)، والذى يعنى أن يجعل مشورة أخيتوفل باطلة وغير ملائمة (Roth, 72). ومن جديد، في إش ٤٤: ٢٥، تستخدم يبعِّل. שָׂכַל بالموازاة مع פָּרַר لوصف السيد، الرب الخالق، "المبطل" آيات المخادعين ومحمق العرافين (הָלַל)، مرجع الحكماء إلى الوراء ومجهل معرفتهم (שָׂכַל)". حينما تستخدم סָכַל هِفْعِيل.، يتضمن معنى هذا الخطأ الأحمق في الحكم (-Roth, 73 74). يتصرف يعقوب بحماقة (סָכַל) عندما أخطأ في الحكم على كل من عواطف لابان تجاهه وكسر عادة دعوة الوداع (تك ٣١: ٢٨؛ قا؛ شاول، ١ صم ٢٦: ٢١). عندما تستخدم סָכַל نِفْعَل.، فهى تشير إلى السلوك بحماقة عندما لا يضع الشخص ثقتة في الرب (١صم ١٣: ١٣، Roth, 74-77). داود، في اعترافه، أعترف أنه أرتكب شئ أحمق

(סָכַל) بوضع ثقته في جنوده عن طريق عدهم) ٢صم ٢٤: ١٠ = ١أخ ٢١: ٨، قا؛ Asa، ٢أخ ١٦: ٩). يقترح Roth (77) أن סכל نِفْعَل. "كانت (نادرًا) مصطلح تقني ناشط في الدوائر الشمالية النبوية القبنيفية ليطابق ضعف الممسوح بالزيت من الرب ليعتمد على يهوه وحده في الشئون العسكرية والسياسة".

٣. الظهورين الوحيدين للصفة סָכָל موجودة في إرميا. تستخدم סָכָל وأֱוִיל بالتوازي: "شعبى أحمق (אֱוִיל).... هم بنون جاهلون (סְכָלִים) وهم غير فاهمين. هم حكماء في عمل الشر؛ ولعمل الصالح ما يفهمون" (إر ٤: ٢٢). مماثلًا، في ٥: ٢١، تستخدم סָכָל بالموازاة مع אֵין לֵב، أحمق (حرفيًا، بلا قلب)، ليصف الجهل الروحى والصمم مرتبطا بالوثنية والعصيان (٥: ١٩، ٢٣).

٤. في الجامعة، סֶכֶל، المرادف لـ כְּסִיל (جا١٠: ٢ - ٣، ١٢ - ١٤؛ ١٤؛ قا٢: ١٢ - ١٦)، الأحمق (١٠: ٣)، فهو كثير الكلام (١٠: ١٤). لا يمكن أن يخفى الجاهل قصورة، حيث أنها تكشف نفسها بتعذر في الأماكن العامة (١٠: ٣؛ قا؛ (Murphy, *Ecclesiastes*, 1992, 101). عندما ينصب الجاهل skel، في مركز عالى ويجلس الأغنياء في أماكن رخيصة، فأنها علامة أنهيار المجتمع (١٠: ٦؛ قا؛ Whybray, *Ecclesiastes*, 1989, 152). في حين يكون الإسم סֶכֶל هو المضاد لـ חָכָם، حكيم (٢: ١٩؛ ١٠: ٢ - ٣؛ قا؛ ٧: ١٦ - ١٧)، סִכְלוּת هي المقابل لـ חָכְמָה، الحكمة (١: ١٧؛ ٢: ٣، ١٢، ١٣؛ ٧: ٢٥؛ ١٠: ١؛ قا؛ ١٠: ١٣). تتفوق الحكمة סִכְלוּת كما يتفوق النور على الظلام (٢: ١٣). סִכְלוּת مقربة لـ הוֹלֵלוֹת، الحماقة القصوى؛ ويظهر كثيرا ككلمة مزدوجة (١: ١٧؛ ٢: ١٢؛ ٧: ٢٥؛ ١٠: ١٣). في ٧: ١٧، ٢٥ معنى סָכָל وסִכְלוּת تقترب من רֶשַׁע، الشر.

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← ¹ אֱוִיל [ʾewil¹] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [bʿr ⁴] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll ³] (يشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl ¹] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl ²] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth ¹] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [šgʿ] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

إحباط: ← מַגְעֶרֶת [migʿeret] (غضب رهيب، إحباط، #٤٤٨٦)، ← סָכַל [sākal]؛ (يتصرف بحماقة، يصنع بحماقة، يحبط، #٦١١٨)، ← סָלַף [sālap]؛ (يحبط، يقلب، يجدل، يضلل، #٦١٥٦)؛ ← פָּרַר [prr]؛ (يكسر،

يضعف، يحبط يحبط، #٧٢٩٦).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בִּין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يكون حكيماً، يصبح حكيماً، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← ידע [ydʿ ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩)؛ ← יסר [ysr ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩)؛ ← עָקְבָּה [ʿoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧)؛ ← ערם [ʿrm ²] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصاً بارع، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصاً حكيماً، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

IDB 2:303-4; *ISBE* 2:331; *THAT* 2:824; *TWOT* 2:624-25; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972; W. M. W. Roth, "A Study of the Classical Hebrew Verb SKL," *VT* 18, 1968, 69-78.

تشو وي بان Chou-Wee Pan

٦١١٩ סָכָל [sakal]، أحمق، مغفل، ← #٦١١٨

٦١٢٠ סֶכֶל [sekel]، مغفل، ← #٦١١٨

٦١٢١ סִכְלוּת [siklût]، سخافة، ← #٦١١٨

٦١٢٢ סָכַן [sakan ¹]، يكون مستخدم، ← #٦١٢٥

6125 סכן

סֹכֵן [soken]، المشرف، يهتم (#٦١٢٥)؛ < סָכַן [sakan¹] مشتق من، قَلْ. يكون مستخدم، خدمة نِفْعَل.؛ يتعرض للخطر هِفْعِيل. يصبح معتاد (#٦١٢٢).

ع. ق ١. المصطلح סֹכֵן (#٦١٢٥) يأتي من لـ الجذر סכן (#٦١٢٢)، بمعنى يكون مستخدم، خدمة (قا؛ סָכַן، #٦١٢٤) وفي نِفْعَل. في جا ١٠: ٩ (يتعرض لخطر). تظهر סָכַן ٩ مرات وبالأكثر في أيوب، حيث يعنى فائدة أو نفع (أي٥١: ٣؛ ٢٢: ٢؛ ٤٣: ٩؛ ٣٥: ٣) يستخدم هِفْعِيل. في أي ٢٢: ٢١، حيث قدم NIV الاستسلام. لاستخدام مزدوج للفعل بالأشارة إلى أتان بلعام (تكون NIV في البنية) ومز ١٣٩: ٣ (رفيق NIV).

٢. يحمل الجزء סֹכֵן (المستخدم ٣ مرات) في المقام الأول معنى المدير أو المشرف (لذلك أيضًا في أوغا. skn bt melek، مشرف بلاط الملك)، كما في إش ٢٢: ١٥. أيضًا، في محال علم الدلالات والألفاظ للمربية סֹכֵן

يصف عناية أبيشيج لداود الكهل (١مل١: ٢، ٤). أداء KJV كـ "حاضنة" هي أغنى بكثير من خدمة NIV (آية ٢) والاهتمام (آية ٤).

قادة: ← אָדוֹן [ʾādôn] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [ʾallûp ²] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [ʾāṣîl ²] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר ¹ [ḥōr¹] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [mapteāḥ] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [nāśîʾ ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [seren²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [ʿat-tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [înqāṣ] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [rab ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ ¹ [šôaʿ ¹] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

دبليو. آر. دوميريس W. R. Domeris

6126 סָכַר

סָכַר [sakar ¹]، نِفْعَل. يُسدّ بيعِّل؛ يسكت (#٦١٢٦).

ع. ق ١. من الممكن أن يرتبط الجذر بـ סָגַר، يسد (#٦٠٣٧)، من خلال التبادل الصحيح (-Waltke O'Connor, *IBHS*, 94). أنه مرتبط عن كتب بـأكد. sekeru، مستخدمة كثيرًا لسد مصادر المياه (AHw, 1035). هناك تشابه في الإبيغرالفيا العربية الجنوبية، الآرامية وأوغا. (*UT*, 449 #١٧٣٨).

٢. إنه مستخدم بتنوع لسد الأفواه (مز٦٣: ١١ [١٢]) أو ينابيع العمق (تك ٨: ٢ || مع כָּלָא).

إغلاق، إقفال: ← אטם [ʾṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [ʾṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨)، ← גוף [gwp ¹] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩)، ← טחח [ṭḥḥ] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [nʿl ¹] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥)، ← סגר [sgr ¹] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧)، ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [ʿṣh ¹] (يقفل، #٦٧٨١)، ← עצם [ʿṣm ²] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר ¹ [ṣrr ¹] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ ¹] (ينسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠)، ← שׁעע [šʿʿ ¹] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي. آرنولد Bill T. Arnold

6127 סָכַר

סָכַר [sakar [2]]، بيِعِّلْ. يسلم (يعطى) (ترد ١. في إش١٩:٤، #٦١٢٧).

ش. أ. ق الارامية القديمة *skr*، يسلم، يسلم.

ع. ق منذ وصفت سب.، الترجومة وPeshitta هذه العبارة "سوف أسلم"، الحد الدارسين هذا الجذر الفعلى يقف متميزاً عن סכר اقترح Rowlands (196) أن סָכַר مختلفة لهجياً عن סָגַר، يسد، يغلق (cf. Wildberger, *Jesaja*, 700).

كما مع هذه العبارة الاصطلاحية المشتركة، נָתַן בְּיַד، المرد مرة واحدة ينتسب إلى بنية متشابهة، סָכַר בְּיַד تصف اعتزام يهوه الحاكم لسبب المصريين.

هبة: ← אָהַב [ʼāhab] (هبات المحبَّةِ، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٠) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

E. Rowlands, "The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah," *VT* 9, 1959, 178-91; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

6128 סָכַר

סָכַר [sakar [3]]، مقايضة، رشوة (ترد ١. في عز٥:٤، # ٦١٢٨) الفعل هو شكل بديل لـ שָׂכַר، يقايض، يرشو. (← #٨٥٠٩).

ع. ق كانت المكافأة المدفوعة بواسطة الأعداء العائدين من المنفى لاعاقتهم من إعادة بناء الهيكل مقصودة لاحباطهم، ومن هنا، يمكن أن ترى كشكل من الرشوة: "واستأجروا (סָכַר) ضددهم مشيرين ليبطلوا مشورتهم كل أيام كورش ملك فارس وحتى ملك داريوس ملك فارس" (٥: ٤).

مشابها، الكلمة מַתָּנָה (مشتقة من < נָתַן) لها معنى معادل لهجة. وبالرغم من ذلك، كثيراً ما تستخدم هدية لتشمل بالرشوة التأثير. يكون رفقة علامة على الصلاح، "المولع بالكسب (בּוֹצֵעַ בָּצַע) يكدر بيته والكارة الهدايا (מַתָּנֹת) يعيش" (أم ١٥:٢٧).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [beṣa'] (قطعة مِنْ شيء ما، ربح، رشوة، #١٢٩٩) ← כֹּפֶר [kōper [4]] (رشوة #٤١١١) ← סכר [skr [3]] (يساوم #٦١٢٨) ← שחד [šḥd] (يعطى هدية، #٨٨١٠) שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (هدية #٨٩٨٨).

هبة: ← אָהַב [ʼāhab] (هبات المحبَّةِ، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٠) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

جي. كلنتن مكان *J. Clinton McCann*

6131 סָלָא

סָלָא [sala']، مدفوع (بالذهب) وموزون (مقابل الذهب) (#٦١٣١)، סָלָה = סָלָא مدفوع (بالذهب) ومرجع (نحو الذهب) (#٦١٣٧).

ش. أ. ق لم يوجد التشابهات في العربية وع. ج. ق (see *HALAT* 714; Müller, 312) ربما يكون סַל سلة، التي تستخدم كمقياس في تجارة المقايضة (Geller, 181, n. 23).

ع. ق ١. تستخدم סָלָא كاسع فاعل/ مفعول بُعِّلْ. في مرا ٤: ٢ في وصف القيمة، بناء بيت المقدس الكرام ("المزونون بالذهب" وهذا يعنى "يساوى أوزانهم ذهب" NIV) بتدمير أورشليم ، كانوا يعتبروا كأباريق خزفية (مرا ٤:٢) كل هذا ربما يشير إلى الحقيقة ان بيت المقدس بالنسبة إلى يهوه هو المليل جمال (إش٦٢:٣) وشعبها كحجارة التاج (زك ٩:١٦).

٢. الحكمة الغير مقدرة بثمن مشار إليها بحقيقة أنها لا يمكن أن (סָלָה) توزن أو تشترى بذهب خالص (أي١٦:١٩).

دفعةُ، إيجارُ، مردودُ، أجورُ: ← אֲגוֹרָה [ʼagôrâ] (دفعة، مكافأة، #١٠٢)؛ ← אֶשְׁכָּר [ʼeškār] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← מְחִיר [mᵉḥîr[1]] (كلفة، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← סלא [sl'] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣١)؛ ← סלה [slh [2]] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣٧)؛ ← פְּעֻלָּה [pᵉ'ullâ] (أجور، عقاب، مردود، دفعة، #٧١٩٠)؛ ← רצה [rṣh [2]] (يَدْفعُ لأجل، يصنع حسنة، يَضِعُ الأمور في نصابها، #٨٣٥٥)؛ ← שׂכר [śkr] (تأجير، #٨٥٠٩)؛ ← שׁלם [šlm] (يُعيدُ دفع، مردودَ، إعادة جزيةِ، يصنع سلاماً، #٨٩٦٦)؛ ← **عقوبة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

S. A. Geller, "'Where Is Wisdom?': A Literary Study of Job 28 in Its Settings," in J. Neusner, B. A. Levine, E. S. Frerichs, eds., *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, 1987, 181, n. 23; W. W. Müller, "Altsüdarabische Beitrӧge zum Hebrӧischen Lexikon," *ZAW* 75, 1963, 304-16, esp. 312.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

6134 סָלַד

סָלַד [salad]، بيِعِّلْ. ينطلق، من السعادة (ترد ١. #٦١٣٤).

ع. ق أن أي ٦:١٠ هو سطر صعب من الممكن ان يؤكد ايوب ان الرب سوف ييجيب توسله ، فسوف يقفز بالفرحة بالرغم من الالم المفرط .هذه هي القراءة الاكثر تكراراً لهذا السطر من ناحية اخرى ، من الممكن ان يعنى هذا الفعل "يثب" ((Job 1-20, WBC, 1989, 156, 159 clines، هكذا يترجم هذا السطر، "حتى بينما ارتد في ألم قاس القراءة الاخيرة تتوافق على أحسن وجه مع هذا السياق.

يقفز، يثب، يطفر: ← גלשׁ [glš] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דוץ [dwṣ] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דלג [dlg] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זנק [znq [1]] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נתר [ntr [2]] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סלד [sld] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פושׁ [pwš [1]] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פזז [pzz [2]] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רקד [rqd] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שׁקק [šqq [1]] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

6136 סָלָה

סָלָה [salâ [1]]، قَلْ. إحتقر، بيِعِّلْ.، ينبذ، يعامل كالحقير (#٦١٣٦).

ش. أ. ق تشهد أكد. على معنى المشابه ,salû (salû' *CAD*, 17:272-73;) (sala'u، يطرح، يلقى بعيدًا (*AHw* 1015a, 1152 قا؛ الارامية / السريانية *'sᵉla*، يحتقر، ينبذ.

ع. ق أن يهوه هو موضوع الظهوريين للفعل في qere يقال أنه كل الضالين عن فرائضه (مز ١١٩:١١٨)، وكذلك، الذي يفسخ العهد معه يرثي إرميا، متحدثاً عن أورشليم، أن يهوه تجاهل (סָלָה بِيعِّلْ.) كل محاربين يهوذا واحضر الغرباء ليحدثوا الدمار (مرا ١٥:١) يقترح (Lamentations, 12-13) الجذر סלל (← #٦١٤٨).

رفض، إباء، عار، خزى ← גדף [gdp] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← זנח [znh [2]] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [m'n] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [m's [1]] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [n'ṣ] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير إحترام، #٥٥٤٠) ← נאר [n'r] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٥٤٥) ← סלה [slh [1]] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:625; D. Hillers, *Lamentations*, AB, 1972, 12-13.

يوجين إتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

٦١٣٧ סָלָה [salâ [2]]، مدفوع، ← #٦١٣١.

6141 סִלּוֹן

סִלּוֹן [sillôn]، شوكة، صيغة الجمع סַלּוֹנִים ، . (#٦١٤١).

ش. أ. ق Judaeo- اللغة الآرامية סִלְוָא، عرب. *'sulla*

ع. ق إنها نبته شائكة صحراوية تنمو بارتفاع متر واحد. فهي تبرز زهرة قرنفلية ضخمة ينهار الزرع الناضج بواسطة الصحراء (حز٦:٢، ٢٤:٤) يقترح zohary أن اسم. المناسب صلة، زوجة لامك (تك ٤:٢٣)، يمكن أن يكون مشتق من هذه النبتة.

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [ʼāṭād [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber [2]] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dar-dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [ḥôaḥ [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mᵉsûkâ] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [na'aṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [sᵉneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [ṣe'ᵉlîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣᵉnînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׁ [qimmôš] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [1] [šāmîr [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

Irene and Walter Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:816; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 166.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

6142 סָלַח

סָלַח [*salah*]، قَلْ. يَصْبُرْ، غفر، صفع (المجلد الثالث والثلاثون)؛ نِفْعَل، معفى عنه، مغفور (المجلد الثالث عشر) (#٦١٤٢)؛ اسم. סַלָּח [*sallah*] مستعد للغفران (ترد ١. في مز٨٦:٥، #٦١٤٣)؛ סְלִיחָה [*selîhâ*]، مغفرة، صفح (#٦١٤٥).

ش. أ. ق في أكد. الفعل (*AHw*, 1013) ،*salahu* يظهر في النصوص الغير دينية (*TWAT* 5:860)، ينقل المعنى رذاذ (ماء، زيت، دموع، بول) في نص أكادي طقسي يصل بهجة العام الجديد برزاز مياه Epuhrates gTigris يتوافق مع طقوس تطهير (*kuppuru*) الهيكل (*ANET*, 333) الذي كان مقدراً لتفادى وتدمير الشر المهدد (Janowski, 55) في *Ludlul bel Nemeqi* "المصطلح لقد رششت بماء الطهارة" موازية "لقد حررت من قيدى (دين أو المديونية)"، وأيضًا موازية لـ"لقد اعطيت الرخاء" (اسطر ٨٨:٧٩) فيما يتصل بذلك التلميح لبعض اشكال الكفارة المنجزة عند (Lambert, 61) Esagila استخدام هذا الايتمولوجيا ليحدد المعنى الاصلى للجذر، סלח.

تظهر الكلمة أيضًا في نص طقسى أوغاريتي (*KTU* 1.46) بسبب حالته الشطوية ، المعنى الدقيق للمصطلح *slh nps* لا يمكن أن يكون متحقق منه بالرغم من محاولات Gordon لترجمتها لـ"مغفرة (للروح)" (*Ugaritic Lit-erature*, 133) أو، بالبديل، بالفعل ينثر (*UT*, 1757).

ع. ق إذا اخذنا بعين الاعتبار الأهمية اللاهوتية الأساسية والظهور المتكرر، الذي يخاطبه، تستخدم סָלַח في أدب العهد القديم، وبعد ذلك في المقام الاول للسياق التديني، في كل المراحل، بالرغم من ان الرب فاعل الفعل واشكاله المشتقة (*TWAT* 5:861) إذن، معنى סָלַח هو فعل غفران بواسطة الرب وحده.

مغفرة الرب للخطايا اسابية للاخلاص الكتابى كملخص في "Apostles' Creed" بالرغم من ان العهد القديم لا يحتوى على عرض منظم للغفران الإلهي لا شئ قيل عن الرب هو مهم مثل انه يغفر الخطايا (Koch, 224) ويكون البشر في حاجة متواصلة لغفرانه (von Rad, 348) تتضمن الغفران في العهد القديم على إزالة الخطية واستعادة المشاركة بين الرب والبشرية (*TOT* 2:455) أنه يعتمد وحده على محبة الرب، ورحمته وحنوه نحو الخاطئ (C. Westermann, 125) وعلى استعداده لبدء عملية التصالح والتكفير وهذا يتطلب وعادة ما يذهب يدا بيد مع الاعتراف بالخطية، التوبة، العودة والتجديد مع ظل فإنه يظل مرتبط عن كثب مع التدين والممارسات القربانية، في الواقع أنها تشمل كل مناطق الحياة للفرد وللجماعة أنها تستلزم بطلان الانم، تحرير الالتزامات، والتخفيض أو التخلي عن العقاب (*TOT* 2:453) بالنسبة إلى (*CBQ*, 327 Sakenfeld) يفهم الغفران أساسياً كالوقاية من ميثاق الجماعة ويكون هكذا متضمناً في فكرة خلاص الرب الشاملة (McKeating, 69) أن الغفران غير مقيد على وجه الحصر للمباركات الروحية ، بل مستخدم أيضًا بالاتصال مع أحيا المباركات الارضية مثل الصحة، الاحترام، الاطفال، الخ. يحتوى العهد القديم على كلمات ومصطلحات كثيرة تدل على الغفران، ومن ضمنهم ס:לח الأول والرئيسى، عادة "ἵλεο" في ترجمة التوراة السبعونية (*TDNT* 3:300).

١. סָלַח في السياق التديني يؤكد (226) Koch بصحة أن الاوضاع الهامة في الحياة لسياق تدينى متنوع، حيث تظل وظائف الكلمة تقريبًا مستحيلة أن تحدد. تظهر الكلمة סָלַח أكثر انتظاماً بالارتباط بالقواعد المعروفة في لاويين وعدد (*THAT* 2:153)، التي كانت متأصلة بثبات، وتنبثق منها، في الثقة بغفران الرب.

تدل الصيغة المسماة כִּפֶּר ... וְנִסְלַח على غفران الرب اللاحق، وكعنصر أساسى، للطقس التفكيرى المنجز بواسطة الكهنة الوسطاء بالنيابة عن الفرد أو الجماعة لاخطارهم القترفة بغير تعمد (لا ٤:٢٠، ٢٦، ٣١، ٣٥، ٥:١٠، ١٣، ١٦، ١٨، ٦:٧، [٢٦:٥]، ١٩:٢٢، وعد ١٥:٢٥-٢٨) أو حتى بدون وسطاء الكهنة (عد ١٤:٢٠، قا؛ ٣٠:٥ [٦]، ٨ [٩]، ١٢ [١٣] ٢أخ ٧:١٤). بينما لم يذكر الرب *expressis verbis* في الصيغة مثل الموضوع المتضمن (نِفْعَل.סָלַח) إنه واضح إنه لا أحد آخر غير الرب يمنح الغفران .علاوة على ذللك لا يحرر المجر د لقربان ذبيحة الخطايا والآثام ويضمن المغفرة والطقس الكهنوتي يؤدي إلى الاعتراف بالرب أولا كالغافر الرؤوف (الغير مقصود) للخطايا، وأن ذاك فقط إلى إعلان الحقيقى عن طريق الكاهن أن الخاطئ وقد صفح عنه وبالتالى حرر من اثمة (Janowski, 254) يعتمد الطقس كليا عن رغبة الرب للغفران ولا تدار مكانيكيا (*TOT* 2:443) لدى التفكير القربانى تحديدات واضحة (١صم ١٤:٣)، وبخاصة إذا كانت الاساءة واحدة من عصيان (נָאַץ) الرب (Sakenfeld, 321) كما هو الحال في عدد ١٤ (قا؛ الأعداد ١١، ٢٣) إنها واضحة بلتساوى أن الطقس الملازم يتطلب يتطلب الاعتراف بالإثم (مز ٣٢: ٣-٥) والذى يؤكد

أسلوبه الشخصى (Vriezen, *RGG* 6:508).

الطقوس الدينية ملاحظة الاتزمات المفيدة لنزور النساء (عد٣٠: ٣-١٦ [٤-١٧]) تشتمل على وعد يهوه لتحرير السيدة من اليزمها في الواقعة أنه يحررها أبواها أو زوجها من فعل هذا بدون طلب الزامية أو توسط عن طريق الكاهن. لذلك تجسد סָלַח معنى يحرر من الالتزام. يجادل (208) Khler أن סָלַח في هذا الشاهد الخصوصى تغنى "يَصْبُرْ".

تتصل الترانيم والصلوات عن كثب بالتدين، والتى تشمل صلاة الشكر والالتماسات لغفران الرب على التوالي في مز ١٠٣، والأسباب لهذا النشيد الفردي (صلاة الشكر هم: أن الرب) يغفر(סָלַח) كل ذنوبي ويشفي (רָפָא [#٨٣٢٤]) كل أمراض وهو يفدى (גָּאַל) حياتى من الحفرة ويكللني (עָטַר) بالرحمة والرئفة (أعداد ٣-٤) تكشف العلاقة القوية بين المغفرة والشفاء (التمام، افتدي من الموت المهدد) عن حافز الرب للمغفرة، أي ليعدد للكائنات البشرية المبعدين الصحبة والمشاركة معه (-Ha sel, 202) تحرس فقط مغفرة الرب من الموت والدمار (Gunneweg, 12) تتضمن مغفرة الرب الامل لخائفي الرب الذين ينتظرون الرب باستمرار (Kraus, 872) إن كنت تراقب الآثام يارب، ياسيد فمن يقف؟ الآن عندك المغفرة (סְלִיחָה) لكي يخاف منك (مز ١٣٠: ٣-٤) الدافع الحقيقي لمغفرة الرب توجد في ملامح كينونته: "لأنك أنت يارب صالح (סַלָּח) وغفور (טוֹב) وكثير الرحمة (חֶסֶד) لكل الداعين اليك" (مز٨٦: ٥) يحاكي هذا صيغة التمجيد التدينى القديمة: "الرب، إله رحيم (רַחוּם) ورؤوف (חַנּוּן) بطئ الغضب، كثير الإحسان والوفاء (חֶסֶדוֶאֱמֶת) حافظ الإحسان (חֶסֶד) إلى ألوف، غافر (נֹשֵׂא) للاثم والمعصية والخطية" ومن أجل هذا طلب موسى المغفرة والامتياز الملائم للحياة مثل الشعب المسترفى (خر٣٤: ٦-٩) في كل هذه التراتيل والصلوات تختبر مغفرة الرب في فعل الرحمة والشفقة (قا؛ دا ٩:٩) "الرب رحوم وغفور" الذي يمنح الأمل والثقة.

فلسفة استمتع بيومك الحاضر للحياة التي لا توجد في قاعدة العفو الالهى هي حياة ادنى التعذيب (إش ٢٢:١٤) والموت (٢٧-٩:١١)

(Janowski, 117, 250) أنه مهم لاهوتياً لادراك أن مفهوم مغفرة الرب يمنح أي اتجاهات حتمية في دين الاسرائليين، وعلى وجه الخصوص، الرؤية أن الحزن يشتق أوتوماتيكياً من فعل الخطأ.

تحتوى صلاة الهيكل التكريسية (١مل ٨:١٤-٦٦ = ٢أخ ٦: ٣-٤٢) على خمس مطالب لمغفرة الرب لشعبه لانهم يجدون أنفسهم في مأزق متنوعة المنتجة عن آثامهم. حالة أساسية لمغفرة الرب هي التوبة (يعقوب، ٢٨٩) يتضمن الاعتراف بالاثم، التكفير، العودة إلى الرب الذي يسكن في الهيكل. تستلزم المغفرة وفقا لذلك إزالة الآثام (قا؛ مز ٢٥- ١١: ١٨) كرة العقاب واستعادة الشعب بواسطة فعل ابتدائي (دا ٩:١٩) الصلوات في أو تجاه الهيكل حيث يوجد فيه اسم الرب. تكون مذكرة بأهمية التدين كوضع أعظم لمغفرة الرب (Vriezen, RGG 6:510) أنه بسبب اسم الرب الذي يمكن للخطاة التوسل إليه باتضاع والرجاء لمغفرته (عد ١٤:١٩؛ مز ٢٥:١١) واستعادته (حرفيًا "الشفاء") للأرض عن طريق إبقائه متحرراً من كل انواع النكبات والكوارث الطبيعية (٢أخ ٧:١٤). هذا الأرتباط القريب بين حنو الرب و ارادته ليغفر هي ظاهرة أيضًا في الأدب القمراني (*THAT* 2:155).

٢. *slh* في سياق أخر. تحدث الكلمة ס:לח مرتين في الأدب النبوي، في الأغلب في كتاب إرميا. في عا ٧:٢ صلاة النبي للتوسط بالنيابة عن يعقوب ترشد الرب ليلين ويؤجل حكمة الوشيك ويتعلق هنا ס:לח فعلا بمنع العقاب، وليس بالعفو عن الخطايا. إر ٥:١ أيضًا يلمح إلى وضع مشابه. أن الرب متلهف للعفو عن خطايا أورشليم ويتفادى الحكمة، بشرط أن النبي "يمكن أن يجد شخص واحد يتعامل بصدق ويبحث عن الصدق" وهذا يعني الشخص الذي سوف يبتعد حقا على طرقه الشريرة (٣٦:٣،٧). يوضح إرميا أن المغفرة ميست ممنوحة من غير شروط ورخيصة وفقا لاعتقاد أورشليم أن الرب سوف لن يترك أن الشعب اليهودي لا مبال بما فعله شعبه، لا يمكن أن تتجاهل عواقب الخطة؛ لا تمنع المغفرة العقاب بالضرورة (قا؛ عد ١٤:١٩) أو تعفي أحد من الألتزام باطاعة الرب. يجادل Von Rad (*OTT* 2:211) أنه كان وشيك نهاية مهنته أن إرميا تخيل عهد جديد تمامًا حيث تمنع المغفرة من البدء: "لأني أصفح عن أنهم ولا أذكر حطيتهم بعد" (إر ٣١:٣٤). هذا الفائدة مغفرتة الغير مشروطة لكل آثامهم أن الرب سوف يعيد بناء يهوذا وإسرائيل (٣٣: ٨)، بذلك تشكيل جماعة الايمان بالأخرويات للمخلصين (٢٠:٥٠;see (Levin, 135; Gunneweg, 12).

بالنسبة إلى (*THAT* 2:158) Stamm يستخدم المصطلح بخلفية قضائية تدينية، מְחָהפֶּשַׁע، يدمر الخطيئة، بالأحرى من סָלַח ليدل على المغفرة في إش ٤٣:٢٥:٤٤:٢٢. يشمل إش ٥٥:٧، مع ذلك، على كل المظاهر المرافقة للمغفرة: يذهب إلى (דָּרַשׁ) الرب، يتخلى عن (עָזַב) الطريق الشريرة، (שׁוּב) إلى الرب بالاعتقاد المتوقع والثالث أنه سوف يظهر رحمته (רָחַם) وسوف يكون مستعد للغفران (סָלַח). في مثل هذه الحالات تكون مغفرة الرب معترف بهاء "الفعل الرئيسى للعون من دون كل الصالحين الذين فقدوا قيمتهم" (-Ei

.(chrodt, *TOT* 2:458

تستخدم סָלַח بضئالة في الأدب القصص للعهد القديم. إلى جانب الصلوات المذكورة قبل والشئون التدينية المعينة، تظهر סָלַח فقط في ٢مل ٥:١٨، عندما طلب نعمان غفران الرب فيما يتعلق بطقس تدينى دخيل الذي يجب أن ينجز. بالرغم في أن اليشع لم يلفظ على نحو واضح عن مغفرة الرب، غادر نعمان على أمل أن الرب سوف يظهر الرب صبره.

في بعض الشواهد (تث ٢٩:٢٠ [١٩]؛ ٢مل ٢٤: ٤) يقال أن الرب يرفض أن يمنع المغفرة، على سبيل المثال، بسبب غضبه تجاه خطايا منسى الذي ملأ أورشليم بدماء بريئة. هناك موقف مشابه مصور في إر ٥:٧ ومرا ٣:٤٢ "نحن أذنبنا وعصينا وأنت لم تغفر" الاستمرار في الذهاب طريق شخص ما الخاص (تث ٢٩:٢٠ [١٩]؛ قا؛ عد ١٥: ٣٠) يجلب حنق الرب. بدون التوبة، تكون المغفرة في خطر أن يصبح غير فعال (Jacob, 289). مغفرة الرب لا يمكن أن تؤخذ كمنح؛ لايمكن أن تحدث أبدا عن طريق القرابين فحسب، ولكنها تتطلب إدراك واعتراف للخطية، التوبة، والاستغاثة بالرب (Vriezen, RGG 6:508). إذا غفر الرب أثم أي شخص، يجب أن يظهر إدراك هذه المغفرة بنفسه عن طريق الرغبة في إسعاد الرب وليحيا بإخلاص ضمن جماعة متفقة (McKeating, 74).

٣. المغفرة (סָלַח) في منظور خاص بتمادى الزمن. بسبب عدم وجود فكرة متسقة للمغفرة في العهد القديم، Koch (266) يحذر من سهولة أكثر مما ينبغى للمطابقة بين مفهوم العهد الجديد للمغفرة ولنظيره المسيحى. من الممكن أن يكون المفهوم منبثق في الأصل من بعض الطقوس الدينية (قا؛ סָלַח ككلمة سامية عامة تعنى "ينثر") وكانت مرفقة لبعض الممارسات الدينية التي تضمنت الصلوات الشفاعية، طقوس قربانية وتكفيرية، ومراسم تطهير، في أماكن وأوقات خاصة. ولكن لم يكن هناك أي تطور للعقيدة المنظومة للمغفرة في أوقات القبنفيى. خلال exilic وأوقات البعدينفيى، نالت قدرة الرب للاستعداد ليغفر أبعاد جديدة في ما يتعلق بالممارسات الدينية والأخلاص المحبوب. ربما يعلل هذا حقيقة أن كلمة סָלַח تحدث تقريبا على وجه الحصر في أدب exilic والبعد ينفي (Levin, 134). علاوة على ذلك. كانت الفكرة الرئيسية للمغفرة الغير مشروطة واضحة أولا بواسطة الوعد بالعهد الجديد (إر٣١: ٣٤)، الذي بواسطته سوف يبطل الرب ويزيل كل آثام إسرائيل ويهوذا، لايمكن أن يتذكرها مرة أخرى (*TWAT* 5:863). يرى وعد الرب بمغفرة الخطية وتحويل الإثم كالأساس لكل بركات الرب، (Calvin) *fundamentum huius beneficii* لتعيين الرب كالمخلص الرحيم، والغافر للآثام يكون ربما أعظم إنجاز في أوقات العهد القديم (Koch,

237). تشكل مغفرة الرب الكريمة والغير مشروطة الوتر الأساسى بين العهد القديم والعهد الجديد، حيث أنه خادم الرب الذي يعاني بتحمل (إش ٥٣: ٥) عبء الإثم، بذلك يقتدينا من الشئ المسمى نشيد الخادم الرابع.

٤. الكلمات المتصلة بـ "المغفرة". بينما تكون סָלַח هي الكلمة الوحيدة التي تستخدم شاملة وعلى وجه الحصر لمغفرة الرب، تعبر أيضًا بعض المصطلحات الأخرى عن نفس المفهوم أو المظاهر المستقلة بها، على سبيل المثال **עָוֹן / פֶּשַׁע / נָשָׂא חַטָּאת**، ينزع الأثم (قا؛ خر ٣٢: ٣٢؛ ٤٣: ٧؛ عد ١٤: ١٨ يش ٢٤: ١٩)، כִּפֵּר؛ (بيعّل.)، يغطى أو يعوض (إش١٤:٢٢؛ إر١٨: ٢٣؛ حز١٦: ٦٣) מְחָה פְּשַׁע، يدمر الثورة أو الإثم (إش ٤٣: ٢٥؛ ٤٤: ٢٢؛ إر١٨: ٢٣) רָפָא، يشفي، وهذا يعني، يحيي (مز١٠٣: ٣؛ إش٥٧: ١٨؛ وإر٣: ٢٢؛ هو١٤: ٤ [٥])، בר ،(هِفْعِيل.) يأخذ بعيدا أو يسمح (للإثم) جاز (مي٧: ١٨) כָּבַס ؛ (بيعّل.)، يطهر (إر ٢: ٢٢) טָהֵר؛ (بيعّل.)، يطهر (مز٥١: ٢ [٤])؛ שָׁלַךְ؛ (هِفْعِيل.) ،אַחֲרֵי يطرح (وراء الشخص) (إش٣٨: ١٧؛ مي ٧: ١٩)،) פָּנִים מִן هِفْعِيل. סָתַר، (، يخفى عن (مز ٥١: ٩ [١١]) לֹא חָשַׁב، أبدا ما يبخل الأثن (٢صم ١٩: ١٩ [٢٠]؛ مز٣٢: ٢) לֹא זָכַר، أبدا ما تتذكر (إش٤٣: ٢٥).

ب. ت في النصوص Qumran تستخدم الكلمة סָלַח بالاقتران مع כִּפֶּר، وكلاهما يجسدان المعنى "يغفر". في كل من الأدب الأرامي السابق وأسفار موسى الخمسة السامية، כִּפֵּר العبرية التي توازن دائمًا بين الآرامية סְלַח. متناقض مع استعمال العهد القديم حيث يكون الرب على وجه الحصر موضوع סָלַח، يمكن أن الكاهن التقي (סְלַח) ويؤدي التكفير (Janowski, 76,)، כִּפֵּר 261) تظهر סָלַח أيضًا في اسم. الشخص יסלח، ربما يغفر (الرب)، في papyri الضخم. الجذر סלח احتفظ بمعناه "مغفرة" في العبرية الحديثة (Stamm, 57).

تكفير: ← כָּפַר[1] [*kāpar*[1]] (يغطى، يلطخ ، يكفر عن، يسترضى، #٤١٠٥)، ← רָצָה [*rṣh*[2]]؛ (يدفع إلى، يصنع الخير، يصنع تعديلات، #٨٣٥٥).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp*[1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk*[1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ*[1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šḥṭ*[1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*t'rûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون:** لاهوت؛ ← **ذبيحة: لاهوت؛** ← **كهنة و لاويين: لاهوت**

المغفرة، العفو: ← נָשָׂא [*nāśā'*] (يرفع، يرفع لأعلى، يعفو، يتحمل، يمجد شخص ما، # ٥٩٥١)، ← סָלַח [*sālaḥ*]؛ (يَصْبُرْ، يعفو، يغفر، # ٦١٤٢).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [*ḥṭ'*] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [*'wh*[1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*'wl*[1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [*pš'*] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 3:300-339; *THAT* 2:150-60; *TWAT* 5:859-68; R. P. Gordon, "Micah vii 19 and Akkadian kabasu," *VT* 28, 1978, 355; A. H. J. Gunneweg, "Schuld ohne Vergebung?" *EvT* 36, 1976, 2-14; G. Hasel, "Health and Healing in the Old Testament," *AUSS* 21, 1983, 191-202; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, ET, 1958; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, 1982; K. Koch, "Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit," *EvT* 26, 1966, 217-39; L. Khler, *Theologie des Alten Testaments*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalmen 60-150*, BKAT XV/2, 1978; W. G. Lambert, *BWL*, 1960; C. Levin, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, 1985; H. McKeating, "Divine Forgiveness in the Psalms," *SJT* 18, 1965, 69-83; K. D. Ṣakenfeld, "The Problem of Divine Forgiveness in Num 14," *CBQ* 37, 1975, 317-30; J. J. Stamm, *Erlşen und Vergeben im Alten Testament*, 1940; G. von Rad, *OTT* 2, 1965; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 1966; idem, "Sündenvergebung," *RGG* 6:507-11; C. Westermann, *Die Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1978.

جي. بي. جي. أوليفر *J. P. J. Olivier*

٦١٤٣ סַלָּח [*sallah*]، متأهب للعفو، ← #٦١٤٢.

٦١٤٥ סְלִיחָה [*s'lîhâ*]، مغفرة، عفو، ← #٦١٤٢.

6148 סָלַל

סָלַל [*salal* 2]، قَلْ. كوم، كدس، بلبّل.، يمجد، يقدر ببلاغة هِتْبَعِّيلْ.؛ يقام كالحاجز (#٦١٤٨)؛ מְסִלָּה [*m'sillâ*]، اسم. يشيد طريق عام (#٥٠١٩) מַסְלוּל [*maslûl*]؛ اسم. طريق عام (#٥٠٢٠) סֹלְלָה [*sol-lâ*]؛ اسم. حصار منحدر (#٦١٤٩) סֻלָּם [*sullam*]؛ اسم. درج (ترد ١. في تك ٢٨: ١٢؛ #٦١٥٠).

ش. أ. ق لا أحد من اللغات السامية الأخرى لديها فعل بمعنى مشابه. أنه من المحتمل أن تكون مشتقة من أكد. *sulû*، طريق عام، ويصبح في العبرية فعل مشتق من اسم.

ع. ق ١. يحدث الفعل סָלַל فقط ١٢ مرة في العهد القديم، وأربع منهم يكونوا في الفقرات الأشعيائية حيث تتكرر صيغة الأمر تقرأ بحسب الحاشية סֹלּוּ (إش٥٧: ١٤؛ ٦٢: ١٠)، تحدث مع מְסִלָּה كالهدف في الفقرة الثانية ومع דֶּרֶךְ، ممر، طريق (← #٢٠٠٦). تخدم דֶּרֶךְ كالهدف في أشكال فعل تقرأ بحسب الحاشية الأخرى (أي١٩: ١٢؛ إر١٨: ١٥)، في حين אֹרַח، طريق (← #٧٨٤)، تستخدم في أي٣٠: ١٢ وأم ١٥: ١٦. يشير الفعل على نحو مشترك تقريبا إلى عمل بناء بدن الطريق فوق أو أعلى من المنطقة المحيطة (قا؛ كلمتا الإنجليزية "طريق عام" لتطوير مشابه)، وفي بعض المحيطات يكون المفهوم ضمنا هو تشديد الأعمال المتواصلة تجاه الجيش الغازى. يشار إلى تدمير بابل في إر٥٠: ٢٦، مع نداء الخروج لفتح مخازن القمح وتكديسها كأكوام من الحبوب التي كانت مخزنة هناك.

في فقرات متعددة تيتخدم مجازيا للاقع. الأول من أولئك هي أم ٤: ٨ (pilpel)، حيث يأمر الحكيم التابع لـ "يرفع" الحكمة، وهذا يعنى تقديرها عاليا. حدوث آخر يكون في خر ٩: ١٧ (هِتبَعِيل.)، حيث يتهم فرعون بتمجيد نفسه تجاه شعب الرب. في مَز ٦٨: ٤[٥] تستخدم صيغة الأمر סֹלּוּ بالموازاه مع שִׁירוּ، غني (← #٢٣٧٦)، זַמְּרוּ، ينشد تسابيح (← #٢٣٧٦).

٢. من الأسماء المتصلة، من كل مكان أكثرهم أهمية وعمومية هي מְסִלָּה ترد ٢٧ مرة. في حين في بعض الأوقات يكون خط מְסִלָּה دلالات الألفاظ مشابه لذلك في דֶּרֶךְ، ويعد في الأغلبية من استعمالاته مكون لديه خط أكبر تقييدا للمعنى. דֶּרֶךְ (من الجذر דרך، يطأ) كثيرا ما تشير إلى طريق مبتدع بواسطة الأستخدام المتواصل، ولديه استعمال مجازي واسع الذي يشير عموما إلى شخصية الشعب المرسخة قا؛ "طريق الأبرار" و"طريق الخطاة" في مز١: ٦).

تستخدم מְסִלָּה مرة واحدة بمعنى مجازى مشابه لطريق

الحياة في أم ١٦: ١٧ (NIV الطريق العام المستقيم)، ولكن أكثر استخدام عموميا لها ليدل على طريق مجهز. في بعض الشواهد تستخدم דֶּרֶךְ ومְסִלָּה بالتوازي. على سبيل المثال، في عد ٢٠: ١٧ -١٩ طلب الأسرائيليين بالإذن للسفر من خلال أدوم مستخدمين طريق الملك العام (דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ). عندما رفض الطلب، ادعوا أنهم سوف يذهبون فقط في موازاة الطريق الرئيسي (מְסִלָּה). في قض ٢٠: ٣١ - ٣٢، ٤٥ تشير إلى الطريق المؤدية إلى بيت أيل والجبعة، وأولئك ظهروا ليكونوا الطرق أو الطرق العامة على وجه الخصوص المشيدة عن طريق تكديس الأحجار أو الحجر. لا يستخدم أبدًا في أي مكان في الشوارع داخل المدينة. أنه مستخدم بواسطة المؤرخ الأخباري ليدل على الخطوات التي تبينت خشب الصندل للهيكل والقصر الملكي (٢أخ ٩: ١١). لقد كان مقترحًا كثيرا أنه يكون خطأ في الكلمة מַצְעָד المستخدمة في الفقرة الموازية في ١مل ١٠: ١٢. ومع ذلك ترد מִצְעָד مرة واحدة، وتكون מְסִלּוֹת محتفظة على أحسن وجه.

الاستعمال اللاهوتي الأكثر أهمية لـ מְסִלָּה يكون فيما يتعلق بالطريق العام المعد لعودة المنفيين. تمامًا كما كان هناك طريق عام لإسرائيل عندما غادروا مصر، لذلك سوف يكون هناك طريق عام للبقية عند عودتهم من أشور (إش ١١: ١٦). أنها كلمة مستخدمة بوضوح في فقرات الإيمان بالأخرويات، حيث أنها رصدت بظهورها في إش ١٩: ٢٣ الذي يصف طريق عام يربط أشور بمصر، حتى أن المكونين الأعداء الأثنين سوف يتحدوا في عبادة الرب. في إش ٤٠: ٣ تظهر מְסִלָּה بالموازنة مع דֶּרֶךְ، في فقرة ما حيث يكون النداء لشعب الرب ("شعبي"، عدد ١) ليعدوا طريق للرب حيث أنه جاء لينقذ شعبه. هنا لا يكون الطريق العام للشعب بل للرب. لقد كان مقترح أنه ربما تعكس اللغة ممارسة السكان المخاطبين لمنطقة ما لإعداد الطريق لجيش متقدم (cf. the language of Esarhaddon in D. J. Wiseman, *The Vassal Treaties of Esarhaddon*, line 54) تعرف الكلمة أيضًا في الموابي (cf. J. C. L. Gibson, *Syrian Semitic Inscriptions*, 1, 75). لقد حدثت المقارنة أيضًا مع مواكب المهرجان البابلي، حيث نقل تمثال Marduk إلى بابل. ومع ذلك، تعبر الصورة في إش ٤٠ عن مجئ الرب نفسه، عندما سيكون مجده ظاهرا عموما، يبدو أنه اتحاد "للصورة الجليلة للرب القادم لمعاونة شعبه (تث ٣٣: ٢؛ قض ٥: ٤؛ مز ٨٦: ٤ [٥]، ٧ [٨]) مع ممارسة الطرق الموكبية المشيدة لزيارة أصحاب المقام الرفيع" (J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993, 300). يعرض الحدوث الواحد لـ מַסְלוּל (إش ٣٥: ٨) لأن معناه هو عينة مثل מְסִלָּה أساسيًا (← #٥٠١٩).

٣. هناك مشتق آخر من סָלַל هو סֹלְלָה، يش... حصار، الذي يظهر ١١ مرة. إن وضع موآب وجنو... محاصرين شبع في آيل بيت معكة عن طريق بناء حصا... هو توضيح لاستخدام סֹלְלָה (٢صم ٢٠: ١٥). كانت الأحجار والتراب مستخدمة لبناء طريق منحدر تجا... سور المدينة ليدع المهاجمين يصلوا قريبين لكي يجتازوا الأسوار، حيث أنه في هذه الفقرة، يظهر عادة مع الفعل שָׁפַךְ (٢صم ٢٠: ١٥؛ ٢مل ١٩: ٣٢ = إش ٣٧: ٣٣؛ إر ٦: ٦؛ حز ٤: ٢؛ ١٧: ٤٧؛ ٢١: ٢٢[٢٧]؛ ٢٦: ٨)، بالإضافة إلى حدوثها في فقرات تاريخية، تستخدم סֹלְלָה في الفقرات النبوئية حيث يهدد الرب أورشليم، خصوصًا عن طريق هجوم نبوخذ نصر (إر ٦: ٦؛ حز ٤: ٢؛ ٢٦: ٨)، أو التي تكون الأشارة فيها للمنحدر المحاصر الموجود بالفعل (إر ٣٢: ٢٤؛ ٣٣: ٤). إن الفقرات في حزقيال التي وجدت فيها סֹלְלָה مهمة حيث أنها تحوي إلى مجموعة من المصطلحات الفنية العسكرية المرتبطة بالهجوم على مدينة (מָצוֹר، حصار، דָּיֵק، أعمال متواصلة מַחֲנֶה، مخيمات כָּרִים، الكبش). يمكن أن نشاهد أمثلة جيدة للمنحدرات المحاصرة في Lachish (مبنية بواسطة سنحاريب) وحتى الأوسع في Masada (مبنية بواسطة الرومان).

٤. ترد סֻלָּם مرة واحدة في تك ٢٨: ١٢ وتظهر مشتقة من סָלַל تظهر slmt الجمع في الكلام المنقوش الفينيقي مرتين. في حين أكد. هناك مصطلح مبني simm-iltu. تكون الأستعمالات أوغا. لـ mslmt و sll, slmn من المحتمل شخصية أو أسماء أماكن (للتفاصيل C. Houtmann, *VT* 27, 339) أكثر تفسيرين شائعين لـ סֻלָּם هما إما سلم أو الدرج (ربما في شكل الزكورة). لا تُسا... سب والفولجاتا كثيرا، لأن أدائهم (scala و κλιμάξ إلى التوالي) يكون غامض حيث أن كلا الكلمتين يمكن أن يستخدما للدرج والسلم. في حين G κλιμάξ تكون عادة سلم، ومع الك تستخدم أحيانا لتدل على درج (*Odyssey* i.330; x.558).

ومع ذلك، أنه أكثر احتمالا أن هذه الترجمات قصدت سلم ليكون مفهوم، ومن هنا لقد بدأوا السطر الطويل للكلمة סֻלָּם. أن أصل الكلمة والفكرة متنازع عليهما. لقد جادل J G Griffiths التأثير المصرى، مستشهدا بالنصوص التي فيها يرتفع الملك إلى السماء (*ET* 76, 1964/65, 229-30; *ET* 78, 1966/67, 54-55). ربما تكون المتطابقات البابلية بحق بالقرب من الهدف، حيث أنهم يصوروا الـ simmiltu كما هي مقصودة في فقرة الرسل الآلهيين (انظر A. R. Millard, *ET* 78, 1966/67, 86). لكن ليس من الضرورى طلب المصادر الدقيقة حيث تحدث الكلمة في حلم، وفي النهاية يجب أن يكون السياق

في تك ٢٨ حاسم. ترقد סֻלָּם على الأرض، مع رسل ملائمية صاعدة ونازلة عليها (عدد ١٢). بالأضافة إلى أنها ترفع الرب (أخذا לִיְ ليشير إلى الرب بالأحرى من סֻלָּם)، الذي يعرف نفسه كرب إبراهيم وإسحاق (عدد ١٣). عندما استيقظ من النوم، وأعلنه ليكون "بيت الله" و"باب السماء" لأعداد ١٦ - ١٧). يسمى المكان نفسه "بيت أيل" (عدد ١٩). في الحلم، لذلك، يوجد لقاء للسماء والأرض، وفي حين كان هذا المكان بالذات "باب السماء"، ومع ذلك كان هناك طريق (سواء "سلم"، أو "درج"، أو "طريق") يتصل بالسماء، مع رسل ملائكية يستخدمونه. يبدو أن يو ١: ٥١ هي إشارة ضمنية لهذا الحادث، والتفسير الكريستولوجي المعطى هناك لسماء مفتوحة مع ملائكة صاعدين ونازلين على ابن الأنسان يمكن أن ترى كتكييف متأهب للحادثة في بيت أيل (للتفسيرات المسيحية لسلم يعقوب، انظر C. A. Patrides).

ب. ت يظهر الفعل مرة واحدة فقط في لفائف البحر الميت (4Q 177)، ومع ذلك يظهر الجذر في أربع مناسبات أخرى (1QS 8, 14; 4Q 185, 1-2 II 2, 4Q 511, 2 I 6; 2Q 23, 6, 2) الثلاث ظهورات الأولى مقتبسين أساسًا من إش ٤٠: ٣. مترجمين سب لديهم صعوبة واضحة مع هذا الفعل، مستخدمين أفعال مثل ὁδοποιέω (إش ٦٢: ١٠؛ مز ٦٨: ٤[٥]؛ أي ٣٠: ١٢)، τρίβειν (أم ١٥: ١٩)؛ أيضًا περιχαρακόω (أم ٤: ٨)، ἐμποιέω (خر ٩: ١٧).

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [gal 1] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [ḥ^amôr 2] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← נֵד [nēd] (رجمة، #٥٠٤٩)؛ ← מְדוּרָה [m^edûrâ] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll 2] (كوم، احترم كبير، قاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [ʿrm 1] (أحاط بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [ṣbr] (كوم، #٧٣٩٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:867-72; *TWOT* 2:626-27; H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978, 34; J. G. Griffiths, "The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis xxviii. 12 and 17)," *ExpTim* 76, 1964/65, 229-30; idem, "The Celestial Ladder and the Gate of Heaven in Egyptian Ritual," *ExpTim* 78, 1966/67, 54-55; C. Houtmann, "What Did Jacob See at Bethel?" *VT* 27, 1977, 337-51; A. R. Millard, "The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis xxviii. 12, 17)," *ExpTim* 78, 1996/67, 86-87; C. A. Patrides, "Renaissance Interpretations of Jacob's Ladder" *TZ* 18, 1962, 411-18; C. Westermann, Genesis III, 454; E. J. Young, *Isaiah III*, 27-28.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

٦١٤٩ סֹלְלָה [sollâ] منحدر محاصر ← #٦١٤٨.

٦١٥٠ סֻלָּם [sullam]، درج ← #٦١٤٨.

6152 סֶלַע

סֶלַע [sela ʿ 1]، صخرة، حجر (#٦١٥٢).

ش. أ. ق اللغة السريانية لديها معنى مشابه، الجرف، عرب. *sala ʿa*، يغلق.

ع. ق ١. إن الكلمة סֶלַע هي أسم عمومي في العهد القديم، تظهر ٦ مرات والخمسين. يستخدم المصطلح قابلا للتبادل مع צוּר، بالرغم من أن סֶלַע كثيرا ما تقترح الخور الأصغر حجما أكثر من צוּר. هذه الصخور هي الأمكان حيث تعيش الحيوانات البرية (أي ٣٩: ١؛ مز ١٠٤: ١٨)، الأمكان التي تختبئ فيها الهاربين (١صم ١٣: ١٦)، وخاصة هؤلاء الذين يواجهون حكم الرب الغاضب في شكل غزو بواسطة جيوش دخلاء (إش ٧: ١٩؛ إر ١٦: ١٦؛ ٤٨: ٢٨)، والأماكن التي تسلم نفسها الحصن والقلعة (إر ١٦: ٤٩؛ عو ٣). هذه الكلمة סֶלַע هي التعبير المستخدم لوصف صخرة المص التي كان يقود موسى منها ليجلب الماء الصاعد ليغذى الإسرائيليين في الصحراء (عدد ٢٠: ٨، ١٠ - ١١) خطية موسى لعدم الإطاعة بضرب الصخرة وإثمه بالتمرد في اغتصاب موضع يهوه (عدد ٢٠: ١١ - ١٢) منعه من دخول أرض الموعد.

٢. مثل الكلمة צוּר، تكون סֶלַע أيضًا هي اسم للرب (٢صم ٢٢: ٢؛ مز ٤٢: ١٠ [٩])، الرامز إلى إخلاصه الغير مهتز، دوام، حماية، اهتمام، وإحاطة لشعبه (مز ٧١: ٣؛ ٧٨: ١٦؛ إش ٣٢: ٢).

٣. تكون סֶלַע أيضًا مجاز لإثم إسرائيل والتمرد ضد الرب (إر ٥: ٣)، ووقاحة السعب حيث أنهم تباهوا بأفعالهم الشريرة علانية (حز ٢٤: ٧ - ٨).

٤. تستخدم أيضًا الكلمة סֶלַע كأسم مميز في العهد القديم، مماثلا لـ Nabatean Petra في ٢مل ١٤: ٧، الغير مماثل لحصن تخم عمورى في قض ١: ٣٦، ومكان غير معروف في موآب (إش ١٦: ١). في مكان آخر، الموقع حيثما وجب للملك شاول أن يقلع عن مطاردة داود نتيجة غارة فلسطينية أسمها صخرة الزلقات (١صم ٢٣: ٢٨)، وموضع معروف סֶלַע הָרִמּוֹן أو "صخرة رمون" (صخرة بارزة أو كهف بالقرب Gibean) مذكورة ٣ مرات في العهد القديم (قض ٢٠: ٤٥، ٤٧؛ ٢١: ١٣).

صخر، حجر: ← אֶבֶן [ʾeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp]

(صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [seʻa [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr [5]] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr [1]] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyôt] (طرق من الأحجار، #٩٤٤٤)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:731-34; 3:381-99; *ISBE* 3:205-6; 4:622-30.

Andrew E. Hill أندرو إي. هيل

٦١٥٥ סַלְעָם [*sol'am*]، ← #٧٤٦

6156 סלף

סָלַף [*salap*] بيعِّل. يحبط، يقلب، يشوه، يحرف، يضلل (#٦١٥٦)؛ סֶלֶף [*selep*] اسم. خداع، ضلال، تدمير، نفاق (فقط في أم ١١: ٣؛ ١٥: ٤) (#٦١٥٧).

ع. ق ١. تحذر النصوص الشرعية من إفساد أو تحريف العدل (סלף) من خلال إما تقديم أو استلام الرشاوي (خر٢٣: ٨؛ تث ١٦: ١٩). تفسد الرشوة تأسيس المجتمع (#٨٨١٦، رشوة، هدية، שֹׁחַד #٨٨١٠، يعطى هدية שׁחד Mayes, *Deuteronomy*, 265 هناك بعض الكلمات التي تتوافق مع المعنى والاستخدام. المعنى الحرفي والغير حرفي للكلمات العبرية تمتزج حيث أنهم يدلوا على تدمير النظام وعواقبه: ظلم البشر والعدل الإلهي ومؤامرة (סלף)؛ طريق ملتوي، إفساد العدل (עָבַת)؛ يعرف، يناضل، عنيف، منحني (עָקַל). القانون، الأنبياء، والكتابات تشهد على عدل الرب بالتغاير مع ميل البشر ليدمرهم، ويطلب الحكيم ليبعدوه عن المتمردين. بعد كل هذا، هؤلاء الذين يحرفوا ويفسدوا يمثلوا المغفلين.

٢. توسع تقليد الحكمة القانون عن طريق تشجيع الحكماء ليهدوا إلى حياة أستقامة بالتضاد مع المغفلين. يجب أن يكون الصلاح والاستقامة هما النموذج. يكون الانحراف عنهم التحريف والتشوية الهادف من الصالح المتوقع والمرغوب فيه.

يدمر المغفلين حياتهم الشخصية مثل هؤلاء الآخرون لأنهم غير مكتفين، ينتبهون قليلا للناس. وحتى يثوروا تجاه الرب (أم١٣: ٤٦؛ ١٩: ٣). ولكن الرب يهزم بإنصاف هؤلاء الذين أفسدوا نظامه. فهو يحيط خططهم وكلماتهم (أي١٢: ١٩؛ أم٢٢: ١٢). وهكذا، فهو يدافع عن ويحى العدل في عالمه.

٣. يدل الإسم סֶלֶף على طريقة مدمرة في الحياة، هناك تضاد حادمرسوم في أدب الحكمة بين المستقيم الذي يتعامل بأستقامة والخائن الذي يتعامل بأسلوب مضاد تماماً بنفاق (סֶלֶף). أولا، لديهم تأثير مختلف على الشعب، يجلب الشفاء، في حين يأخذ المغفلين بطريقتهم المنحرفة المحرفة والمشوهة الحياة بعيدا عن الأخرين "هدوء اللسان شجرة حياة وأعوجاجه سحق من الروح (أم ١٥: ٤). ثانيا، كل من المستقيم والشرير يحصدان غلة البذور المزروعة "إستقامة المستقيمين تهديهم وأعوجاج الغادرين يخربهم (סֶלֶף)" (أم ١١: ٣).

ب. ت في المدة البيعهدية، يشجع Ben Sirach التقي ليفحص كل شئ بدقة قبل إيجاد العيب أو نقده (يشوع بن سيراخ ١١: ٧). يحذر مدرج الهيكل من "تحريف" كلمات المستقيم، أداء مقارن بستر الحكيم وإفساد العدل من خلال الرشاوي (٥١: ١٣). يظهر استخدام مشابه في الأدب الرباني (Jastrow, 996).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הָפַךְ [*hēpek*] (عكس، إفساد، #٢٠١٠)؛ ← כפן [*kpn*] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [*lwz* [1]] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [*slp*] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [*ʻbt* [2]] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [*ʻwh* [1]] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*ʻwl* [1]] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [*ʻwt*] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [*ʻql*] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקשׁ [*ʻqš*] (يكون فاسدا، يعوج، #٦٨٣٥)؛ ← פתל [*ptl*] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [*rʻʻ* [1]] (يكون سيئا، يجرح، #٨٣١٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:627.

David W. Baker ديفيد دبليو. بيكر

٦١٥٧ סֶלֶף [*selep*]، خداع، انحراف، ← #٦١٥٦.

6159 סלת

סֹלֶת [*solet*]، دقيق قمح (#٦١٥٩).

ع. ق هذه الكلمة الشائعة دقيق، تستخدم ٥٢ مرة في العهد القديم، من المحتمل أنها تشير إلى قمح مطحون بخشونة أكثر (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 179). من الممكن أن تكون مرتبطة بالكلمة أكد. *sult*، بمعنى يسحق، وهناك تشابهات ذو معنى طوال الشرق الأدنى القديم (على سبيل المثال، أكد. *siltu*، نوع من الحبوب؛ عرب. *sult*، نوع من الشعير بدون قشور خارجية). تستخدم سب الكلمة σεμίδαλις والفولجاتا *simila*، كلاهما يشير إلى دقيق خالص، الذي يقترح أن هذه الحبوب مصنوعة من قلب النباتات المنتجة للحبوب.

المشتقات العبرية والأرامية (סוֹלְתָא، סוֹלְתָא) استمرت لتتضمن معنى الدقيق المطحون بنعومة، ولكنه يظهر ليكون حبوب. مثل أجزاء متروكة بعد الطحن. يعتقد R. D. Patterson أن هذه الكلمة مميزة عن קֶמַח، جريش (قا؛ امل ٥: ٤٢ و← #٧٨٥٤)، الذي يدل على حبة القمح الكاملة أو النخالة المطحونة معا مع قلب النباتات المنتجة للحبوب (*TWOT* 2:628). تستخدم هذه الكلمة غالبًا لدقيق ذبائح الحبوب المتنوعة (لا ٢: ١، ٤، ٥، ٧؛ ٦: ٨؛ ٧: ١٢؛ الخ)، وفي معظم الحالات يمكن أن تكون סלת بديلا لذبائح أكثر غلوا عندما يكون الشخص فقيرا (٥: ١١؛ ١٤: ٢١). ومع ذلك، كان هذا النوع من الدقيق أغلى من الشعير (٢مل ٧: ١، ١٦، ١٨) وكان مستخدم في مطبخ جميل (حز ١٦: ١٣)، ملائم لأمتاع الضيوف (تك ١٨: ٦).

ب. ت تشرح فقرتين من الأدب الرباني ماذا تعني الكلمة סלת "منخل يترك بين الدقيق ولكن يحتفظ بـ סלת" (مشنا Abot 5:15)، و"عندما تنخل الدقيق تحت المنخل"، تكون סלת فوق (PTalm Sabbat 7, 10b, 17c).

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن، أرز إلخ ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bisqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōhan*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ כַּרְמֶל [*karmel* [4]] ← (حَب، طازج، حب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*mᵉlîlâ*] (حَب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צְנֻמָה [*ṣānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śᵉʻōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

Paul D. Wegner بول دي. واجنر

٦١٦٠ סַם [*sam*]، عطور أريجية، ← #٨٣٧٩.

٦١٦٣ סְמָדַר [*sᵉmadar*]، مجموعة من الزهور (الكرمة)، ← #٧٢٥٥.

6164 סמך

סָמַךְ [*samak*] قَلْ. دعم، إستند إلى، نِفْعَل. يستند على، بيعِّل. ينعش (#٦١٦٤)؛ שְׂמִיכָה [*sᵉmîkâ*] ستارة (← #٨٥٢٦).

ش. أ. ق كثيرًا ما يستخدم هذا الجذر في اللغات السامرية مع مجال مشابه للمعنى للاستعمال في العهد القديم.

ع. ق ١. يظهر هذا الفعل ٤٨ مرة في العهد القديم، منهم أربعة عشر في لاويين وإحدى عشر في المزامير. يظهر الجذر أيضًا في الأسماء الشخصية أخيساماك (خر٣١: ٦)، سمكيا (١أخ٢٦: ٧)، ويسمخيا (٢أخ٣١: ١٣)، مع العنصر الفعلي يصف المساعدة أو المساندة.

٢. في العموم تشير هذه الكلمة إلى المساندة أو التقوية المزودة، كثيرا ما بالموازاة مع الأفعال الأخرى المتضمنة المساعدة، مثل יָשַׁע، עָזַר (← #٣٨٢٨)، זָקַף وפָּגַע (← #٧٠٠٣)، أو بالتغاير مع الأفعال مثل נָפַל، يسقط (← #٥٨٧٧؛ قا؛ مز ٣٧: ٢٤؛ ١٤٥: ١٤). في تك٢٧: ٣٧ يتحدث إسحاق عن تدعيم يعقوب بالحنطة والخمر، استعمال ممدد لـ بيعِّل. للإنعاش مع الطعام (نش٢: ٥). عا٥: ١٩ هو مثال ممتاز لاستخدامه مع كل من الشئ المباشر والغير مباشر: يوم الرب "سوف يكون كأن رجل فر من أسد فقط ليقابل دب، كأنه دخل بيته وأراح يديه على الحائط فقط ليجعل حية تلدغه" كثيرا ما يكون الرب هو موضوع الفعل، حيث يدعم المستقيم والمنحنى (مز٣٧: ١٧، ٢٤؛ ١١٩: ١١٦؛ ١٤٥: ١٤). اسمفا. المبني للمجهول هذا لديه معنى "ثابت، باقي" (١١١: ٨؛ ١١٢: ٨؛ إش ٢٦: ٣).

٣. في نِفْعَل، تستخدم סָמַךְ للأتكاء على العكاز (٢مل١٨: ٢١ || إش٣٦: ٦) أو الاستناد على العواميد (قض١٦: ٢٩). تستخدم أيضًا لثقة إسرائيل في الرب (إش٤٨: ٢) أو في إيمان الشخص بربه كملجأ (مز٧١: ٦).

٤. في مناسبتين يكون لدى סָמַךְ עַל معنى "يمارس الضغط، يهاجم، يأتي ضد" (مز ٨٨: ٧ [٨]؛ حز ٢٤: ٢).

٥. هناك استخدام أكبر لـ סָמַךְ يظهر في الفقرات التي تصف نوعين من الطقوس في العهد القديم، في كل من استخدام الفعل "الأيدي" أو "يديه" كالهدف.

(أ) هناك اختلاف واضح بين סָמַךְ والفعلين المرادفين שִׂים (#٨٤٩٢) وשִׁית (#٨٨٨٣). يشمل المكون ممارسة بعض القوة، في حين يشمل الزوج الأخير التأثير من دون استعمال الضغط المادي. تختلف الأفعال الموصوفة باستخدام هذه الأفعال بوضوح، لأن סָמַךְ يكون مصطلح

تقني مستخدم في بعض المواقف المخصصة (انظر أسفل)، في حين يكون שִׂים وשִׁית أقل تقنيا ولديهم مجال واسع بعيد للتطبيق.(cf. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, 224-29).

(ب) تستخدم סָמַךְ ٢٠ مرة لتصف استناد الأيدي على حيوان ما سوف يكون ذبيحة. يستعمل هذا للمحرقة، الرفقة، وذبائح الآثام (لا١: ٤؛ ٣: ٢؛ ٤: ٤) وخصوص لطقس يوم الكفارة (لا١٦). في مواصفات هذا الطقس الأخير، أنه غير منصوص أن كل من الأيدي كانتا ممددة على كبش الفداء (لا١٦: ٢١)، في حين في التضحيات الأخرى كانت يد واحدة هي المذكورة. هناك نظريات متنوعة لشرح لتمديد هذه الأيدي كانت مقدمة (للخلاصة قا؛ *THAT* 2:884). يمدد يوم التكفير أكثر الحالات وضوحا مستخدما عبء الأيادى كانتقال الخطية. يرسم بوضوح (لا١٦: ٢٢). كان من المقترح أنه في الحالات الأخرى كان يوجد تماثل للمقدم القربان والحيوان، ليس انتقالا لخطيئة فيه (Milgrom, 765; Sansom, 323-26)، ولكن من الممكن أن تفسر كل الحالات بشكل مرضي على أساس الانتقال.

(جـ) ثلاث مرات تصف סָמַךְ فعل موسى بوضع يده على خليفته يشوع (عد ٢٧: ١٨، ٢٣؛ تث ٣٤: ٩)، ومرة عندما وصف التكريس الرسمى للاويين (عد ٨: ١٠). في كل مرة من هذه الحالات، كان انتقال السلطة مرأي.

٦. أيضًا أخذ عبئ الأيادي مكانا عندما كان يعدم المجدف على الله (لا ٢٤: ١٤). من الممكن أن تكون الإيماءه في هذه الحالة هي السبيل الذي بواسطته تعرف الجماعة كل من المذنب وأيضا يعرفوا أنفسهم شهداء.

ب. ت ١. في الأدب القمرانى يظهر اسمفا. المبنى للمجهول، واصفا التحمل العازم للروح. يظهر الفعل المحدود في العموم مع الرب كالموضوع . الظهورات في التكوين الصغير ٢٠: ٢٢، ١٩ هامه حيث أنهم يشكلون أو إشارة في المصادر اليهودية لبسط الأيدى للشفاء (J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, 140).

٢. في الأدب الربانى تكون סָמַךְ محددة للقرابين ورسامة الكاهن الربانى.

ع. ج لدى العهد الجديد إشارات متنوعة لبسط الأيدى، بعضهم يظهر أن يكون غير تقنى (على سبيل المثال مباركة يسوع للأطفال، ببسط يديه عليهم ليشفيهم)، بينما الأخرون، على سبيل المثال، موعد السبعة في الفصول ٦، وظيفة بولي وبرنابا كمبشرين في الفصول ١٣، والتعبيرات في ١تيمو ٤: ١٤؛ ٥ : ٢٢؛ ٢تيمو ١: ٦ مراعيا عبء الأيدى، يبدو أن يتضمن العهد القديم استخدام סָמַךְ خليفتهم (*NIDNTT* 2:150-53).

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [s'd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר ['zr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שׁען [š'n] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 9:424-34; *THAT* 2:160-62; *TWAT* 5:880-93; D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, 224-46; J. E. Hartley, "Excursus: Laying on of Hand(s)," *Leviticus*, WBC, 1992, 19-21; J. Milgrom, *IDBSup*, 763-71; J. K. Parratt, "The Laying on of Hands in the New Testament: A Re-Examination in the Light of the Hebrew Terminology," *ExpTim* 80, 1968-69, 210-14; M. C. Sansom, "Laying on of Hands in the Old Testament," *ExpTim* 94, 1982-83, 323-26.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6166 סֶמֶל

סֶמֶל [semel]، تمثال لأله، صنم (#٦١٦٦)، (مرادف لـ pesel، #٧١٨١)؛ ربما على وجه التخصيص פֶּסֶל (← #٨٩٥).

ش. أ. ق السامرية، مشنا، العبرية، الفنيقية (*KAI*, 26, 41). أيثمولوجيا غير معروفة.

ع. ق يحدث أسم. ٥ مرات. في تث٤: ١٦ هو جزء من دعائم الأسماء التي تحاول أن توصل النقطة أن لا تشابه من أي نوع ربما أن يحدث. الفقرات الموازية (٤: ٣، ٢٥؛ قا؛ ٤: ١٥؛ ٥: ٨؛ خر٢٠: ٤) ليس لديها סֶמֶל، التي إذن يمكن أن تكون شرح סֶמֶל في العدد ١٦. ٢أخ ٣٣: ٧ تنسخ تمامًا ٢مل ٢١: ٧ (مع NRSV: "تمثال منحوت لـ Asherah") يستثنى أن סֶמֶל تحل محل "Asherah". تستخدم ٢أخ ٣٣: ١٥ أيضًا סֶמֶל حيث يكون "Asherah" متوقعا. ربما تقترح هذا أن تكون סֶמֶל على وجه الخصوص الآلهة Ashersh (في الفنيقية *sml b'l* هي رفيقة البعل)، ولكنه أكثر ترجيحا أن المؤرخ الإخباري تمى أن يمحي أي اقتراح أن كائن إلهي قد تضمن، ومؤكد أنه كان تمثال فحيب (صورة لتمثال آخر أو وثن).

يصف حز٨: ٣، ٥ סֶמֶל التي تحرك العواطف القوية (غيرة غير محدودة، غضب غير محدود، ضراوة غير محدودة، شغف جنسى بعيد الاحتمال). هذا الموضوع يقف عند مدخل البوابة الشمالية للبلاط الداخلي. يعتقد (Stadelmann، (also Schroer أن هذا هو على وجه الخصوص تمثال Asherah، ولكن ربما أيضًا نوع من

حراس المدخل (على سبيل المثال، أسد) حتى أن المعتقد القويم الجديد (مشكل بالتغاير مع استعمال بابلي) وجد هجوم إلى أبعد حد (قا؛ גִּלּוּלִים في حزقيال). في حين من الممكن أن يصف الشاروبيم شفهيا، لا يجب أن ينحتوا بوضوح (حز١٠).

وثنية: ← אֱלִיל ['ᵉlîl] (باطل، عدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה ['ᵃšērâ] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (أصنام، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kᵉmôš] (كموش [إله المؤابيين #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [masseka [1]] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شيء فظيع، موضوع مُخِيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב ['āṣāb] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת ['aštōret] (عَشتُورَث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer[2]] (فَزَّاعَة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← وثنية: لاهوت.

البيبلوجرافيا

C. Dohmen, "Heisst סֶמֶל 'Bild, Statue'?" *ZAW* 96, 1984, 263-66; C. Frevel, *Aschera und der Ausschlieslichkeitsanspruch YHWHs,* 1995; J. M. Hadley, "Yahweh and 'His Asherah,'" *Ein Gott allein*? 1994, 235-68; J. W. McKay, *Religion in Judah Under the Assyrians: 732-609 B.C.*, 1973; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987; R. Stadelmann, *Syrisch-Palշstinenische Gottheiten in ʂgypten*, 1967; W. Zimmerli, Ezekiel, 1979.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

6169 סָמַר

סמר [smr] قَلْ. إرتعد، لديه ضربات سانجة بيعِّلْ.؛ الهلب (#٦١٦٩)، מַסְמֵר [masmer]، اسم. مسمار، مسمار (#٥٠٢١)، סָמָר [samar]، صفة. سريدة (#٦١٧٠).

ش. أ. ق عرب. sammara، يسمر، أكد. samrtum، مسمار.

ع. ق يحدث الجذر العبرى סמר ٧ مرات؛ ومرتين كفعل (مز١١٩: ١٢٠؛ أي٤: ١٥، قَلْ. و بيعِّلْ. على التوالى)، ٤ مرات كاسم מַסְמֵר (١أخ٢٢: ٣؛ ٢أخ ٣: ٩؛ إش٤١: ٧؛ إر١٠: ٤)، ومرة واحدة كصفة סָמָר (إر٥١: ٢٧).

الظهور بين الفعلين لـ סָמַר يظهران بالارتباط مع الجسد (בָּשָׂר، ← #١٤١٤) وربما تصف رد الفعل الجسدي (الثنى اللاطوعى لعضلات الجلد) المسببة بواسطة الخوف أو الرعب. نعتيا، يصف هذا الجذر إما نوع مستقل من الجراد أو هيئته الشوكية، الشعرية. كاسم يأتي هذا الجذر ليمثل المصطلح العبري التقني لمسمار.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [g'š] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zw'] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (إهتزاز. إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [yr'] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ [1]] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [m'd] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nw'] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [n'r [2]] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (ارتعد، اقشعر، محفوف ب #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים ['iw'îm] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq [1]] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd [1]] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [plṣ] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ [1] [qwṣ [1]] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [r'd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l [1]] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [r'š [1]] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [rᵉtēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r [1]] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם ['āyōm] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה ['êmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [b't] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור [3] [gwr [3]] (خاف مِنْ ، ارتعِب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [d'g] (قلق، تَعلَّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [zḥl [2]] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجف، اقشعَّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (يكونُ فَزع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [yr' [1]] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ ['rṣ] (حَذر،

إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd] [1] (ارتعش، ذُعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [qwṣ [1]] (شعر باشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:629.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

٦١٧٠ סָמַר [samar]، إنتصب، ← #٦١٦٩.

٦١٧٢ סַנְבַלַּט [sanballat]، سنبلط ← جشيم.

6174 סְנֶה

סְנֶה [seneh]، شجيرة شائكة (#٦١٧٤) .

ش. أ. ق من الممكن أن تكون סְנֶה مشابهه للأكادية sinû أو zinû (AHw 3:1529; CAD 21:123-24). يظهر المصطلح أيضًا في اللغة السريانية والعربية.

ع. ق تستخدم الكلمة ٤ مرات في خر٣ بالارتباط مع تجلي الشجيرة المحترقة. في تث٣٣: ١٦. تكون الإشارة إلى نفس الحدث في حياة موسى. يعتقد بعض الدارسين أنها كانت "شجيرة العليق كثيرة الألوان" (HALAT 661)، ولكن التطابق النباتي غير محدد.

ب. ت الكلمة סַנְיָא، شوكة، توجد في عدد من المحيطات العبرية التي جاءت بعد الكتاب المقدس. (على سبيل المثال، المدراش، نشيد الأنشاد ١٠١).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [ʾāṭād [1]] (شجيرة مِن الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber [2]] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dar-dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [hôaḥ [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mesûkâ] (وشيج مِن الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿaṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجيرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [seneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [ṣeʾĕlîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣenînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ [1]] (شجيرة مِن الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة مِن القرّاص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [šāmîr [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:629; Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 140-41.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٦١٧٨ סַנְחֵרִיב [sanherîb]، سنحاريب ← سنحاريب.

٦١٨٠ סַנְסִנָּה [sansinnâ]، زهرة عنقود البلح، ← #٧٢٥٥.

6184 סָעַד

סָעַד [saʿad]، قَلْ. ساند، أيَّدَ (#٦١٨٤)؛ اسم. מִסְעָד [misʿad]، مصطلح معمارى (#٥٠٢٦).

ش. أ. ق يظهر الجذر بتوزيع واسع في اللغات السامية، ودائما بمعنى مشابه. في الآرامية الكتابية توجد مرة واحدة في عز٥: ٢، بمعنى "يساعد".

ع. ق ١. بالمقارنة مع أفعال أخرى للمساعدة، تميل סָעַד لتؤكد الفكرة العامة باستثناء دلالات محددة مثل، مع فكرة التغذية أو المساعدة المادية لكونها بارزة. تقع الشواهد على استخدامها في العهد القديم إلى فئتين:

(أ) تظهر סָעַד سبع مرات مع المعنى العام لـ "يساعد"، "يقوى". تكون الأغلبية لهذه الإشارات موجودة في سفر المزامير. اختبر داود ترس خلاص الرب وعرف أنه كان مسنود بيد الرب اليمنى (مز١٨: ٣٥ [٣٦]). هناك شاهد شخص المساعدة من الرب أثناء وقت المرض (٤١: ٣ [٤]). الفقرات الأخرى في المزامير تشير إما إلى المساعدة المعطاة (٩٤: ١٨، مع חֶסֶד كالسبب، أو يناشد للمساعدة لكى يعطى (٢٠: ٢ [٣]؛ ١١٩: ١١٧). تتعلق الفقرات الأخرى بمساعدة عرش الملك. في إش ٩: ٧ [٦] يكون عرش داود مؤسس ومدعم، في حين تعلن أم٢٠: ٢٨ أن الرحمة (חֶסֶד) تساند عرش الملك.

(ب) تستخدم סָעַד في خمس مناسبات في المحيطات المتعلقة بالطعام (تك ١٨: ٥ ; قض ١٩: ٥ ، ٨ ؛ ١مل ١٣: ٧؛ مز ١٠٤: ١٥)، ومن هؤلاء، فقط في ١مل ١٣: ٧ يكون الفعل غير مصاحب للهدف לֵבָב، القلب (← #٤٢١٣). لتقوية القلب بوضوح يعنى "ليأكل" أو "لينتعش"، مع "القلب" بكونه مساوى لحياة الأنسان. في ثلاث من هذه المناسبات يقال بوضوح أن الطعام المشار إليه هو לֶחֶם، خبز (← #٤٣١٢).

٢. يظهر اسم. מִסְעָד فقط في ١مل١٠: ١٢، في وصف يتعلق بالصندل. (في مكان آخر) خشب إن سفن حيرام حملت ذهبا من أوفير. يقال أن سليمان أستخدمه ليجعل מִסְעָד للهيكل وللقصر الملكى وأيضا استخدمه للقيثارات وكوكبات القيثارات. الفقرة الموازية في ٢أخ ٩: ١١ لديها מְסִלּוֹת، طرق، ولكن لايوجد أي دليل يدعم

معادلة מִסְעָד مع מְסִלּוֹת. بوضوح كان يستخدم الخشب للآلات الموسيقية وأيضا لبعض الأثاث أو لوازم الهيكل والقصر، ولذلك تبدو "درابزين" أو "لنقش التبكي" الأكثر ترجيحا.

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [sʿd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר [ʿzr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שׁען [šʿn] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:160-62, 256-59, *TWAT* 5:880-93; D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, 224-46; J. Milgrom, *IDBSup*, 763-71.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6185 סָעָה

סָעָה [saʿâ]، قَلْ. يفترى على، يهاجم (ترد ١.٤؛ #٦١٨٥).

ع. ق تظهر الكلمة فقط في مز٥٥: ٨ [٩]. أن معناها غير محدد. BDB، تربطها بالجذور السريانية والعربية، يترجم "اندفاع، عاصفة رياح" (BDB, 703; cf. *TWOT* 2:629). تقرأ سب. ἀπὸ ὀλιγοψυχίας καὶ καταιγίδος، "من القلب الضعيف والعاصف"، والتي ربما تعكس شكل عبري مختلف. شطب (.-J. Kraus, Psalmen, 1978, 1:401) סָעָה Kraus كما تفعل NEB's ظاهريا "من الرياح العاصفة". Dahood في أساس (*Psalms 51-100*, AB 17, 1968, 33)، اللغة الأوغريتية، تترجم " sʿt " كاسح". (— *Psalms 51-100*, WBC, 1991, 20:52) Tate يستنتج أن ربما يكون المعنى شئ يوافق "ثائر" أو "كاسح"—مجازى في الطبيعة ، من غير ريب. في الحالة الفضلى، "يفترى على" (KB 662) يمكن فقط أن يكون تقدير استقرائيا للمعنى المجازي للمصطلح ضمن السياق في المزمور ٥٥. يرثي ناظم المزامير المعاملة المشوهة للسمعة التي يتلقاها من أعدائه. كربة كان شديد جدا فقد أقر برغبته في الفرار بعيدا: "كنت أسرع في نجاتي، من الريح العاصفة ومن النوء" (مز٥٥: ٨، NIV).

ب. ت لا تتضح ظهورات هامة لهذا الجذر.

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zalʿāpâ] (حارقة [ريح]، #٢١٦٣)؛ ← חֲזִיז [ḥāzîz] (غيوم، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mezārîm] (رياح الشمال، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (عاصفة رياح مدمّرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [sʿh] (قذف، تهافت [عاصفة]، #٦١٨٥)، ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [rʿm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [śʿr [2]] (يميت في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

تيم باول *Tim Powell*

٦١٨٦ סָעִיף [saʿîp [1]]، شق ، ينهار، ← #٥١١٧.

٦١٨٧ סָעִיף [saʿîp [2]]، غصن، ← #٥٨٠.

6188 סָעַף

סָעַף [saʿap]، قطع (فرع) (#٦١٨٨)؛ סָעִיף [saʿîp [2], seʿappah] / סְעַפָּה، اسم. فرع (← #٦١٩٠/ #٦١٨٧)؛ סֵעֵף [seʿep]، صفة، مبعثر، يقسم في القلب والعقل، متضارب، المنشق، متقلب، ممكن تغييره، متقلب، متضارب (ترد ١.٤ ← #٦١٨٩)، סְעִפִּים [seʿippîm]، دعامات (#٦١٩١)، סַרְעַפָּה [sarʿappâ] فرع (← #٦٢٥٠).

ع. ق اسم. סְעִפִּים في ١مل ١٨: ٢١ لديه على الأقل معنيين محتملين. يمكن أن يدل على "دعامات" مصنوعة من أغصان الشجر/ أو يمكن أن تشير إلى "خيارات" أورد كاختيارات، التي هي، "جوانب، أطراف". (زوج من المصطلحات المرتبطة هي סָעִיף، فرع، في إش١٧: ٦؛ ٢٧: ١٠، وסָעַף، يقطع أو يبتر، في إش١٠: ٣٣؛ قا؛ סְעַפָּה وסַרְעַפָּה في حز٣١: ٥ - ٦، ٨).

فرع (شجرة): ← אָמִיר [ʾāmîr] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [sʿp [2]] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף [ʿānāp] (فروع، #٦٧٣٣)

إدوين سي . هوستيتر *Edwin C. Hostetter*

6189 סֵעֵף

סֵעֵף [seʿep]، صفة، يفرق، يقسم في القلب والعقل، متضارب، المنشق، متقلب، يمكن تغييره، متقلب، متضارب (ترد ١.٤ #٦١٨٩)؛ < סָעַף [saʿap] مشتق من بِيِعِّل. يفصل؛ يقطع؛ أختزل؛ يبتر (ترد ١.٤ ← #٦١٨٨).

ش. أ. ق في عرب. تظهر الصفة saʿf بالمعنى العام، الشامل، المألوف؛ وضيع، مبتذل، حقير، دنئ؛ مزدرى، محتقر، ازدرائي؛ حقير، خسيس.

ع. ق ١. تظهر الصفة المذكرة الجمع في مز١١٩: ١١٣، حيث يتهم منظم المزامير أعدائه ، يغبر عن كراهيته

لـ סֵעֲפִים. فسرت الكلمة في خمس طرق مختلفة . تقرأ الترجمة السبعينية παράνομος، انتهاك (القانون). الفولجاتا لديها "شرير". يترجم ترجوم "الشعب الذي يفكر أفكارا تافهة" يقرأ C. A. and E. G. Briggs (413, 432) "هؤلاء الذين بأفواههم" (من الحقيقة والقانون). Delitzsch (239, 257), Kirkpatrick (722-23), Oesterley (495-96), RSV, NRSV, NIV, Dahood (168), Eaton (277), and Kidner (427) take the reference to be to the doubleminded (cf. NEB; REB). JB يترجم JB "هؤلاء الذين انشق اخلاصهم"؛ تقرأ TEV "هؤلاء الذين غير مخلصين لك تمامًا"؛ و-Allen (131) لديه "شعب منقسم ولاءه". Kraus (407; cf. Rogerson and McKay, 107) يترجم "شعب متقلب" ربما تصف الكلمة هؤلاء المنافقين أو الأزدواجيين. ومع ذلك، الأشارة الأولى تظهر لتكون لهؤلاء الذين يعوزهم تكريس المخلص والتعهد ليهوه والذين غير مجهزين لقبول عبودية תּוֹרָה من غير مراوغة أو تردد (cf. Bratcher and Reyburn, 1030). يشير Kirk Patrick (723; cf. Kissane, 1964, 553, 561) إلى هؤلاء الناس كـ "متقلبين، نصف إسرائيليين، نصف وثنيين". أي شئ أقل من عهد صادق وإخلاص ليهوه هو الكفر.

٢. اسمفا. بيعِّل. في إش١٠: ٣٣ ليهوه، حراج البلطة المستخدمة، الّذي بقوة مرهبة، سوف يبتز الأغصان. لائمت هوية "الأغصان" مناقشة هامة. أخذ الكثير (e.g., Smith, 149-52, 173-74; Whitehouse, 173; Skinner, 94; Thomson and Skinner, 43; Peake, 444; Bright, 498; Mauchline, 125-26; Kelley, 230; Sheppard, 558; Oswalt, 273-76; Motyer, 120; Seitz, 95) الأشارة لتكون لآشور. Kissane (1960, 125) and Kaiser (157) أكدوا أنها مملكة داود، كل من البيت الملكى والأعضاء في مجلس العموم ، الذي حكم عليه بالخراب. يعتقد Jensen (237) أن الهدف حكم يهوه لا هو أشورى متجرئ ولا مملكة داود إجمالا، سوى القادة المسؤلون عن سياسة يهوذا الخطرة . أكد Wright (49) أن الأعداد ٣٣ - ٣٤ تنشئ نبوءة مستقلة للحكم تجاه إسرائيل أو يهوذا أو كلاهما. كان Gray (211) ملتبس لموضوع هوية الأغصان، فحسب الدلالة أن الأعداد ٣٣ - ٣٤ تصف الدمار المقترب لبعض الأشخاص لبذين أثار غرورهم غضب يهوه الشديد.

خائن، مخادع، غدّار، متمرّد، غرّار: ← בָּגַד [bāgad] (عمل بخيانة، بغدر، بتمرد، #٩٥٣)؛ ← מָעַל [mā'al] (يسلك أو يعمل ضد واجب شخص ما، ناكث، #٥٠٨٥)؛ ← מָרָה[1] [mārâ[1]] (منعكس، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← מְשׁוּבָה [m^e^šûbâ] (خيانة، كفر، ارتداد، #٥٤١٢)؛ ← סוּג[1] [sûg[1]] (شاذ، يوسّع، ذبول، ينكث، يتمرّد، #٦٠٤٧)؛ ← סֵעֵף [sē'ēp] (مفصول، منقسم في القلب والعقل، متخاصم، منشق، #٦١٨٩)؛ ← סָרַר[1] [sārar[1]] (يعاند، يتمرد، #٦٢٥٣)؛ ← רָמָה[2] [rāmâ[2]] (يخون، يتفق بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שָׁקַר [šāqar] (يتفق/ يعمل بتزييف، يخون، #٩٢١٣).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. vol. 2*, ICC, 1960; J. Bright, "Isaiah-1," in *Peake*, 1964, 489-515; M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, Vol. III, KD, 2d ed., 1885; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Vol. I: Introduction, and Commentary on I-XXVII*, ICC, 1975; J. Jensen (with W. H. Irwin), "Isaiah 1-39," in *NJBC*, 1990, 229-48; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; P. H. Kelley, "Isaiah," in BBC, 1972, 5:149-374; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, TOTC, 1977; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms, CBSC, 1957; E. J. Kissane, The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, CBC, 1977; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; G. A. Smith, *The Book of Isaiah. Volume I: Chapters I-XXXIX*, rev. ed., 1927; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٦١٩٢ סָעַר [sa'ar [1]]، يكون عاصف، يكون ثائر، ← #٨٥٨٤.

٦١٩٣ סַעַר [sa'ar]، عاصفة، عاصفة . ← #٨٥٤٨.

٦١٩٤ סְעָרָה [s^e^'arâ]، سلطانية، حوض، كوب، كأس،

← #٣٩٩٨.

٦١٩٧ סַף [sap [2]]، عتبة ← #٦٢١٤.

٦١٩٩ סָפַד [sapad]، صوت عويل، يندب، ← يعول.

סָפָה	6200

סָפָה [sapâ]، قَلْ. أبطل بسرعة نِفْعَلْ. يكون مبطل بسرعة هِفْعِيل. يقذف (s.t.) (#٦٢٠٠).

ع. ق ١. تستخدم في تك ١٨: ٢٣ - ١٤ بالمصادقة مع دلالات المستقيم والشرير. "أفتهلك (סָפָה) البار مع الأثيم؟" في تث ٢٩: ١٨ تستخدم סָפָה في عبارة نصف نتيجة موقف العند الذي سوف يجرف بعيدًا عن الأرض المروية. تستبدل الأرض الخصبة بأرض مجففة أو مجدبة بسبب العصيان. تعرض نفس فكرة التغير الدرامى أو الإزالة في إش٧: ٢٠. هنا يصور الحكم الإلهي والنكبة مرة أخرى. نزع لحية عصر قديم هو شكل بالغ للذل والأهانة. بهذه الطريقة تبطل أحترام الضحية. إذن فالكلمة تتضمن معنى سلبى في هذه الفقرة.

٢. في مز٤٠: ١٤ [١٥] تعمل סָפָה في سياق تهديد وكارثة. هنا تستخدم الكلمة في بنية موازية مرادفة. "لبخز ويخجل معا الذين يطلبون نفسي لإهلاكها. ليرتد إلى الوراء وليخز المسرورون بأذيتي". يناشد منظم المزامير الرب ليخزى ويذل أعداءه. هؤلاء الأشخاص خطرين لأنهم كانوا خارجا ليقتلوا ويهلكوه. لذلك يجب أن يهلكهم الرب لأن الأنسان يرفض. هذا الأداء يكون أكثر دراميا من "أخذ" شئ ما بعيدا أو تدميره. تستخدم الكلمة סָפָה إذن في نمط عدائى جدا في هذه القصيدة.

٣. في عد٣٢: ١٤ يترجم الفعل "يبطل سريعا". يمكن أن يعتبر هذا آية غير ثابتة في اللغة العربية الكتابية. هناك ترجمات للكتاب المقدس كثيرة، معاجم، ومعاجم لاهوتية تحيد عن النص الماسوري (وهذا يعني، לִסְפּוֹת، التنظيف) ويلاحق القراءة (وهذا يعني، לָסֶפֶת يضيف). مثل هذا الاختيار للنص النقدي مبني على أساس علامات لترجمات متنوعة. مثل هذا الموضع، مع ذلك، يكون غير ضروري بما أن סָפָה يمكن أن ترسم كـ "التنظيف" (وهذا يعني غضب الرب). هذه الترجمة تعطي معنى إضافي، وخصوصًا لو يظن الفرد في فكرة تحريكة أو تكديسة مثل النار. لذلك تكلف إسرائيل بالتنظيف (وهذا يعني خطيئة فوق خطيئة)، وبالتالي يجعل الرب أكثر غضبا في العملية) قا؛ أيضًا إش٣٠: ١.

٤. يظهر الفعل أيضًا في شكل نِفْعَلْ. في عدد من الفقرات. هنا من الممكن أنتكون مصورة بمعنى غير فعال: "يهلك" أو "ينتزع بعيدا". يكون السياق واحد حيث يكون الحكم الإلهي والكارثة على وشك أصابة مدينة. في الحقيقة، تحذر الملائكة لوط ليعجل من مغادرة سدوم، خشية أن "يهلكوا" (סָפָה) حين تعاقب المدينة (تك١٩: ١٥). في عد١٦: ٢٥ - ٣٥ نجد موقف مشابه. يحذر موسى اجتماع إسرائيل ليبعدوا أنفسهم عن خيام وممتلكات قورح، داثان وأبيرام (← ثورة قورح: لاهوتي)، خشية أنهم سوف يهلكوا بسبب آثامهم وخطاياهم. مرة أخرى توظف סָפָה بمعنى الهلاك في الحكم الإلهي (قا؛ أيضًا ١صم١٢: ٢٥، حيث هددت إسرائيل والملك بأن يهلكوا إذا استمروا في طرقهم الشريرة).

٥. في ١صم ٢٦: ١٠، تنقل الفكرة أن يهوه بنفسه سوف يهلك شاول (هِفْعِيل.סָפָה ، وهذا يعنى يسبب أو ينسق موته). السياق هو واحد حيث يفر داود من شاول. لم يشرع داود ليقتل شاول نفسه. "حلا هو الرب"، يقول داود. إن الرب سوف يضربه (סָפָה)". وبالتالي، يجب أن تصور الترجمة "هو سوف يهلك" (وهذا يعني، بواسطة الرب). في الحقيقة ، يأخذ الراوي جهد عظيم ليوصل فكرة أن يهوه هو نفسه الذي سوف يسقط شاول.

يهلك: ← יָעָה [yā'â] (يمحو، #٣٥٨٩)، ← סָחָה [sāḥâ] (يجر بعيدا، يقاتل، #٦٠٨١)، ← סָפָה [sāpâ] (يهلك، #٦٢٠٠).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, & A. D. Forbes, "סחה," "איעה," and "ספה," in *The Vocabulary of the Old Testament*, 1992.

بي. جي . جي . إس . إِيلس *P. J. J. S. Els*

סָפַח	6202

סָפַח [sapah [1]]، قَلْ. لتحق بـ، يافق نِفْعَلْ.، يعلق نفسه بيعِّلْ. يلحق هِيتَفعَل.، يلحق نفسه ، يلتصق بـ (#٦٢٠٢).

ش. أ. ق لا يوجد تشابهات معروفة (*HALAT* 721).

ع. ق يحدث هذا الفعل ٥ مرات في العهد القديم ولديه فارق بكونه مرافق لشخص ما أو لشئ ما لكى يشارك في ميراثهم أو يتقاسم. اثنين من هذه الظهورات في صموئيل أول. في إدانة بيت عالى، الذي يكون في نفس الوقت خطة لصالح Zadok المخلص، لقد أخبر عالى أن هؤلاء المتبقين في عائلته سوف يحضروا ليناشدوا Zadok للاتحاد مع واحد من الكهنة للمساندة (١صم ٢: ٣٦). في الفقرة الأخرى، يخبر داود شاول كيف حرم من الميراث فعليا: "أنهم قد طردونى اليوم من الانضمام (סְתַּפֵּחַ) إلى نصيب الرب" (١صم٢٦: ١٩ *NRSV*). يصف أيوب كيف أشترك المنبوذين من المجتمع معا تحت الهوسج

(أي٣٠: ٧). يستخدم المصطلح أيضًا بالموازاة مع לָוָה اشتراك الغرباء لبيت يعقوب للأستفادة من ميراث إسرائيل (إش١٤: ١). في حين صحح الدارسون كثيرا حب٢: ١٥ لتقرأ "من كأس" (מִסַּף; BDB, 705; HALAT 721)، نفس القراءه حيث يحفظ النص الماسوري في التفسير على حب١١: ٢، والنعنى الملاومة هو سلبي كلية، في كل من النص الكتابي و(see W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, 1979, 180-82) بمعنى الارتباط للمشاركة، يمكن أن يحاكي فارق هذا الفعل في سياق العهد القديم بجواب يسوع على بطرس في يو١٣: ٨.

ب. ت يستخدم الفعل مع שׁ لـ ס في وثيقة دمشق ٤: ١١ (see most recently D. R. Schwartz, "'To Join Oneself to the House of Judah' (Damascus Document IV, 11)," *RevQ* 10, 1981, 435-46) ليدل ضمنا على إنه لفائدة الشخص العظيمة هي الألتحاق ببيت يهوذا قبل العصر الذي يكون فيه الشيطان صراحة ضد إسرائيل. يستمر المعنى العام في العبرية المنشاوية وتكون ممثلة على أحسن وجه خلال استخدامها القوى في Rabbah لـ را ١: ١ "هم يصبحون مواطنون في حقول موآب" (Jastrow, 1012).

رفقة، التصاق، صحبة: ← דבק [*dbq*] (تعلق ب، تشبث، تعقب، (#١٨١٥)؛ ← חֹבְלִים [*ḥōblîm*] (اتحاد #٢٤٨٢)؛ ← חבר [*ḥbr* [2]] (وحدة، يتصل، انجذاب، يصنع حلفا، #٢٤٨٩)، ← יחד [*yḥd*] (يتحد #٣٤٧٩)؛ ← לוה [*lwh* [1]] (صحبة، اتصال، اقتران، #٤٢٧٧)؛ ← רעה [*r'h* [2]] (يرافق، يربط نفسه، يرتبط ب، يمتزج مع، يتماذج مع، يترافق مع، يصير رجلا أفضل، يعقد صداقة مع #٨٢٨٧)، ← שׁלב [*šlb*] (يتصل، يعشق #٨٩١٧).

George J. Brooke جورج جي. بروك

6204 סַפַּחַת

סַפַּחַת [*sappahat*] مصطلح نادر من الممكن أن يدل على *Alopecia pityrodes*، حيث يتساقط الشعر الجسدى ويرافقه سقوط البشرة الميتة في شكل نخالة مثل القشور أو المزق (لا ١٣: ٢؛ ١٤: ٥٦؛ #٦٢٠٤).

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'ᵃba'bu'ōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*ḥeres* [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappahat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*'ōpel* [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*'āš* [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣr'*] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*śᵉ'ēt* [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمداخل متعلقة ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (ضَعُف، تعب، مرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

R. K. Harrison آر. كي. هاريسن

6206 סָפִיחַ

סָפִיחַ [*sapîah*[1]]، ما ينمو في انسجامه الخاص (#٦٢٠٦).

ع. ق قرينيا، تدل סָפִיחַ على محصول ينمو بغير قصد خلال سنوات يوم السبت (لا٢٥: ٥) أو يوبيل (لا٢٥: ١١) من ذلك الذي يسقط أثناء موسم الحصاد السابق. يقترح استخدام الكلمة في ٢مل ١٩:٢٩ (إش٣٧: ٣٠) إمكانية أن حصار سنحاريب'‏s لإسرائيل أخذ مكانا في السنة السبتية، متعاقبة باليوبيل.

ب. ت تستمر סָפִיחַ لتستخدم في الأدب الرباني لنمو تلقائي للسنة السبتية (BTalm Pesahim 51b).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [*bqq* [2]] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [*gdl* [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [*nwb*] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [*sāhîš*] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîah* [1]] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [*ṣmḥ*] (فرَّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [*r'n*] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגה ,שׂגא [*śg'/ śgh*] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوجرافيا

R. D. Patterson and H. J. Austel, *1, 2 Kings*, EBC,

1988, 4:267-68, 270; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 1984.

M. G. Abegg, Jr. إم. جي . أبيج، الإبن.

6207 סָפִיחַ

סָפִיחַ [*sapîah* [2]]، عاصفة عنيفة (#٦٢٠٧).

ش. أ. ق ترتبط סָפִיחַ بالعربية *sapaha*، يسكب (see BDB, 705, and Zorell, *Lexicon*, 559).

ع. ق تحدث סָפִיחַ فقط في أي١٤: ١٩. توفر قوة عاصفة قاسية لتأكل التربة بمادة لتشبيه قوة الرب لتحطيم آمال الشعب. تترجم סָפִיחַ NIV مثل "سيول"، ربما مؤسسة على التصحيح المقبول إلى حد بعيد لـ סְחִיפָה، عاصفة مطرية (see *HALAT* 721 and Hartley, *Job*, 239). سوف يحدث الشكل المحزر فقط هنا ومؤسس على מְטַרְסֹחַף، مطر جارف (أم٢٨: ٣)، ولغة عربية مفترضة *sahifeh*، عاصفة مطرية، مطر غزير (see Clines, *Job*, 284)، الذي، مع ذلك، يسأل عن وجود الكلمة العربية). ربما تكون סָפִיחַ نفسها (اسم. بمعنى "انهمار" (see Holladay, *Lexicon*, 259) أو "عاصفة عنيفة" (see Zorell, *Lexicon*, 559)، مؤسسة في السياق، الذي يتضمن التعرية (عدد ١٨) والقوة (عدد ٢٠)، وفي التشابه العربي *sapaha*، يفرغ.

مطر، ندى، رذاذ، بَرَد، سيل: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من ندى]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשׁם [*gšm*] (تمطر، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([غيوم] يدفق [ماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥᵃnāmal*] (مطر متجمد، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندى، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (يقدّم مشروب، يسبب مطر، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (تمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (مطر غزير، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîah*[2]] (عاصفة قوية، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*rᵉbîbîm*] (سيول، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة ندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تنقيط، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر غزير، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندى، انبثاق/ إطلاق ذريّة، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

D. Clines, *Job 1-20*, 1989; J. Hartley, *The Book of Job*, 1988.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

٦٢٠٨ סְפִינָה [*sᵉpînâ*]، ظهر مركبة، سفينة، ← #٦٢١١.

6209 סַפִּיר

סַפִּיר [*sappîr*]، الصفير، اللازورد أو اللازورد (#٦٢٠٩).

ش. أ. ق تشابهات في الآرامية، السريانية والأثيوبية وربما في الأساس مشتقة من السنسكريتية. بإدراك العهد القديم للحجر الأملس، اللازوردي، هذا مزعوم من أوغا.. *thr / iqnim* (اللازورد) والاتحاد مع اللغة العبرية טֹהַר، نقي، مع סַפִּיר في خر٢٤: ١٠.

ع. ق معظم الترجمات الأنجليزية الجديدة، متضمنة NIV، تترجم "الصفير" وتقرأ "اللازوردي" في هامش الكتاب أو الهامش. اللازوردي الأزرق كان حجر جميل وقيم، مطلب في العالم القديم لهذا السبب هو جزء من الرداء الملكى (حز٢٨: ١٣) ومشتملة ضمن الإثنى عشر الأحجار الكريمة مزينا القطعة الصدرية لكاهن إسرائيل السامى (خر٢٨: ١٨؛ ٣٩: ١١). ويعد، بالنسبة لترنيمة أيوب، أن الحكمة لها قيمة أعظم من الذهب والأحجار الكريمة مثل اللازوردي (أي ٢٨: ١٦). إن جمال وغلو هذا الحجر كان مبرهن عليه بواسطة تضمنه في زخرفة غرفة عرش الرب السماوية (خر٢٤: ١٠؛ حز١: ٢٦؛ ١٠: ١) وفقا لإشعياء، أن بيت المقدس المجدد سوف ترقد على أساسات من اللازوردي (إش٥٤: ١١ قا؛ سفر الرؤيا ٢١: ٩). تستخدم الكلمة أيضًا مجازًا عن الجمال الشخصى، كما في حالة وصف العذراء لمحبوبها (نشيد الأنشاد ٥: ١٤) وأمراء يهوذا السابقين للغزو البابلى (مرا ٤: ٧).

المقدمة لاهوتية لموضوع الجوهرة في العهد القديم، انظر אֹדֶם (# ١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'ōdem*] (حجر كريم، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [*'aḥlāmâ*] (اليشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdāḥ*] (حجر كريم أخضر، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahaṭ*] (حجر كريم، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [*yahᵃlōm*] (حجر كريم، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yāšᵉpēh*] (اليشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [1] [*lešem* [1]] (حجر كريم، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nōpek*] (صخر نصف كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*piṭdâ*] (الزبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*šᵉbô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [*šōham* [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [*šāmîr* [2]] (صنفرة، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [*šēš* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [*taršîš* [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

مجوهرات، زينة: ← עדה [2] [*'dh* [2]] (يزين شخص ما،

#٦٣٣٥).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; ISBE 4:623-30; NIDNTT 3:395-98; TWOT 2:631; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," ALUOS 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II," ZAW 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," AGM 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, Ezekiel 25-48, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٦٢١٠ סֶפֶל [*sepel*]، سلطانية، حوض، ← #٣٩٩٨

6211 סָפַן

סָפַן [*sapan*]، قَلْ. يغطي بـ لوح (#٦٢١١)؛ تخمين סְפִינָה [*sᵉpînâ*]، اسم. سفينة كبيرة، ظهر المركب (#٦٢٠٨)؛ סִפֻּן [*sippun*]، اسم، سقف، سقف (#٦٢١٢).

ش. أ. ق san العربية، يقشر، وأكد. (sapanu AHw, 1025). مستوى، سطح، هم تشابهات مقترحة.

ع. ق ١. تحدث القراءة بحسب قَلْ. في وصف أجذاع السقف الخشبي والمسوة المزخرفة، المصنوعة من خشب الأرز، وربما تكون مصطلح معمارى متخصص (see Wolff, 30). كان يستخدم خشب الأرز في المباني التذكارية لأنها قدمت اتساع أوسع من أخشاب المباني الأخرى مثل شجر الجميز. يصدق على مثل هذا الاستعمال أيضًا في النقش الأشوري والبابلي (see AR, n653). يقال أن هيكل سليمان (امل٦: ٩) وقصر العدل (امل٧: ٣) مسقفان (مغطى) بأجذاع شجر الأرز. في امل ٧: ٧، يقترح Gray (169) and Wiseman (783) قراءة סָפֻן (مس.) كـ סָפֻן وترجمتها، تلي الترجمات، (لذلك NIV أيضًا، التي تقرأ סָפֻן). علاوة على ذلك، تصرح العبرية إلى حد ما - عن غطاء خشب الأرز من طابق إلى طابق. تتضمن السريانية والفولجاتا من الأرضية حتى السقف بوضوح (لذلك أيضًا NIV وقارن امل ٦: ١٥).

٢. استنزل إر ٢٢: ١٤ الحكم على هؤلاء الملوك الذين زودوا (NIV) قصورهم بخشب الأرز. سقف بخشب الأرز يكون مقبولا أيضًا. يكون حج ١: ٤ قابل ليكون مترجم إما كـ "سقف" لأو جزء من سطح ما. تؤثر NIV (see also على الثاني، لذلك Petersen, 48 and Ackroyd, 155) يكون التضاد بين البيوت التي زينت (متضمنا الرفاهية) ويخرب الفقر الذي في الهيكل. بفضل Wolff (30) and Verhoef (57-59) السالفين، مقترحين أن الشعب قد سقفوا (أصلقوا) بيوتهم في حين ظل الهيكل في خراب. تكون الأرجحية للبيوت المزينة الذين حسبوها بعيدة، معطيا الوضع المالى المحتمل للوقت، إلا إذا كان السؤال سخري سوف يعاقب النبي والشعب إذا لتجاوزاتهم في مبانيهم الخاصة، مهما كانت طبيعة أولئك.

٣. يستخدم الأسم סִפֻּן في وصف بناء هيكل سليمان، في ما يتعلق بالأمتداد التزين الخشبي الداخلى، الذي تمدد بوضوح في كل المسافة من الأرضية حتى السقف (امل٦: ١٥). هذا هو الحدوث الوحيد للمصطلح إلا إذا قراءة الشخص (مع NIV) في امل ٧: ٧. مماثلا، تستخدم סְפִינָה مرة واحدة فقط (يون١: ٥) ، مشيرا أن يونان قد نزل إلى "جوف السفينة" (NIV؛ حرفيا في تجويف סִפֻּן). ربما تدل סְפִינָה هنا على ظهر مركب ("مكان منعزل في جوف السفينة"، D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987, 454) أو سفينة ("الجزء الأدنى في السفينة"، H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*, 1986, 105).

البيبلوجرافيا

P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1972; J. Gray, *I and II Kings*, 1964; C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, 1987; D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah*, 1984; P. A. Verhoef, The Books of Haggai and Malachi, 1987; H. W. Wolff, *Haggai*, 1988.

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

٦٢١٢ סִפֻּן [*sippun*]، سقف، سقف، ← #٦٢١١

6214 סָפַף

סָפַף [*sapap*]، اسمي. هِتْبُولِيل. ، يتمدد عند العتبة (#٦٢١٤)؛ סַף [*sap* ³]، اسم، عتبة، عتبة الباب (#٦١٩٧).

ش. أ. ق أكد. *sippu*، كفاف الباب، عضلدة الباب (Zimmern, 31)، الآرامية סִפָּא، عتبة الباب (Kaufman, 92)، الفنيقية *sp*، عتبة الباب.

ع. ق ١. يحدث الأستخدام للفعل סָפַף في مز ٨٤: ١٠ [١١] (NIV يكون البواب) هنا فقط. أنه يصف تفضيل منظم المزامير لهذه المهمة في بيت الرب فوق وأسمى من أى اتحاد مع الأشرار. ومع ذلك يبدو أن هذا الوضع متواضع بالمقارنة مع الوصفات الأخرى للبوابين في هيكل أورشليم (قا؛ ٢ بالأسفل). لذلك فهو ربما لا يصف دورا رسمى. فهو يصور أكثر ترجيحا الشخص الذي يقف ع

مدخل الهيكل، منتظرا الأذن للدخول (Anderson, 606; Kidner, 306).

٢. تحدث סַף كثيرا في مصطلح "الحجاب" (שֹׁמְרֵי־הַסַּף)، والتي يكون مرادف فعليا لـ שֹׁעֵר، البواب، كثيرا ما تشير إلى حراس المذبح (٢مل١٢: ٩ [١٠]؛ ٢٢: ٤؛ ٢٣: ٤؛ ٢٥: ١٨؛ ١أخ ٢٤: ٩؛ إر٣٥: ٤؛ ٥٢: ٢٤؛ مصطلحات متشابهه في ١أخ ٩: ٢٢؛ ٢أخ ٢٣: ٤). ومع ذلك يوصف حراس القصر عن طريق أستخدام نفس المصطلح في أس ٢: ٢١ و ٦: ٢.

٣. تظهر סַף مع صور معمارية أخرى في هيكل (حز٤٠: ٦، ٧؛ ٤١: ١٦)، في هيكل سليمان (٢مل٣: ٧)، في رؤية إشعياء لبيت الرب (إش٦: ٤).

٤. في قض١٩: ٢٧ تصور جثة المحظية المنتهكة بتناولها في يديها على العتبة، وكأنها تبحث عن الأمان.

ب. ت يدفن كنز درج النحاس مرتين في Qumran תחת הסף (تحت العتبة، 3Q15 II.12; XII.2). يشير الظهور على درج الهيكل إلى المسافة من العتبة إلى hsp كارتفاع البوابة (11QT 36:9).

ع. ج NIDNTT 2:29-31.

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [*ʾayil* ³] (قائمة الباب، #٣٨٢) ← אָמְנָה [*ʾōmnâ*] (عامود؟ ← قائمة الباب؟ #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [*bᵉrîaḥ*] (ترباس #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [*delet*] (باب #١٩٤٦) ← לוּל [*lûl*] (باب مسحور #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [*mᵉzûzâ*] (قائمة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [*miptān*] (عتبة، #٥١٥٩) ← מַשְׁקוֹף [*mašqôp*] (عتبة العُلْيا، #٥٤٨٥)، ← סָפַף [*spp*] (يجلس على العتبة، #٦٢١٤) ← צִיר [*ṣîr* ²] (باب دائرى، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [*šaʿar* ¹] (بوابة #٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, NCB 2, 1972; S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, 1974; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, TOTC, 1975; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*, 1915.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٦٢١٦ (סָפַק [*sapaq* ²]، يكون في وفرة)، #٨٥٦٣

٦٢١٧ (סֶפֶק [*sepeq*]، وفرة) #٨٥٦٣

6218 סָפַר

סָפַר [*sapar*]، قَلْ. عد، عدد، يحسب، نِفْعَل. يكون مُعلن، يعد؛ بِيعِّل. يعد مرة أخرى، يتدرب مرة أخرى، يعلن، يعد، بُعِّل. يعد، يرتبط، يتدرب (#٦٢١٨)؛ اسم. מִסְפָּר [*mispar* ¹]، عدد، حكاية (#٥٠٣١)؛ اسم. סֵפֶר [*seper* ¹]، خطاب، وثيقة، كتابة، كتاب، (#٦٢١٩)؛ اسم. סֹפֵר [*soper*]، محاسب، رئيس مكتب، سكرتيرة، كاتب (#٦٢٢١)؛ اسم. סְפַר [*separ* ¹]، محاسب، تعداد (ترد ٤:١. #٦٢٢٢)؛ اسم. סִפְרָה [*siprâ*]، كتاب (ترد ١. ٤ #٦٢٢٥).

ش. أ. ق للمناقشة الدقيقة لعلم أصل الكلمة المتنازَع عليه (قا HALAT 723; BDB, 707) مع مراجعة الأدب ذا العلاقة والمترادفات المرتبطة به، انظر THAT 2:162-65; TWAT 5:911-12.

ع. ق ١. المعنى البسيط للمحاسبة موضح بشكل خرساني في قراءة الحاشية (٢٦مرة)؛ تُحسَب مولسم احتفالية (لا١٥: ١٣)؛ شعوب تُعَد (٢صم٢٤: ١٠)؛ النجوم وحبوب الرمال تُعَد (تك ١٥: ٥؛ مز ١٣٩: ١٨)؛ الخ. هذا المعنى يُكمل في نِفْعَل. (٨ مرات) وأيضًا من حين لآخر في بِيعِّل. (مز٢٢: ١٧[١٨]؛ ١٦: ٥٠ و٤٠: ٥[٦] هي متلبسة بين يعد / يعد مرة أخرى). بعض الاستخدامات لـ قَلْ. وبِيعِّل. تأتي في السياقات المهتمة باللاهوت. السلالة الغير معدودة شكلت إحدى بركات الوعد للآباء (تك١٥: ٥؛ ١٦: ١٠؛ ٣٢: ١٣؛ قا امل٣: ٨). الرب يعد خطوات الشخص في شكل الانتباه الإلهي كعناية إلهية كعناية خلاصية (مز٥٦: ٨[٩]) ومن سخرية القدر كمضايقة حزينة (أي ١٤: ١٦؛ وcontrast ICC, 130; Dhorme, 203; AB, 109; Gordis, 150-51; Habel, 235) أو استقصاء أدبي (أي٣١: ٤). عندما حرَّض الرب داود أن يعمل إحصاء، هذا الفعل الخاطئ ينتزع الغضب الإلهي (٢صم ٢٤؛ قا أخ ٢١: ١؛ ٢٧: ٢٣، ٢٤؛ انظر أكثر، THAT 1:635-39; TWAT 4:978-79; AncIsr, 228, 258-65; Gerhard von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991).

٢. إلا أن الفعل يجد دلالة لاهوتية واضحة و بارزة في سفر المزامير (قا ١أخ ١٦: ٢٤؛ اش ٤٣: ٢١؛ إر ٥١: ١٠) في جذور بِيعِّل. و بُعِّل. هناك تشكل فعلاً لفظياً للعبادة أو التسبيح. إنهًا زاوية إطرائية أو إعلان رغبات و هيئة الرب الخلاصية، المعينة بتنوع: عجائبه (مز ٩: ١[٢]؛ ٢٦: ٧؛ ٤٠: ٥[٦]؛ ٧٥: ١[٢])، عمل أو أفعال (٤٤: ١[٢]؛ ٧٣: ٢٨؛ ١٠٧: ٢٢؛ ١١٨: ١٧)، مجد (٩٦: ٣)، بر (٧١: ١٥)، المحبة الملوكية (٨٨: ١١[١٢])، العظمة (١٤٥: ٦). تقدمات العدد هذه كمركز لعبادة إسرائيل، يهوه، المخلص المستحق التسبيح الذي فدى حياة الجماعة التي اجتمعت لتسبيح اسمه (٢٢: ٢٢[٢٣]؛ ١٠٢: ٢١[٢٢]). مأخوذة في أعلى مستوى لها ومستوى متقن للأداء، هذا الفعل يرث الأمة المقدسة لتاريخ الأمة كقصة خلاصية التي تعانق تاريخ ضيقة إسرائيل، تمرد، ونسيان العقاب

الإلهي، الغفران، الإمساك، والإنقاذ (٧٨: ١-٧٢). على هذا المستوى من الإسهاب، الأعمل الخلاصية تتضمن أكثر من الخلاص من الأدب الوقتي والكوارث الطبيعية؛ يوجد أيضًا هدية للمؤسسات الاجتماعية، المسماه، العهد والتوراة، ملك داود، كحضور دائم (٧٨: ٥-٦، ٦٥-٧٢). إنها ليست مفاجأة إذاً، أن التوراة النامية تركز على التقوى يمكن أن ترى التدريب المتوسط لتماثيل العهد كل كعلامة إيمان وتحول ذاتي، وإبقاء الهوية، التقديس، فعل العبادة (١١٩:١٣؛ قا ٥٠:١٦).

إن حياة إسرائيل كما هي مصورة في صور وتعابير المزامير هي متمركزة حول الطائفية. إسرائيل ككيان اجتماعي، وطني، ديني، وفكري هي مشرّعة بعبادة يهوه. إسرائيل كان ليسبح (قا خر ٩:١٦؛ ١٠:٢؛ ١٨:٨). إن مجموع تاريخ المجتمع والخبرة هي منسكبة من خلال شبكة التشريع. إن الرواية الإطرائية تجد دلالتها ضمن هذا الهيكل. إن التمثيل الروائي في المجتمع الطائفي لخبراتها الخلاصية السابقة هو ليس فقط رد فعل مناسب (مز١٠٧:٢٢)، لكن أيضًا النموذج لمستقبل الخبرة التاريخية، مولّدة أمل (١١٨:١٧). ومن ثم، لأولئك الذين هم في ضيقة حاضرة، التمثيل الروائي يرشد توقعهم الحاضر، الشكوى، الالتماس من ناحية، محفزاً الفعل الإلهي، ومن ناحية أخرى، تقديم التأكيد للمتضايقين (٤٤: ١[٢]؛ ١٠٢: ٢١[٢٢]). المشاركة السابقة في ذلك الفعل الطائفي يشير إلى وحدة و إخلاص الشخص، (٢٦:٧)؛ لذلك أيضًا القسم للمشاركة في الأفعال الطائفية، على الجانب الآخر(٢٢:٢٢[٢٣]؛ ٧١:١٥). كل يضع إدعاء على المخلص، راسياً كرامته في سعادته في التوسل والبقاء النستمر لعبادة إسرائيل. هذه الرواية الإطرائية لأعمال الرب الخلاصية هي مولدة؛ إسرائيل يخلق ويعيد خلق نفسه من جيل إلى جيل (١٤٥: ٤-٧؛ قا ٧٨: ٥-٦). البديل عليه أن ينسى، محطماً ذكرى وكيان عبادة المجتمع (٧٨:٧، ١١، ٤٢). إلا أنه يوجد تهديد الخداع؛ الرواية في الطائفة ربما تخدم كقناع للشرير (٥٠:١٦)، (لاهوت – المزامير)

٣. العديد من الأسماء تمت مناقشتها تحت عنوان: لاهوت.

ب.ت هذا المعنى للرواية الإطرائية يستمر في ترانيم قمران (مد. 1:30, 33; 6:11; 11:6, 28; 17:17; see further TWAT 5:920-21). الفعل يترجَم في الترجمة السبعينية أولياً بـ arithmeo (القراءة الحاشية) و diegeomai (لـ بيعِّل.). الأخيرة تأتي مرة واحدة في العهد الجديد للإعلان الغير طائفي الإطرائي لفعل خلاص الرب لنقض الشيطان (لو٨:٣٩؛ انظر أكثر NIDNTT 1:575-76).

تعداد، إحصاء، تسجيل: ← חשׁב [ḥšb] (يعتبر، يحسب، #٣١٠٨)؛ ← כסס [kss] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [mnh 1] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [spr 1] (يحصي، يعدّ، يحسب، يعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [pqd] (يعدّ، يحدد، #٧٢١٢).

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [hll 2] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [zmr 1] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [ydh 2] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [nwh 2] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [ʿnh 4] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [pṣḥ 1] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ רוֹמֵם [rômēm] (يُرفّع، #٨١٢٣أ)؛ ← שׁבח [šbḥ 1] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שׁיר [šîr 1] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [tnh 2] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:910-21; W. Brueggemann, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*, 1991; idem, *Israel's Praise: Doxology, Idolatry and Ideology*, 1988; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; R. Gordis, *The Book of Job*; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; G. H. Jones, "The Concept of Holy War," in *The World of Ancient Israel*, ed. R. E. Clements, 1989, 299-321; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986, 84-100, 137-43; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981, 52-81.

أي. أر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

٦٢١٩ (סֵפֶר [seper 1]، وثيقة مكتوبة)، كتابة

٦٢١٩ أ (סֵפֶר חַיִּים [seper hayyîm]، كتاب الحياة)، كتاب الحياة

٦٢١٩ب (סֵפֶר זִכָּרוֹן [seper zikkarôn]، كتاب الذكرى)، كتاب الحياة

6220	סֵפֶר

סֵפֶר [seper 2]، برونز (؟) (#٦٢٢٠).

ع.ق البعض يفهم الإسم סֵפֶר في خر ١٧:١٤؛ أي ١٩:٢٣؛ اش ٣٠:٨؛ أن تكون الآكادية كلمة مقترضة siparru، برونز، مستعارة في العبرية (HALAT 724). مؤكد أن هذا الجعل يصنع معنى في كل السياقات، حتى أن NIV كأكثر الترجمات قاومت هذا الخيار، فاهمة اسم للفظ الشائع סֵפֶר بمعنى كتاب، لفيفة.

من أجل نقاش حول النحاس، انظر נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet 1] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣).

مارك روكر *Mark Rooker*

٦٢٢١ (סֹפֵר [soper]، كاتب)، كتابة

٦٢٢٢ (סְפָר [sᵉpar 1]، تعداد)، #٥٠٣١

٦٢٢٥ (סִפְרָה [sipra]، كتاب)، كتابة

٦٢٢٨ (סְפֹרוֹת [sᵉporôt]، أعداد، قياس)، #٥٠٣١، كتابة

٦٢٣٠ (סֹפֶרֶת [soperet]، كاتب؟)، كتابة

6232	סָקַל

סָקַל [saqal]، قَلْ. يتحجّر، يلقي الحجارة؛ نِفْعَلْ. يتحجّر؛ بيعِّلْ. يلقي الحجارة، يقذف الحجارة بعيدًا، بُعِّلْ. يتحجّر (#٦٢٣٢).

ش.أ.ق الآرامية סְקַל، حجر.

ع.ق ١. الفعل סָקַל يوظَّف بشكل مألوف للدلالة على الإعدام بالحجارة في نصوص العهد القديم القانونية. على سبيل المثال، انتهاك القانون المدني مثلما في لعنة الملك كان مخالفاً ومستحقاً للعقاب بالحجارة (قا ربح مهمة آخاب ضد نابوت، ١مل٢١: ١٠-١٥؛ لاحظ أن القانون المدني أيضًا يدعو إلى "طعن الثور" بالحجارة. خر٢١: ٢٨-٣٢). قانون الاحتفالات الإسرائيلية يدعو لإعدام الزناة بالحجارة (تث١٣:١٠؛ ١٧:٥) ولانتهاك الغنيمة المحرمة أثناء الحرب المقدسة (يش٧:٢٥)، بينما يأمر القانون الأدبي بالموت بالحجارة لبعض أنواع سوء التصرف الجنسي (تث٢٢:٢١، ٢٤).

٢. يوضح شمعي احتقاره وعداوته للملك داود بإلقاء الحجارة عليه (ولعنته) عندما هرب داود لأورشليم في مواجهة انقلاب أبشالوم (٢صم ١٦:٦، ١٣). كسليل لشاول، كان شكعي بدون شك يطلب الثأر لجزء داود في موت ابنار، اشبوهث، والسبع أعضاء لعائلة شاول المستسلمين للجبعونيين (٢صم٣: ٢٦ – ٢٨؛ ٢١: ١-١٣). يبدو أن الرمي بالحجارة كان رد فعل غوغاء شائع ضد القيادة في وجه الضيق الغير محتمل، مثل قلق موسى أثناء صعوبة رحلة البرية (خر١٧:٤).

٣. مرتين بيعِّلْ. ل סָקַל استُخدمت كتشخيص شعري لعمل يهوه لصالح إسرائيل، مبدئياً في تأسيسهم كمزرعة للعنب ب"تنظيف الحجارة" من خصوبة سفح التل (إش٥:٢)؛ وأخيراً في "إزالة الحجارة" وإعادة إسرائيل في وعد أرض العهد (٦٢:١٠). في كلتا الحالتين، الفعل סָקַל هو جزء من سلسلة الأنشطة الدالة على رحمة الرب وعنايته الشاملة في تربية إسرائيل كمختاريه.

صخر، حجر: ← אֶבֶן [ʾeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [selaʿ 1] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr 4] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr 5] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr 1] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyôt] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd 1] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh 1] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb 2] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh 1] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk 1] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

ABD 5:546-56, 1073-74; ISBE 3:205-6; 4:630; NIDNTT 2:731-34; 3:381-99; THAT 2:538-42; TWOT 2:634.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦٢٣٤ (סַר [sar]، متجهم، فاقد الثقة)، #٦٢٥٣

6239	סָרָה

סָרָה [sarâ 1]، إيقاف (وردت مرة واحدة؛ #٦٢٣٩)

ع.ق الجذر סרה يأتي فقط في اش ١٤:٦، في نشيد التهكم النبوي ضد ملك بابل (١٤: ٤-٢١)، تشخيص مثالي بحسب Wolf (*Isaiah*, 1985, 112). الكلمة، عادةً تترجم "متواصل" (لذلك NIV, NRSV)، تتأسس بالتوازي مع בִּלְתִּי חָשָׂךְ، "عنيد". J. H. Oswalt (*Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 316) ملاحظات، " الصورة هنا لتزايد الاتفاقيات جور العناد مثل ادعاءات الملوك الآشوريين... لقد اتقنوا تقنية القيادة من خلال الإرهاب". وقد أكد اشعياء للإسرائيليين أن قدرة الرب أكبر من قدرة مل بابل. إله إسرائيل سوف يكسر صولجانات الملوك البشريين مثل عصا السحرة وسف يحط الأشرار حتى شاول(١٤:٥، ١٥).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית [ʾaḥᵃrît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס [ʾps] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [bṭl] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl 1] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [swp 1] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh 1] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qsḥ 1] (يوشك على النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦٢٤٠ (סָרָה [sarâ 2]، تمرد، جريمة، ثورة، زيف)، #٦٢٥٣

٦٢٤٢ (סָרוּחַ [sarûah]، معلق)، #٦٢٤٣

6243 סָרַח

סָרַח [sarah 1]، يعلق، ينمو بفخامة، انتشار، تدفق، امتداد (#٦٢٤٣)؛ סָרוּחַ [sarûah]، تدفق، متحدِّر، مُعلَّق، يُزهر، تمدّد (#٦٢٤٢) סֶרַח [serah]، اسم، عُليق (#٦٢٤٥).

ش. أ. ق العربية سَرَحَ، يمشي بعيدًا، يتجول بحرية.

ع. ق ١. هذا الفعل يبدو في أصل قراءة الحاشية في موضعين (أ) في خر٢٦:١٢ يصف كيف أن ظهر (النهاية الغربية) الهيكل يجب أن يُمنح ستائر من شعر الماعز (ع ٧)، الين "طولهم الإضافي... المتروك" (أيضًا يوصف ط"نصف ستارة") سوف "تعلق" (סָרַח) كخلف الهيكل (Haran, *Temples*, 152). (ب) في مثل حز١٧:٦ סֹרַחַת تصف مرحلة من نمو الكرمة (גֶּפֶן). بعدما "أورق" الكرم (צָמַח)، يكون "منخفضاً، ناشراً (סָרַח) الكرم".

٢. شكل اسم. للبحث يأتي فقط في الإنجيل. توجد مع الكلمة المشتركة لها الفعل في وصف تأسيس الهيكل في خر٢٦:١٢.

٣. סָרוּחַ، الجزء السلبي، يظهر في نفس سياق خر ٢٦:١٣ (انظر أعلى)، حيث تصف كيف أن الستائر الخارجية ستُعمل مكعب إضافي في الطول: "ستعلق على الجانبين (أي، الشمال والجنوب) للهيكل كي تغطيه".

(أ) في حز٢٣:١٥ ضباط بابل وسيمة، مع أحزمتهم حول وسطهم مع "تدفق العمائم على رؤوسهم". هذا يبدو أكثر قرباً للزي العسكري أكثر من "شعر طويل مع فرقة"، بالإشارة إلى هيرودتس) Zimmerli, *Ezekiel 1*, 487). من ثم يتم تصوير حاكم بابل مردوخ بلدان (*ANEP*, 156 no. 454) مع خوذة/ عمامة موقرة بصعوبة مع تدفق "الشريط الملون" الخارج من أعلى غطاء الرأس حتى الوسط.

(ب) סְרוּחִים يظهر في عا٦:٤ و٧. في كلتا الآيتين تُستخدم لوصف وليمة الغني بغض النظر عن المضطهدين. ما إذا كانت סָרוּחַ هنا تدل أو لا على الشرب لدرجة فقدان السيطرة على أطراف الشخص (Wolff, *Joel and Amos*, 276) لا يتضح، ولكن الجذر يقترح موقف حيث تتعلق الأطراف على الأرائك. الحكام الساميين لم يكونوا معتادين على التصوير في وقت عاموس. الصورة لملك أشور متكئين في وليمة لم تظهر حتى بعد قرن من وقتها، مع أشوربانيبال (ملك، *Amos*, 149). الوليمة المصورة في ع ٧ توصف كـ מִרְזַח، إشارة مثل الوليمة الجنائزية المعروفة كـ מַרְזֵחַ (#٥٣٠١)، التي تضمنت العديد من العناصر الموجودة في هذا النص (King, *Amos*, 137-61; Andersen and Freedman, *Amos*, 568). استخدام عاموس لـ סָרוּחַ والكلمتين السابقتين في ع ٧ يقترح تورية بديلة، וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים، ووليمة التمدد سوف تتوقف".

تعلق، تدلى إمتداد، إختناق: ← דלה [*dlh* 2] (يتدلى، #١٩٢٧) ← דלל [*dll* 2] (يتدلى، #١٩٣٨) ← חנק [*hnq*] (يختنق، #٢٨٧١) ← חפץ [*hps* 2 [?]] (يعلق، #٢٩١٢) ← סרח [*srh* 1] (يعلق فوق، #٦٢٤٣) ← תלה [*tlh*] (يعلق، #٩٤٣٤).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, 1989; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1985; P. J. King, *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary*, 1988; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Hermeneia, 1979; idem, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983.

Richard S. Hess ريتشارد إس. هيس

6244 סָרַח

סָרַח [sarah 2]، نِفْعَل. ينتن، يفسد (#٦٢٤٤).

ش. أ. ق يوجد احتمال للحدوث في جذر *KAI* 10, 15 (يدمر؟).

ع. ق في إر٤٩:٧ סָרַח تصف كيف فسدت حكمة الأدوميين. إنها في العبارة الثالثة للآية مع المتوازيات في אַיִן، عدم بقاء، وאָבַד، فناء. BDB (710) يربط هذا بـ סָרַח، يذهب حرًا، يكون معاقًا (قا REB "يتفرق بعيدًا"). إلا أن هذا يمكن أن يكون الحدوث الوحيد في نِفْعَل، و *HALAT* (726) يميزها لهذه الآية الواحدة סָרַח، نتانة، فساد.

ب. ت الفعل يوجد أيضًا في سيراخ ٤٢:١١ (مع *APOT* I, 470، قراءة من שֶׁמְסָרַח، اسم. سيء) وفي العبرية الأخيرة (Jastrow, 1024).

رائحة، رائحة كريهة ← באשׁ [*b'š*] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [*zwr* 3] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [*znh* 1] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [*hnn* 2] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [*srh* 2] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [*ṣahᵉnâ*] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רִיחַ [*rîah*] (الرائحة، #٨١٩٣): ← الرائحة: لاهوت.

P. P. Jenson بي. بي . جينسون

٦٢٤٥ (סֶרַח [serah]، ما يتعلق)، #٦٢٤٣

٦٢٤٦ (סִרְיוֹן [siryôn]، درع)، #٥٩٧٦

6247 סָרִיס

סָרִיס [sarîs]، اسم. محكمة رسمية (مبكراً)، خصي (متأخراً) (#٦٢٤٧).

ش. أ. ق ١. كل جذور السامية المرتبطة بها هي مشتقة من عنوان الأكادية الأصلية: *sa resi / risi* (*sarri*)، الواحدة على الرأس (الملوك)، من هو الرأس اسم. <*sa-ris*> محكمة رسمية عالية المقام، حاضر ملكي، قصر مضيف، رئيس أعلى، أمين خزانة (مبكراً: الأشورية الوسطى الجديدة/ البابلية)؛ خصي، حارس الحريم، محكمة رسمية، حاضر ملكي، أمين خزانة (مؤخرًا: الأشورية الجديدة والبابلية الجديدة) (*AHw*, 974; *GAG*, §46d; *MSL*, 8:1:74; 12:230:5-6; Jensen, 91-93; Zimmern, 116).

٢. عنوان الأكادية ينعكس من خلال عالم السامية: Nuzi: *sa resi*، من هو الرأس، رئيس مسؤول (*HSS* 14:99.17)؛ أوغا. *sa resu* (*sarri*)، من هو في الرأس (للملك) (*PRU* 4:237. 22; 203. 13)؛ الفينيقية *srs* خصي (*RES* 1206. 1-3)؛ الآرامية القديمة *srs/ srs'* اسم. مسؤول ملكي، خصي (Degen, 46, 52; Lidzbarski, 331; Cook, 86)؛ الآرامية *srs* اسم. خصي (*DISO*, 197)؛ Emp الآرامية *srs*، اسم. خصي (*DISO*, 197, 271)؛ المصرية الآرامية *srs/srs'*، اسم. خصي (*DISO*, 197; *HALAT* 2:769)؛ JAram/CPA اسم. סְרִיסָא، خصي، اخص، مخنث، الفعل סָרִיסָא، (*DISO*, 197; *HALAT* 2:769)؛ اسم. السرياني *sᵉrîsa'*، خصي، اخص؛ الفعل *sarîsa'*، أن يخصى، مخنث (Brockelmann, 239b)؛ الأثيوبية *saris*، رئيس، ساحة رسمية (Dalmann, 694)؛ العربية *saris*، اسم. اخص؛ الفعل أن يكون عاجزًا؛ الميندائية *sarsisa*، *srs*، الفعل يخنّث (Drower, 338a)؛ المصرية الوسطى، الفعل *srs* أن يأخذ أمر (هيئة عسكرية)؛ المصرية الأخيرة *srs* اسم. مسؤول رسمي (*DME*, 237).

٣. عنوان الأكادية هو تعبير مماثل للعنوان *sa sarri* ممثل الملك، مفوض ملكي (*CAD* 17:2:114). العنوان saresi يعرض نطاق مضاعف للمعنى المتطور تاريخيًا. من خلال الفترات المبكرة والمتأخرة تم تعيين محكمة رسمية، بينما في الفترة الأخيرة المعنى الفني لخصي ظهر بتطور ممارسة استخدام الرجال المخنثين ضمن الساحة الملوكية. هذا التطور المضاعف يتصور في شمال غرب السامية (الفينيقية، الآرامية، العبرية). فقط المعنى المبكر (مسؤول ملكي) تظهر في أوغا.، Nuzi، والمصرية؛ إلا أن المعنى الأخير فقط (خصي) يظهر في العربية (مشتقة من الآرامية Emp).

٤. بداية الفترات الأشورية التقليدية والبابلية التقليدية، ملوك الامبراطوريات بدأت توظف الخصيان لمهام معينة، مثل الإشراف على الحريم الملكية أو الأطفال الملكيين. لأن هذه المهام كانت تعين سابقاً كخدم قصر "طبيعي"، العنوان *sa resi* حصلت على المعنى الفني خصي، كما توضح العديد من المخطوطات cuneiform. لذلك، المعنى خصي ظهر مع ممارسة استخدام الرجال المخنثين في مواضع مفتاحية في أشور، بابل، وفارس (*TWOT* 2:635). الخصيان يشكلون أهم جزء في البيروقراطية الأشورية وكانوا عديدين (Grayson, 605). في الفترات الأشورية التقليدية و الوسطى، كان الخصي متمرن بدرجة عالية وكان شخصاً هاماً في القصر الملكي (Weidner, 264-65).

٥. كان الحريم مؤسسة كبيرة في الساحة الأشورية، والتي تكونت من عدد من الزوجات، محظية، جواري خادمة، وحراس خصي الحريم. كان هناك أمراً صارماً للأسبقية مع الحريم، مع الأم الملكة في الأعلى. تحتها مباشرة في السلطة كانت الزوجة الرئيسة للملك الحاكم، ومكانتها تتحدد من حقيقة أنها كانت الزوجة الأولى لتعطي للملك نسلاً ذكورياً. وطبيعي كان الأمراء يصرفون سنواتهم الأولى في الحريم. كان هناك ثورة وغيرة ضمن الحريم الأشوريين، وبما أن وريثهم للعرش قد قضى سنواته الأولى هناك، مؤامرات الحريم لإسقاط الملك لم يكن غير منتشر (Grayson, 749-50).

٦. أسماء السامية الغربية في العهد الحديدي غالبًا تشير إلى الخصيان الذين يوظفهم الملوك كممثلين رسميين، مضيفي القصر، والخدم الشخصيين: الآرامية Emp srs، اسم.، خصي (Ahiqar 61, 63, 69; *CIS* 2:75. 3)، مثلاً *rb srs*، رئيس الخصيان (*CIS* 2. 38. 6)؛ الآرامية القديمة *mr srsy srgn*، رأس خصيان Sargon (Sefiré 3. 5)؛ الفينيقية *rb srsrm*، رئيس الخصيان (*RES*, 1206. 1-3)، والآرامية Emp *rb srs*، رئيس الخصيان (*CIS* 2:38. 6)، (*AHw*, 974; *DISO*, 271).

٧. الكلمة أكد. المقترضة في المصرية الوسطى *srs*، الفعل أن يأخذ أمراً (الهيئة العسكرية)(*DME*, 237) والمصرية الأخيرة (*DLE* 3:145). تفاصيل الخصي لا تأتي في المصرية، ولا يوجد دليل حاسم أن المصرية وظفت الخصيان بهذه الكثافة.

ع. ق ١. كما في اللغات الغربية السامية، *sarîs* عن الكلمة المقترضة في أكد.، أكد. *sa resi / risi* لها نطاق

مضاعف أساسي ذو معنى في تطورها التاريخي: ساحة رسمية، خادم (مبكراً)، وخصي = حارس حريم (أخيراً). وبالمثل، *sarîs* تعرض نفس النطاق المضاعف للمعاني المماثلة للتطور التاريخي الشائع: ساحة رسمية، خادم ملكي (قبل الخروج)؛ وخصي = خادم ملكي، حارس حريم (الخروج وما بعد الخروج) (انظر *HALAT* 2:769; *TWOT* 2:634-35). تشخيصيا، סָרִיס (رسمي) تعرض نمط اسم. קָטִיל يستخدم عادةً للوظائف المهنية، مثل פָּקִיד، موظف مختار، נָגִיד، قائد، נָבִיא، نبي (انظر Waltke-O'Connor, §5. 3c; Bauer-Leander, §470n).

٢. قبل ما يربط الدارسين الحديثين סָרִיס بالآكادية *sa resi*، موظف رسمي (*AHw*, 974)، التفاصيل الأخيرة كانت معينة بسذاجة لكل استخدامات عبر. كت.. BDB تمثل المنحة القديمة في تعيين الخصي لجميع استخدامات عبر. كت. ورابطاً إياها باعتراف الجميع أفعال السيادة ليخص في السريانية، الآرامية، والعربية (BDB, 710). في الحقيقة סָרִיס ليست لتترجم خصي مالم يتطلبها سياق أو دليل آخر (*TWOT* 2:634-35). لأن يخصي كانت ممنوعة من المجمع (لا٢١:٢٠؛ تث٢٣:٢)، المراجع الوحيدة للخصيان هي أجنبية (الآشوريين، البابليين، الفارسيين) أو خصي يهوذا في البرية (٢مل ٩:٣٢؛ ١٨:١٧(؟)؛ الأثيوبية ١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٢:٣، ١٤-١٥، ٢١؛ ٦:٢، ١٤؛ ٧:٩؛ إش٥٦:٣؛ دا ١:٣، ٧-١١، ١٨).

٣. في فترة ما قبل الخروج סָרִיס كانت عنواناً معينة موظفاً ذا رتبة عالية في المجالات السياسية أو العسكرية (*HALAT* 2:769; de Vaux 1:121; Koehler, 26-27; Selmsdorf, 557). تشير إلى العسكرية الرسمية في مملكة مصر الوسطى (تك٣٧:٣٦؛ ٣٩:١؛ ٤٠:٢، ٧) وفي الجيش الآشوري الحديث (٢مل ١٨:١٧؛ إر٣٩:٣، ١٣). تستخدم في الإشارة إلى مسئولي الساحة في الساحة الملكية للحكم الملكي المتحد المبكر (١صم٨:١٥؛ ١أخ٢٨:١؛ ٢أخ ١٨:٨)، وفي ساحات إسرائيل الملكية (١مل ٢٢:٩؛ ٢مل٨:٦؛ ٩:٣٢) وأورشليم (٢مل ٢٣:١١؛ ٢٤:١٢، ١٥؛ ٢٥:١٩؛ إر٢٩:٢؛ ٣٤:١٩؛ ٣٨:١٧؛ ٤١:١٦؛ ٥٢:٢٥) أثناء فترة انقسام المملكة. أثناء فترات الخروج وما بعد الخروج، تشير إلى الممثلين الملكيين أو الخدم الشخصيين للعائلة الملكية في بابليون (دا ١:٣، ٧ - ١١، ١٨) وسوسا (أس١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٢:٢١؛ ٦:٢، ١٤؛ ٧:٩).

٤. في رواية يوسف סָרִיס تعين ثلاثة مسؤولين مصريين: فوطيفار، رئيس الحرس (تك ٣٧:٣٦؛ ٣٩:١)، ورئيس السقاة ورئيس الخبازين (تك٤٠:٢، ٧). BDB يقترح خصي (BDB, 710)؛ إلا أن التفاصيل الصغيرة النامية لاحقاً في عبر. كت.، والبحث فشلوا في تحويل أي دليل لهذا الاستخدام للخصيان كمسؤولين في مصر (*TWOT* 2:635). اللغة العبرية الكتابية ربما تعكس סָרִיס للمصرية الوسطى *srs*، مسؤول ملكي، قائد (هيئة عسكرية)، وهي كلمة آكادية مقترضة من *sa resi (sarri)*، مسؤول ملكي (أدبيًا، من هو من رأس الملك) (*DME*, 237). استخدام סָרִיס لتعيين قائد عسكري (فوطيفار) وخدم ملكيين (رئيس السقاة، رئيس الخبازين) تعكس الكلمة المقترضة أكد. الأصلية، التي كانت تستخدم عادةً لتعيين مسؤولاً عسكرياً أو خدم عائلة ملكية (مثل، رئيس السقاة) (*AHw*, 974). بالرغم من أن الاستخدامات الأخيرة لـ סָרִיס تعين خصيان، إلا أن علم أصل الكلمة الآكادي الأصلي والاستخدام المصري للفظ ليس لهما أي تضمين للعجز الجنسي. إلى جانب أنه من الصعب على الخصي أن تكون له زوجة (تك٣٩: ٧-١٩). الترجمة السبعينية ترجع סָרִיס بشكل متضارب مع σπάδοντος، حارس (تك٣٧:٣٦)، وεὐνοῦχος، خصي (تك٣٩:١؛ ٤٠:٢، ٧). التضمين العسكري للمصرية الوسطى *srs* تتجانس مع وصف اللغة العبرية أكد. لفوتيفار: كـ סָרִיס لفرعون، كان שַׂר הַטַּבָּחִים، رئيس الحرس الشخصيين (تك٣٧:٣٦؛ ٣٩:١). بينما تشير المصرية الوسطى لـ *srs* كقائد، المصرية الأخيرة srs تشير إلى مسؤول فارسي؛ بالتالي تاريخ المملكة الوسطى ليوسف (E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 49-55) تتجانس مع التفاصيل الصغيرة المصرية الوسطى.

٥. بالإشارة إلى النماذج المعاصرة لملوكية ش. أ. ق، صموئيل (ca. 1120-1020 BC) يعين أعضاء لتلك الساحة الملكية الذين ربما تشكل مساندتهم عبئاً لإسرائيل مثل סָרִיסָיו، ممثليه، وעֲבָדָיו، خدمه (NIV ١صم٨:١٥). هذه التفاصيل الصغيرة لـ סָרִיס تتوازى مع الآشورية الوسطى المعاصرة (BC 1380-911) استخدام *sa resu(m)* معينة أعضاء للساحة الملكية الآشورية: ممثل ملكي، مدير، خدم القصر (*AHw*, 974). على نحو مرهق ربما تُطلب الضرائب لمساندة الساحة الملكية في إسرائيل، كما في الامبراطوريات الأخرى مثل أشور وبابل (Saggs, 238-60).

٦. الاستخدام المبكر لـ סָרִיס لتعين الأعضاء التاريخيين لساحة إسرائيل الملكية هي ممثلي القصر (הַסָּרִיסִים) لداود (١أخ ٢٨:١). لا يوجد شيء محدد عن مهامهم؛ إلا أنهم قد لعبوا بالدليل مهمة إدارية هامة لأن داود قد استدعاهم مع ممثلي إسرائيل (שָׂרִים) وحرس القصر (הַגִּבֹּרִים) في وقت نجاح سليمان لتوجيههم عن بناء الهيكل (١أخ ٢٨: ١-١٩). ولا يتضح ما إذا كانوا ممثلين ملكيين مع بعض النوع من السلطة أو ببساطة خدم القصر الذين حملوا نزوات الملك.

סָרִיס [sarîs]، اسم. محكمة رسمية (مبكراً)، خصي (متأخراً) (#٦٢٤٧)

٧. أثناء انقسام الحكم الملكي، סָרִיס تعين عضواً للساحة الملكية المكلف بمهام ومهمات الملك: آخاب أرسل סָרִיס، (NIV ممثل) لاستدعاء ميخا (١مل٢٢:٩ = ٢أخ ١٨:٨)، ويهورام كلف סָרִיס، (NIV ممثل) لإعادة أرض السيدة التي كانت قد فقدت عندما تركت المدينة (٢مل ٨:٦). مرة أخرى لا يتضح ما إذا كانت סָרִיס تشير إلى إلى ممثل ذا سلطة أو فقط خادم ملكي مع مهام موفدة. في أي حالة، المهام المعينة لإسرائيل סָרִיס كانت مثل المهمات والواجبات المعينة للآشورية *sa resi*، ممثل الساحة (North, 87). البعض يقترح أن أولئك كانوا الخصيان الخدام الذين قدمتهم إيزابل إلي إسرائيل (انظر القسم ٨ أسفل)؛ إلا أنه لم يكن هناك سبباً لافتراض أن סָרִיס تشير إلى شيء أكثر من التفاصيل الأساسية ممثل ملكي، خادم.

٨. كان الخصيان يوظفون كخدم ملكيين للملكة في العديد من ممالك ش. أ. ق أثناء العصر الحديدي (Saggs, 749-50). إلا أن الذكر الأول للخصيان في البيت الملكي إسرائيل هو الخصيان الخدام (סָרִיסִים) لإيزابل؛ أقنعهم ياهو لإلقاء يزرعيل من شباك القصر الملكي (٢مل٩:٣٢). من المحتمل أن تكون إيزابل قد استوردت هؤلاء الخدم الخصيان من الأرض الفينيقية الأم حين حين تزوجت آخاب. إن حقيقة أن الرجال الذين خصوا عمداً كانوا يستثنوا من الاجتماع بحسب شريعة موسى (لا٢٢:٢٤؛ تث ٢٣:٢) فقط تؤكد نقص اهتمام إيزابل بشرائع يهوه.

٩. ٢مل ١٨:١٧ قائمة بثلاثة ممثلين أشوريين تقليديين الذين لعبوا دور في سبي سنحاريب لأورشليم في ٧٠١ ق. م: תַּרְתָּן، القائد الأعلى، רַב־סָרִיס، رئيس الممثلين، ورַב־שָׁקֵה، قائد حقل (NIV). وتلك ليست أسماء شخصية (مثل KJV)، ولكنها مشتقة من العناوين الآشورية التقليدية للمثلين العسكريين ذوي الرتب العليا (Grayson, 605; Tadmor, 279-85; Patterson-Austel, 259). العنوان רַב־ סָרִיס مشتقة من أكد. *rabû sa resi*، أدبيًا الرئيس الذي هو الرأس (*AHw*, 974)، والتي تنعكس أيضًا في الفينيقية *rb srsrm*، رئيس الخصيان (*RES* 1206. 1-3) والآرامية רבסרס، رئيس الخصيان (*CIS* 2:38. 6; *AHw*, 974; *DISO*, 271). العنوان الآكادي عين قائد الجيش أو، الأخير، رئيس الخصيان (*AHw*, 974; *GAG* §46d; *MSL* 8:1:74; Zimmern, 116). بينما كلا التفاصيل حاضرة في الآشورية المعاصرة، العناوين الآخرين في ٢مل ١٨:١٧ يقترحا التنويه العسكري. إلا أن هذا ربما يعين خصي يخدم كممثل ملكي، لأن الخصيان قد لعبوا أدواراً هامة في بيروقراطية الآشورية التقليدية (Grayson, 605). العنوان الثاني، תַּרְתָּן، قائد الحقل الأعلى، مشتقة من الآكادية *turtannu/tartanu* التي تشير إلى ممثل عالي عسكري وإداري، ثانياً في الرتبة فقط للملك (*KAJI* 245:17; Unger, 204-10). العنوان الثالث، רַבְשָׁקֵה، قائد حقل (#٨٠٤٢)، مشتقة من أكد. *rab saqû*، قائد، قائد المسيرة، رئيس الممثلين، رئيس السقاة (*AHw*, 933-38, 1182; Klauber, 73-75; Ellenbogen, 152)، التي تنعكس في الآرامية רבשק Emp مفتش المسيرة (*CIS* 2:3932. 5; *DISO*, 271). السجلات الآشورية التي شغلت بها *rab saqû* موضعاً هاماً في الشئون الملكية (Grayson, 605; Weidner, 264-65).

١٠. تنبأ اشعياء أن أعضاء عائلة داود الملكية ربما يؤخذون كرهينة وربما يصبحون (KJV/ סָרִיסִים: NIV: خصيان) في قصر بابل (٢مل ٢٠:١٨ = إش ٣٩:٧). هذا ربما يخدع إخصاء نسل حزقيا الذكور ويعكس التطبيق البابلي التقليدي لتوظيف الخصيان كخدام ومضيفين للقصر (Grayson, 605). إلا أن اشعياء ربما يكون فقط يدعي المعرفة الجيدة بممارسة البابلية التقليدية لأخذ أمراء ونبلاء أجنبيين كرهناء لساحة بابل الملكية، حيث تم وضعهم تابعة كممثلي الولاية (Grayson, 750). في تحقيق هذه النبوة، منسى ابن حزقيا كان مسبياً من الآشوريين وقد حُمل مسجوناً في بابل (٢أخ٣٣:١١)، والعديد من نسل حزقيا أخذوا من نبوخذنصر إلى بابل، حيث حققوا مركزاً نبيلاً (٢مل ٢٤:١٥؛ ٢٥:٧؛ دا ١:٣).

١١. أحيانًا סָרִיס تعين ممثلاً مختاراً مع السلطة على مساحة محددة. على سبيل المثال، العنوان סָרִיס تعين ممثلاً يُدعي ناثان مالك، الذي كان لديه حجرة في الهيكل وكان مكلفاً بعربات وخيول الملك عمون المربعة في ساحة الهيكل الذي تحول إلى اسطبلات (٢مل ٢٣:١١). ويمكن رؤية ذلك بوضوح شديد في ممثل أورشلين الغير مسمّى (סָרִיס) الذي كان الممثل المختار (פָּקִיד) فوق الرجال المحاربين (٢مل ٢٥:١٩؛ إر٥٢:٢٥). يلاحظ De Vaux: "ربما كان قائد في رئاسة، أو مدني في تكليف بإدارة الجيش، أي، وزير الدفاع الوطني، إذ أن القائد الأعلى كان يتدرب من الملك نفسه" (de Vaux, 225).

١٢. العنوان הַסָּרִסִים، ممثلي الساحة (NIV)، كان يتم تصفيفهم من قادة (שָׂרִים) أورشليم ويهوذا أثناء عهد صدقيا (إر٣٤:١٩). وبالمثل סָרִיסִים يعين أعضاء الساحة الملكية للملك يهوياقيم (٢مل٢٤:١٢، ١٥؛ إر٢٩:٢؛ ٤١:١٦)، الذي أخذه نبوخذنصر كأسير، مع يهوياقيم وعائلته الملكية، עֲבָדָיו، خدامه، שָׂרָיו، نبلائه، وסָרִיסָיו، ممثليه (٢مل ٢٤:١٢).

١٣. في حالة عبد ملاخي، الأثيوبي الذي خدم في القصر الملكي كخادم شخصي للملك صدقيا، التفاصيل الصغيرة الفنية تمت الإشارة إلى الخصي من التأسيس النحوي אִישׁ סָרִיס، خصي (هامش NIV) (إر ٣٨:٧).

١٤. نبو شذيبان (NIV: Nebo-Sareskim) يحمل عنوان רַב־סָרִיס، رئيس الممثلين (إر٣٩:٣، ١٣)، كواحد من الثلاثة ممثلين لبلبل التقليدية (שָׂרֵי מֶלֶךְ־בָּבֶל) الذي أسس سيطرة لأورشليم بعد فهرها من نبوخذنصر في ٥٨٨ – ٨٦ ق. م. נְבוּשַׁזְבָּן (تخمين، قا إر٣٩:١٣) تعكس الإسم الشخصي *Nabu-sezibanni*. "نبو، انقذني!" (Tallqvist, 160; Stamm, 170; Zimmern, 399-401)، ورַב־ סָרִיס تعكس عنوان *rab sa resi* (أدبيًا الرئيس الذي هو على الرأس)، التي تعين ممثل سياسي/ عسكري بابلي، عادةً حارس قروي لمحافظات محتلة حديثاً (AHw, 974; GAG, 46d; MLS 8/1:74; HALAT 2:769-70; Zimmern, 116; Selmsdorf, 557).

١٥. المسؤول البابلي التقليدي أشفناز، الذي كلفه نبوخذ نصر برعاية عائلة يهوذا الملكية والنبل، معنون רַב סָרִיסָיו، رئيس مسؤولي ساحته (دا ١:٣) و שַׂר הַסָּרִיסִים، رئيس المسؤولين (١: ٧- ١١، ١٨). تلك العناوين المتوازية تعكس الآكادية *rabû sa resi* (أدبيًا، الرئيس الذي هو الرأس)، والتي عينت مسؤولاً ملكياً خلال جميع الفترات، ولكن طورت معنى فني معينة رئيس الخصيان لتلك الفترة (*AHw*, 974; *MSL* 8:1:74; Zimmern, 116). الأخيرة تنعكس في الفينيقية *rb srsrm* رئيس الخصيان (*RES* 1206. 1-3)، والآرامية Emp רבסרס، رئيس الخصيان (*CIS* 2:38. 6; *DISO*, 271). (على ذلك، انظر ش. أ. ق، القسم ٤-٥). أثناء تلك الفترة، רַב סָרִיסִים ربما تشير إلى رئيس الخصيان (Kitchen, 165-66). بينما التفاصيل العامة (غير خصي) الخادم الملكي يكون مقبولاً، يمكن أن تكون ذات معنى أن الخصيان كانوا يُستخدمون لخدمة الاحتياجات الشخصيى للعائلة الملكية في اتصالهم اليومي في بيوتهم الشخصية.

١٦. في أستير لفظ סָרִיס لها نطاق عديد من المعاني اللغوية للمعنى والإشارة، معينة أربعة أنواع من المسؤولين الملكيين الفارسيين الذين كانوا خصياناً: الخصيان المكلفين بخدمة الحريم (أس٢:٣، ١٤-١٥)، الخدام الخصيان للملكة (٤: ٤-٥)، الخصيان الحراس لشقة الملك الخاصة (٢:٢١؛ ٦:٢)، والخصيان الخدام للملك (١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٦:١٤؛ ٧:٩) (Bardtke, 284). الطبيعة المتعددة لغوياً ل סָרִיס تحط حالتهم الطبيعية (الخصيان) ووضعهم الرسمي (خدام ملكيين). حجي الخصي كان مسؤولاً عن الحريم العذارى الصغيرة (٢:٣)، والخصي شعشجا كان مسؤولاً عن حريم المحظية (٢:١٤-١٥). (لاحظ هيرودتس ٩:٣٣ يذكر خصي Xerxes باسم مماثل لحجي). بينما كان الخصيان عادةً يصاحبون حريم الملك وخدام الملكة، إلا أنهم أيضًا لعبوا أدواراً هامة في الشؤون الإدارية. ساركيس وظف سبعة خصيان كخدام ليحملوا المهام الحقيرة والمهمات (١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٦:١٤؛ ٧:٩).

١٧. تفاصيل الخصي تتضح في اش ٥٦: ٣-٤ ("أنا شجرة جافة")، عبارة تصف بركات العهد الجديد الذي ربما يمتد للجماعة المستثناه في لا ٢١:٢٠ وتث ٢٣:١، مشروطة بعهد التوبة الصدقة. تقدمة الرب للبركات الخلاصية تعانق وتشمل أولئك الذين كانوا يعتبروا مستثنيين (الأجانب والخصيان). أولئك الذين كانوا قبلاً مستثنين يمكن أن يتضمنوا إذا تابوا وأبقوا على العهد. لا يوجد أحد يستثنى من عضوية شعب الرب، إما بالجنسية أو الأصل (الأجانب) أو بالميلاد أو الانتماء السابق لإله آخر (الخصيان). الحوائط الوسطى للتقسيم بها بعض الهبوط بين اليهود والنبلاء، متضمنة الخصيان التائبين، الذين يُرحّب بهم في بيت الرب—ليس فقط ضمن الدوائر الانتخابية، ولكن في قمة الحضور الإلهي. البركات الخلاصية والإنسانية ستكون بعيدة عما يمكن أن تأتي به تلك العائلة الأرضية. لاحظ: الترجوم الآرامي يرجع إش٥٦: ٣-٤ مع סָרִיסָא اسم. خصي.

١٨. بالتناسق مع حقيقة أن تفاصيل الخصي قد تطورت مؤخراً، סָרִיס لا تستخدم في قوانين الأكواد التي استبعدت أولئك الذين خصوا خارج الجماعة (لا٢١:٢٠؛ تث٢٣:٢). بالرغم من أن النصين لا يشيران إلى سبب الإخصاء، الرؤية الأكثر انتشاراً هي أن عيوبهم الطبيعية لم تكن نتيجة حوادث بسيطة ولكن بالحري إلى طقوس وثنية. هذا التشويه الطبيعي كان ضد خطة خلق الرب وقد دمّر قدرة الإسرائيليين الإنجابية. بعيدًا عن سياسات إيزابل المرتدة، من غير المحتمل أن الخصيان كانوا يوظفون في ساحة إسرائيل أو يهوذا الملكية.

ب. ت ١. التفاصيل المبكرة يبقى استخدام المضيف، ولكن الاستخدام السابق للسيادة يشير إلى الخصي من خلال الإخصاء أو الذكر الذي عنده عجز جنسي نتيجة التشوه: סָרִיס، اسم.، خصي، شخص عاجز أو مخصى؛ المضيف، المدير؛ סַרְסָא، اسم. مضيف، مدير، وكيل؛ סָרִיסָא، إسم.، خصي؛ סָרַס الفعل يشوه، مخنث، يعمل عجزاً، סֵירוּס، الفعل للإخصاء؛ סַרְסָיָא، الصفة عملة مشوهة أو مخفضة (Jastrow, 1027-29; *HALAT* 2:769; BDB, 710).

٢. RL يناقش الثلاثة طرق التي بها يمكن للذكر أن يصبح خصياً: التشوه بالميلاد، الإخصاء التلقائي (للعبد من مالكه)، والإخصاء التلقائي (محرم) (*Y'bamoth* 8:4, 80).

٣. عجز المعبود يقارن بالخصي: "ماذا ينفع عند تقديم الوثن؟ إنها لا تؤكل وليست لها رائحة؛ كذلك الشخص

المضهد من الرب، إنه يرى بعينيه وآهاته، مثل الخصي الذي يعانق عذراء ويتنهد" (سيراخ ٣٠:٢٠).

ع. ج ١. الترجمة السبعينية סָרִיס مرة كـ σπάδοντος، حارس (Potiphar: تك ٣٧:٣٦)، وفي كل موضع آخر εὐνοῦχος، خصي. هذا ينعكس في العهد الجديد εὐνοῦχος، اسم. خصي (مت١٩:١٢؛ أع٨:٢٧، ٣٤، ٣٨ – ٣٩) والفعل εὐνουχίζω، أن يجعل شخصاً خصياً (مت ١٩:١٢).

٢. تطبيق الـ ش. أ. ق في الإخصاء وتوظيف الخصيان كمسؤولي قصر، خاصة كخدام شخصيين للملكة، كان لا يزال رائجاً في هذه الحالة للخصي الأثيوبي (εὐνοῦχος)، الذي خدم تحت العديد من كانداس (أع ٨: ٢٧ - ٣٩). لسخرية القدر، كان إشعياء الذي وعد ببركات العهد الجديد للمؤمنين الخصيان والأجانب (إش٥٦: ٣ - ٤)، وهذه المؤمن الخصي الغريب قد خلص من خلال بركات العهد الجديد (إش٥٣: ٧ – ٨).

٣. المسيح يقر أن البعض قد ولدوا خصياناً، آخرين خصهم الناس، وآخرون خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات (مت ١٩:١٢) (انظر ب. ت القسم ٢، أعلى). تمتماً مثلما تقدم الذكور لإخصاء ليصبحوا خصياناً حتى يخدموا بدون صرف الانتباه كخدام شخصيين لملوك ش. أ. ق، بعض المؤمنين يعملون أنفسهم خصياناً (بترك الزواج؟) ليخدموا ملكوت السماوات بصورة أفضل بدون صرف الانتباه الجنسي (مت١٩:١٢). هذا ربما يكون وراء نصيحة بولس لغير المتزوجين أن يبقوا كذلك، إن كان مستطاعاً، لتأمين ولاء عدم صرف الانتباه لخدمة المسيح (١كو٧:٢٥-٣٥).

قادة: ← אָדוֹן [*'ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*'allûp* [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط #٤٧٧)، ← אָצִיל [*'āṣîl* [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר [1] [*ḥōr*[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśî'* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren*[2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*'at-tûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* [2]] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ [1] [*šôa'* [1]] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

AHw 2:974; *CIS* 2:38. 6; 2:75. 3; *DISO*, 197; *HALAT* 2:769; *TDNT* 2:766-67; *TWOT* 2:634-35; A. Y. Aikhenwald, "Some Names of Officials in the Later Books of the Old Testament," *Vestnik drevnej Istorii* 3, 1985, 58-65 [Russian]; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1966, 239; G. Dalmann, *Aram* ںisches-neuhebrںisches Wrterbuch, 1938, 694; R. Degen, *Altaram*ںische Grammatik, 46-52; E. S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, 338; R. O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 1964, 237; A. K. Grayson, "Mesopotamia, History of," in *ABD*, 1992, 4:749-50; G. Haddad, "An Ethiopian Officer Forces the Hand of King Zedekiah: Jeremiah 38:1-13," *TRu* 5, 1982, 58-62; C. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, 197; G. E. Kadish, "Eunuchs in Ancient Egypt?" *Studies in Ancient Oriental Civilizations*, 35, 1969, 55-67; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, 165-66; R. W. Klein, "Ezra and Nehemiah in Recent Studies," in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, 1976, 361-76; L. Koehler, *Der hebr*ںische Mensch, 1953, 26-27; B. Landsberger, *Materialien zum sumerischen Lexikon*, 8:1-74; 12:230:5-6; L. F. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, 1987, 3:145; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigrahik*, 1966, 331; B. Reicke and L. Rost, *Biblisch-historisches Handwr*terbuch, 1962-66, 1:448; H. Tadmor, "Rab-Saris and Rab-Shakeh in 2 Kings 18," in *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 279-85; R. de Vaux, *AncIsr*, 1965, 1:115-22, 225; E. Weidner, "Hof- und Harems-Erlasse assyricher Knige," *AfO* 17, 1956, 264-65; E. M. Yamauchi, "Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?" *ZAW* 92, 1980, 132-42; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwr*ter, 1917, 116.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

٦٢٤٨ (סֶרֶן [*seren* [1]]، محور)، #٨٢٠٦

6249	סֶרֶן

סֶרֶן [*seren* [2]]، اسم.، أمير فلسطيني (#٦٢٤٩).

ش. أ. ق ١. סֶרֶן هي كلمة مقترضة من علم أصول الكلمة الفلسطيني عليها نقاش، مع الدارسين الذين يفترضون ثلاثة اختيارات لأصلها في علم الكلمات: حيثية. اسم. *tarwanas/sarawanas*، قاضي، ملك، (Rabin, 113-39; Andrews, 22; Kitchen, 67; Sanders, 166; Brug, 197; Howard, 243)؛ اسم. اليوناني τύραννος، المستبد، حاكم، سيد (Klostermann, 2:739-40; *HALAT* 2:770)؛ واسم. الهندي الأوروبي الشمالي ser، حاكم، قائد (*TWOT* 2:635). الجدال حول

ما إذا كان أصل الفلسطينيين كان إيجي أو أناتولي عوامل إلى النقاش حول أصل علوم الكلمة لهذا اللفظ (Dothan, 21-23). الجدال في علم أصل الكلمة ربما لن يصمم إلا عندما تتعافى اللغة الفلسطينية والفظ يوثق.

٢. العديد من الدارسين المبكرين اقترحوا أن סֶרֶן مشتقة من اليونانية τύραννος، مستبد، ملك، حاكم مطلق (Klostermann 2:739-40, MacLaurin, 472, Dothan, 18)، والتي تتعكس في ترجمات RSV و ASV: سيد، مستبد. هذا اللفظ اليوناني يشير إلى الحاكم الاستبدادي لولاية المدينة اليونانية. بحسب Hippias، τύραννος كانت تستخدم أولاً للملوك في وقت أرخيلاوس (Alc. 37a)، حيث كان قابلاً للتبادل βασιλεύς، ملك. فقط مؤخراً أشارت للرئيس أو الأمير (القرن الأول ق. م). اليونانية τύραννος نفسها كانت مقترضة من لغة أخرى: Neo-Hittite, Lydian, or Phrygian (Liddell-Scott, 1836; Rabin, 113-39).

٣. دارسين حديثين يقترحون أن סֶרֶן مشتقة من Neo-Hittite *tarwanas/sarawanas*، قاضي، ملك (Albright, 516; Andrews, 22; Barnett, 373; Brug, 197; Dothan, 22; Howard, 243; Kitchen, 67; Rabin, 113-39; Sanders, 166). هذا كان عنواناً منتشرًا مولوداً من ملوك الحثية التقليدية في الويين المتأخرة (الحثية الهيروغليفية) المخطوطات في القرن الحادي عشر ق.م (Laroche, 197-98, §371; Meriggi, 125). وبالمثل، الكلمة جليات هملت، כּוֹבַע (١صم١٧:٥)، ربما تكون دخلت للعبرية من الفلسطينيين ويكون لها أصل Hittite *kupahhi* (Kitchen, 67; Barnett, 373). Neo-Hittite/Lydian *tarwanas/sarawanas* تمر عبر النظام اليوناني Illyrian والأخيرة دخلت للغة اليونانية، مشكلة أساس τύραννος (Albright, 516; Andrews, 22; Barnett, 373; Brug, 197; Dothan, 22; Howard, 243; Kitchen, 67; Liddell-Scott, 1836; Sanders, 166).

٤. في اللغات السامية، סֶרֶן تأتي فقط في القليل من اللهجات الغربية الجنوبية بجانب اللغة العبرية الكتابية: أوغا. اسم. *srn / srn*، أمير؛ الفعل *srn* أن يتصرف كأمير (*UT* §1797; *WGU* §1952)؛ الآرامية المصرية *srn*، اسم. أمير (*KAI* 2:325 §271a; Ellenbogen, 126-27).

٥. اسم. في أوغا. *srn / srn*، أمير، هو مترادف لـ *mlk*، ملك (*CTA* 85:3; 1059:3; 1146:7; 60:10; 323:III:2; 2085:12). العنوان الملكي *bn srn / srn*، ابن أمير (*CTA* 2078:22; 3321:I:42)، تظهر كمرادف مع *bn mlk*، ابن ملك = أمير. العبارة *yn srnm* (*CTA* 124:18) ربما تعني الخمر التي تناسب الملوك. الأسماء الشخصية *bdmlk'* و*'l bn srn* (*CTA* 306:7) و*bn srn* (*CTA* 323:III:2) تستخدم لأفراد في موضع ملكي للأمير، أي، ابن الملك.

ع. ق ١. סֶרֶן، أمير، حاكم (*HALAT* 2:770)، يجب ألا تتشوش مع סֶרֶן محور (*HALAT* 2:770; *TWOT* 2:635). تظهر فقط في الجمع סְרָנִים (مطلق) وסַרְנֵי (يؤسس). نمط segholate يعكس علم الصرف الذي يمكن إعادة إنشاء من الأصل الحثي: *sarawanas > saranas > saranu > sarnu > sarn > saren > seren* (انظر ش. أ. ق ٣ أعلى).

٢. סֶרֶן تستخدم فقط في الإشارة إلى حكام ولايات الخمس مدن لـ pentapolis الفلسطينية: أشدود، أشكالون، عكرون، جات، وغزة (يش١٣:٣؛ قض٣:٣؛ ١٦:٥، ٨، ١٨، ٢٣، ٢٧، ٣٠؛ ١صم ٥:٨، ١١؛ ٦:٤، ١٢، ١٦؛ ٧:٧؛ ٢٩:٢، ٦-٧؛ ١أخ ١٢:٢٠).

٣. نسبياً القليل قد تقرر في مخطوطة عن الوضع حيث الفلسطينية סֶרֶן يحمل ولاية مدينته. إلا أن العديد من المؤرخين يؤمنون أن petapolis ووضع סֶרֶן كان مشكلاً لاتحاد ولايات المدن اليونانية، كل تحت حاكم نصف مستقل (τύραννος). الطبيعة المستقلة للعهد الحديدي الفلسطيني ولايات المدن مماثلة لهيكل مجتمع Mycenean لتلك الفترة. يوجد العديد من الارتباطات القريبة بين الفلسطينيين والمديانيين، مثل، الفخاري الفلسطيني يبدو أنه يُشتق من Mycenean IIIc أنواع الفخاري من نهاية القرن الثالث الميلادي.

٤. المؤرخون وعلماء الآثار يصفون بوجه عام النظام الاجتماعي للفلسطينيين كأرستقراطية عسكرية (Dothan, 18-19). حتى الفلسطينيين تم احتلالها من داود إلى السكان، كانوا هم الطبقة الحاكمة في الإرهاب الذي احتلوه، سائدين على الكنعانيين والإسرائيليين على حدٍ سواء. هذا يأتي من العنوان الفلسطيني الملكي סֶרֶן، التي لها تنويهات ملكية وعسكرية. من جهة تفاصيلها الملكية، סֶרֶן وמֶלֶךְ يستخدمان بالتبادل، تمامًا مثل أوغا.، *srn* (أمير) و*mlk* (ملك) تستخدم بالتبادل (انظر ش. أ. ق ٢ أعلى). على سبيل المثال، أشيش، أحد الفلسطينيين סְרָנִים (١صم٢٩:٢)، يدعى ملك (מֶלֶךְ) لجات (١صم٢١:١٠، ١٢؛ ٢٧:٢). لذلك، סֶרֶן يمكن أن تكون حملت العنوان ملك (מֶלֶךְ) أيضًا. السجلات الآشورية التقليدية المؤخرة تشير إلى الملوك الفلسطينيين، ولكن غير معروف ما إذا كانوا قد حملوا عنوان מֶלֶךְ، (Kitchen, 77; Katzenstein, 327-28). العناوين סְרָנִים وשָׂרִים (قادة عسكريين) يستخدمون بالتبادل في أوقات (١صم٢٩: ٢-٦). كل סֶרֶן حكم ولاية مدينته وقاد جيشه الخاص (١صم١٣:٥؛ ٣١:٣). الدور الثنائي للحاكم / القائد كان ضرورياً للسيطرة

סֶרֶן [seren [2]]، اسم.، أمير فلسطيني (#٦٢٤٩)

على السكان المدنيين الكنعانيين والإسرائيليين، الذين ساد عليهم الفلسطينيين أثناء العهد الحديدي المبكر.

٥. الهيكل الفلسطيني للقيادة/ الحكومة يوصف فقط بشكل مبهم في اللغة العبرية الكتابية؛ إلا أنه بعض النواحي تبدو واضحة بشكل منصف. على رأس كل مدينة-ولاية فلسطينية وقف סֶרֶן—واحد على كل مدينة (١صم ٥:٨؛ ٦:٤، ١٦). كان סֶרֶן حاكم / حاكم لمدينته— ولايته الفلسطينية. كانت סְרָנִים بعيدة عن المواطنين العادين (قض١٦:٢٧، ٣٠؛ ١صم ٥:٨، ١١)، المواطنين المحليين (قض ٣:٣)، والقرويين القريبين (١صم ٦:١٨). لقد كانوا مستثمرين مع سلطة و فيض القوة التنفيذية المدنية (قض ١٦:٥، ٨؛ ١صم ٥:١١؛ ٦:١٦). لقد كانوا أكفاء لتقديم الذبيحة لآلهتهم لصالح مواطنيهم (قض١٦:٢٣). وفي وقت الحرب امتلكوا سلطة عسكرية (١صم٧:٧؛ ٢٩: ١-٧؛ ١أخ ١٢:١٩). لقد عملوا كحراس عسكريين ومدنيين لمدينتهم-ولايتهم.

٦. بينما فاضت סֶרֶן الفلسطينية سلطة تنفيذية عليا، إلا أنه كانت هناك محدودية لتلك القوة. هذا يمكن تقييمه من مقابلة الحكام الفلسطينيين في أشدود أثناء الطاعون الذي جلبه أسر الفلك (١صم ٤-٦) ومن عدم الموافقة بين الأمراء الفلسطينيين (שָׂרִים) وأخيش عما إذا كان على داود أن يشترك في الحرب ضد شاول في جلعوث (١صم ٢٩: ٤-١٠). كل منهما أوضحا أنه ليس للحكام الفلسطينيين قوة مطلقة على القرارات السياسية أو العسكرية العظمى (Dothan, 18-19).

٧. بالرغم من أن كل فلسطيني סֶרֶן تصرف عمومًا بشكل مستقل، فقد كانوا يتعاونون عندما يتطلب الأمر مسبباً مشتركاً. ولقد تآمروا معًا للتوسل لدليلة كي تخضع شمشون (قض ١٦:٥)؛ ولقد عملوا في تجانس في الكارثة المختصة بالفلك في أشدود وعكرون (١صم ٥-٦)؛ وقد حاربوا معًا مراراً وتكراراً ضد الاسرائيليين (١صم ٧:٧؛ ٢٩:٢؛ ١أخ١٢:١٩).

٨. لا يوجد دليل مباشر عما إذا كان وضع סֶרֶן كانت وظيفة بالانتخاب أم بالوراثة. السجلات الآشورية التقليدية ترجح أن الوظيفة الملكية كانت موروثة في فلسطينيين؛ إلا أن ذلك لا يدل بالضرورة على ممارسات مماثلة مبكراً في العهد الحديدي عندما ذكر الفلسطينيين סְרָנִים في الكتاب المقدس العبري. إلا أن عامة الشعب الفلسطيني كانوا قادرين من حين لآخر علي خلع حاكم، كما هو الحال مع بادي، ملك عكرون، قا ٧٠١ ق. م (*ANET*, 286).

ب. ت ١. סֶרֶן لا تظهر في مخطوطات البحر الميت أو مخطوطات العبرية القديمة، ولا تظهر كذلك في الأدب الرباني. فهي تأتي مرة واحدة فقط في الميشنا العبرية، وحتى هناك تتبع منهج استخدام اللغة العبرية الكتابية: لها شكل الجمع وتستخدم للإشارة إلى حكام فلسطينيين (سيراخ ٤٦:١٨). العبارة تعيد عد الأحداث في ١صم ٧ في ملخص متوهج للرغبات البطولية لشاول: "لقد دعا يهوه المضيفون عندما ضغط عليه أعداؤه من كل جانب، عندما قدم الذبيحة. يهوه أرعد من السماء، وجعل صوته مسموعاً بصوت عظيم. لقد كسر قوانين تيرا وكل أمراء (סַרְנֵי) الفلسطينيين" (سيراخ ٤٦: ١٦ — ١٨).

٢. סֶרֶן بالضرورة سقطت من الاستخدام في الميشنا والعبرية الأخيرة . إلا أنها نهضت في العبرية الحديثة، آخذة دلالة عامة "كابتن" (Zilkha, 217).

قادة: ← אָדוֹן [*'ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*'allûp* [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [*'āṣîl* [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśî'* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren* [2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*'at-tûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* [2]] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ [1] [*šôa'* [1]] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:635; W. F. Albright, "* ts-ran," *Studies Presented to D. M. Robinson*, 1951, 228; idem, "Syria: The Philistines and Phoenicia," *CAH*, 3/33, 1975, 516; A. Andrews, *The Greek Tyrants*, 22; R. D. Barnett, "The Sea Peoples," *CAH*, 2/28: 17; idem, *The Sea Peoples*, 1969, 70-78; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, 1985, 197; H. Donner and W. Rllig, *Canaanite and Aramaic Inscriptions*, 1966-69, 2:325; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982, 18-23; idem, "What We Know About the Philistines," *BARev* 8:4, 1982, 30; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament*, 1962, 126-27; D. N. Freedman, "Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry," *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, 1975, 9-10; G. Garbini, "On the Origin of the Hebrew-Philistine Word *seren*," *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, 1991, 516-19; W. Helck, "Ein sprachliches Indiz fur due

Herkunft der Philister," *BN* 21, 1983, 31; D. M. Howard, "Philistines," *POTW*, 1994, 243; H. J. Katzenstein, "Philistines," *ABD*, 1992, 5:326-30; K. A. Kitchen, "Philistines," *POTT*, 1973, 67; E. Klostermann, "τύραννος," *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, 1966, 2:739-40; E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites*, 1960-, 1:197-98, §371; E. C. B. Maclaurin, "ANAK/ ANAQ," *VT* 15, 1965, 472-74; P. Meriggi, *Hieroglyphisch-hethitishes Glossar*, 1962, 125; C. Rabin, "Hittite Words in Hebrew," *Or* 32, 1963, 113-39; N. K. Sandars, *The Sea Peoples*, 1985, 166; F. Stöehlin, *Die Philister*, 1918, 20-25, 40; H. Tikten, *Kritische Untersuch zu Texte des Samuel-büchern*, 1920, 10; A. Zilkha, *Modern Hebrew-English Dictionary*, 1989, 217; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwrter*, 1917, 7.

Gordon H. Johnston جوردن إتش . جونستون

٦٢٥١ (סָרַף [*sarap*]، يحترق)، #٨٥٩٦

6252	סִרְפַּד

סִרְפַּד [*sirpad*] نبات القراص اللاسع (#٦٢٥٢).

ع. ق تأتي مرة واحدة في العهد القديم، סִרְפַּד ربما تكون أحد المترادفات الثلاثة المستخدمة لنبات القراص *Urtica urens* or *Urtica pilulifera*; see Zohary,) 162). في إش٥٥:١٣ تقارن بشجرة ذات قيمة (*HALAT* 668).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* [1]] (شجيرة مِن الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mᵉsûkâ*] (وشيح مِن الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na'ᵃṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*sᵉneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפַּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣe'ᵉlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣᵉnînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة مِن الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِن القُراص، #٧٨٥٣) ← שַׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [*šāmîr* [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

Irene and Walter Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:805; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 162.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

6253	סרר

סרר [*srr* [1]] قَلْ. عَنَدَ، تَصَلَّبَ، تمرَّدَ، (#٦٢٥٣)؛ الصفة סַר [*sar*]، متجهم، مكتئب (#٦٢٣٤)؛ اسم סָרָה [*sarâ* [2]]، تمرد، جريمة، ثورة؛ زيف (#٦٢٤٠).

ش. أ. ق أكد. *sararu*، يكون غير مستقرًا، خادع؛ العربية *sarra*، يكون شريرًا؛ أوغا. *srr*، يكون متمردًا (*KTU* 1.4.VII:48). للأسماء: أكد. *sarru*، مزيف، غير حقيقي؛ أكد. *sartu*، زيف، كذب، جريمة.

ع. ق الفعل يتكرر ١٨مرة ليصف التمرد، من المحتمل أنه يؤكد على الاتجاه أكثر من عمل التمرد (*TWOT* 2:635).

١. ابن متمرد. الفعل סָרַר يتكرر ٤مرات كلفظ جمع لـ מָרָה (انظر #٥٢٨٦) في تعبير "عنيد ومتمرد" (تث٢١:١٨؛ مز٧٨:٨؛ إر٥:٢٣). في تثنية تصف الابن المتمرد الذي يأتي به الأبوين الحزينين أمام شيوخ الأسباط (بالرجم، تث ٢١:٢١).

٢. اتجاه إسرائيل المتمرد. استجابةً لقراءة شريعة الرب، تبع الإسرائيليين في أورشليم نحميا للاعتراف بخطايا الأمم (نح ٩: ١-٣٧). المزمور مثل الصلاة/ الاعتراف لـ ٩:٢٩ يقدم العديد من التعابير التي تأتي بهيئة إسرائيل التي أرسلتها للخروج: لن يرجعوا (לְאשׁוּב) إلى التوراة، تتصرف بشكل صلف (זִיד)، لم تستمع (לְ- + שָׁמַע) إلى الأوامر، وأخطأت (חָטָא) ضد الأقضية (שְׁפָט + בְּ- מִ). هم (أدبيًا) " قدموا كتف (כָּתֵף) التمرد (סוֹרֶרֶת) وصلّبوا رقابهم".

آبائهم كانوا جيل عنيد ومتمرد (مز ٧٨:٨) ولهم قلوب عنيدة ومتمردة (إر٥:٢٣)، الذين فارقوا يهوه في عدم طاعة. لقد أعطوا يهوه "ظهراً معاندًا" (وسدوا آذانهم، زك١١:٧) وتصرفوا مثل العجلة العنيدة التي ترفض سيدها، رافضين الخضوع لسلطة يهوه (هو٤:١٦). قادة إسرائيل قادوا الطريق في تمرد (إش١:٢٣؛ هو ٩:١٥)، مكرسين أنفسهم للظلم و والجور بدلاً من رعاية المحتاجين والمظلومين. ميل إسرائيل لتأسيس ولاءً أجنبياً يخدم كمفتاح لإعلان خيانتهم ليهوه (إش٣٠:١). بالرغم من اشتياق يهوه لرجوع شعبه (٦٥:٢)، الفرصة إعدادهم كانت بالحقيقة جافية. نطق يهوه الويل (הוֹי) على أمة عهده (٣٠:١) ووعد أن يدفع هذه الأمة المتمردة عن أرض الموعد (هو ٩:١٥).

تلك المئات من التمرد (إر٦:٢٨) تختبر بالحقيقة صدمة لعنات العهد. تكرار סָרַר في إنشاء סָרֵי ס (٦:٢٥) سببت نقاشا هاماً، (228, Holladay

230; cf. McKane, 154-55; *TWAT* 5:959) يفضِّل تنقيح סָרֵי عن שָׂרֵי (متبعاً إنشاء مماثلاً في إش١:٢٣، שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים [قادتك متمردين])، والتي يمكن أن ترجع "أمراء متمردين" أو "متمردي القوس" (NEB). اقترح (85) Driver أن الكلمتين كانتا ألفاظاً متجانسة من الجذور البعيدة التي كانت مصففة للتعبير عن أعلى درجات الفكرة، "الأشخاص الذين يتحولون (סוּר) في عدم طاعة (סָרַר)" أو "يتمردون في ثورة". يبدو أنها تقبل أفضل النص الماسوري وترجع تلك الكلمتين كأعلى درجات الإنشاء وتترجمها "تمرد المتمردين" أو "أقصى عناد للمتمرد" (Bright, 47).

٣. سيادة يهوه على المتمردين. في ندائه للعالم كله لتسبيح الرب لملكه، يصوِّر كاتب المزامير (مز٦٦:٧) يهوه كمن يحطم سيادة اتجاهات المتمردين الضعيفة لإحباط قانونه. في مزمور آخر للحمد والشكر، كاتب المزامير (٦٨: ٦[٧]) يهيم في التزام الرب بتبرير البار المظلوم وينفي جميع المتمردين إلى المشقة. حتى الأعداء المتمردين يجب أن يخضعوا لسيادته ويقدمون له هدايا (٦٨: ١٨[١٩]).

٤. العاهرة المتمردة. في أم ٧، *locus classicus* لوصف الزناة، يصور الحكيم العاهرة كامرأة عالية (הֹמִיָּה) ومتحدية (סֹרֶרֶת)، التي تترصد بدون خجل في أماكن عديدة، مثل الحيوان المستعد أن يكمن للفريسة. هذه المرأة تهتم قليلاً بطلب الرب للنقاوة الشخصية أو الالتزام بالعهد.

٥. الصفة متجهم. الصفة סַר توجد ٤مرات بمعنى مكتئب، متجهم، مخذول (امل٢٠:٤٣؛ ٢١: ٤-٥؛ إر٦:٢٨). بالإضافة إلى وجودها في إر٦:٢٨ (انظر القسم ٢)، هذه الصفة تصف إطار آخاب في صحوة التوبيخ العنيف للنبي (امل٢٠:٤٣) أو لأنه لم يكن قادرًا على حمل نواياه (٢١: ٤-٥).

٦. اسم. متمرد. اسم. סָרָה يأتي ٧مرات (تث١٣: ٥[٦]؛ ١٩:١٦؛ اش ١:٥؛ ٣١:٦؛ ٥٩:١٣؛ إر٢٨:١٦؛ ٢٩:٣٢). (205-7) Jenni يقترح أن المتهم في تث ١٩:١٦ كان متهماً بالكذب (סָרָה) أكثر من التمرد. من هذا يناقش (٢١١) أن الأربع تكرارات الأخرى لـ סָרָה تدل أيضًا على الكذب أو الزيف (تث١٣: ٥[٦]؛ إش٥٩:١٣؛ إر١٦:٢٨؛ ٢٩:٣٢). بالرغم من أن تفاصيل الزيف واضحة في تث١٩:١٦، التكرارات الستة الأخرى لـ סָרָה يمكن أيضًا أن تعني التمرد. الصعوبة تأتي من حقيقة أن الثلاثة مرات الاتهام موجه لأولئك الذين يكرزوا סָרָה (تث ١٣: ٥[٦]؛ إر٢٨:١٦؛ ٢٩:٣٢). إن تعليمهم المزيف يشكل التمرد لأنهم قادوا أولاد الرب للتمرد ضد طلباته من خلال رسائلهم. إن التركيز على التمرد يكون مناسب أيضًا في ضوء تأكيد إشعياء وإرميا المتكرر على تعاسة الحقيقة.

ب. ت في مخطوطة البحر الميت لفيفة CD تحتوي على العديد من الاستخدام للجذر. فمعناها يتخذ على معنى سياقي / ثقافي جديد بالإشارة إلى مجتمع قمران ورؤيتها لنفسها. أولئك الذين انفصلوا عن مجتمع قمران هم متمردين هم معدلين ببراعة (قا CD 1:12, 13; 2:6; esp. 1QS 10:20-21). الزيف والتزييف نجدهم موصوفين بهذا الجذر أكثر مما في العهد القديم (CD 5:21; 12:3). الجذر يبدو أنه يتخذ معنى סוּר، يتحول بعيدًا (قا HALAT 727; Ruppert, *TWAT* 5:962).

الجذر استمر ليعني التمرد، ليقوده في العبرية الأخيرة. تشير إلى الابن المتمرد (انظر Jastrow 2:1030). اسم. סַר، واحد روحه منخفضة، توجد (قا اللغة العبرية الكتابية סַר، انظر Jastrow 2:1021; Exod R.s. 2).

ع. ج في العهد الجديد طبيعة اليهود/ الإسرائيليين العنيدة، المتمردة استمرت لتكون مشكلة كبيرة (قا مر٣:٥؛ ١٦:١٤؛ تي١:٩، ١٠؛ العبرية ٣:٨، ١٥؛ يه ١١).

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד [*yāsad* [2]] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← קשׁה [*kšh*] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [*lāṣôn*] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לִיץ [*lṣṣ*] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [*mrd*] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [*mrh* [1]] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [*srr* [1]] (يكون عنيداً، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [*'bt* [2]] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [*'ēṣâ* [2]] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [*pš'*] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [*qᵉšî*] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [*qšr*] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [*šᵉrirût*] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:957-63; *TWOT* 2:635; J. Bright, *Jeremiah*, 1965; G. Driver, "Two Misunderstood Passages of the Old Testament," *JTS* 6, 1955, 82-87; W. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986; E. Jenni; "Dtn 19,16: *sara*, Falschheit," in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 1981, 201-11; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, 1986.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter*
Michael A. Grisanti

6258	סָתַם

סָתַם [*satam*]، قَلْ. وقف، يكون مستحيل التمييز، يبقى مغلقاً، سرٍ؛ نِفْعَل. يكون مغلقاً؛ بِيعِّل. يقف (#٦٢٥٨).

ش. أ. ق الجذر يأتي من خلال نطاق اللغات السامية بمعنى "مخبأ".

ع. ق ١. إن هذا اللفظ هو التعبير الثابت للوقوف أو سد مصادر تدفق المياه (٧مرات من ١٣).

٢. بالامتداد، أتت لتصور إغلاق الكلمات، الرؤى، أو الحكمة، ومن ثم جاعلة إياهم مختبئين وسريين. في استنتاج كتاب دانيال، أمر لإغلاق الكلمات ويختم اللفيفة حتى نهاية الوقت (دا ١٢: ٤، ٩)؛ قا ٨:٢٦؛ حز ٢٨:٣). في نقطة داود المحورية في مناضلته للاعتراف بحالته الخاطية، فهو يؤكد أن الرب يريد أن يمنحه الحق والحكمة في الخفاء، مكان خاص (NIV أ"مق مكان، مز ٥١: ٦[٨]). عارفاً أن الرب يريده أن يقبل الحكمة الإلهية، يواصل داود صلاته بالطلبات العريضة "طهرني.. اغسلني.."، الخ.

إغلاق، إقفال: ← אטם [' ṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [' ṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [gwp [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [ṭḥh] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [n'l [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [sgr [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [ʿṣh [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [ʿṣm [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [1] [ṣrr [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שעע [šʿʿ [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

6259	סָתַר

סָתַר [*satar*]، نِفعَلْ.؛ بيعِّلْ.؛ هِفعِيل.؛ بُعَّلْ. بقي طي الكتمان؛ هِتبَعيل. يبقى نفسه مَختبئاً (#٦٢٥٩)؛ اسم. מִסְתּוֹר [*mistôr*]، ملجأ (ترد ١. في إش٤:٦؛ #٥٠٣٩)؛ מַסְתֵּר [*master*]، تقرأ هِفعِيل. جزء מַסְתִּיר، (mastir، كذلك NIV، ترد ١. في إش٥٣:٣؛ #٥٠٤٠)؛ מִסְתָּר [*mistar*]، مكان مختبئ (#٥٠٤١)؛ סֵתֶר [*seter*]، مكان مختبئ، ملجأ (#٦٢٦٠)؛ סִתְרָה [*sitrâ*]، ملجأ (ترد ١. في تث٣٢:٣٨، #٦٢٦١).

ش. أ. ق الجذر סתר تأتي في العربية، الآرامية، المصرية (*mstr.t*).

ع. ق ١. الفعل סָתַר يعني أن يخبئ نفسه أو الآخرين للحماية من حالات تعرض الحياة للخطر. على سبيل المثال، موسى خبّأ وجهه في حضور الرب (خر٣:٦)؛ داود خبّأ نفسه من غضب الملك شاول (١صم٢٠:٥، ١٩، ٢٤)؛ النبي إيليا خبّأ نفسه من الملك آخاب (١مل١٧:٣)؛ يوآش اختبأ من عثليا بيوشيبا (٢مل١١:٢ ‖ ٢أخ٢٢: ١١[١٢])؛ وباراق وارميا أمرهم الرب أن يختبئوا من الملك يهوياقيم (إر٣٦:١٩، ٢٦).

اللفظ يمكن أن يصف أيضًا الاتجاه إخفاء خطايا الزناة عن شريكهم (عدد ٥:١٣)، أو السقطات الغير متعمدة (مز١٩: ١٢[١٣])، أو حتى إخفاء المعلومات (١صم٢٠:٢)، أيوب يرثي أنه لم يكن مختبئاً من التجربة (أي٣:١٠؛ ١٤:١٣)، بينما بالعكس خادم الرب رفض أن يخفي وجهه من معيريه (إش٥٠:٦).

٢. סָתַר ربما تشير أيضًا إلى ترسبات لغز تسامي الرب، الذي له الحرية أن يبقى مختفياً (أي٣٤:٢٩؛ أم ٢٥:٢؛ اش ٤٥:١٥) أو حرًا كي يُشرك نفسه في خليقته (مز٢٢: ٢٤[٢٥]). بالرغم من افتراضات الأشرار، الرب لم يتجاهل العدالة (NIV يغطي وجهه؛ مز١٠:١١). بالمثل، سر أشياء كالحكمة ينتمي للرب (تث ٢٩:٢٨؛ أي٢٨:٢١). هذا يؤدي إلى اختباء قدر البشر وهدف الحياة (أي ٣:٢٣)، جاعلاً الإعلان الإلهي الأكثر أهمية (مز١١٩:١٩).

٣. لاهوتياً، סָתַר الشفوية تعلن يهوه كرب الذي لا تخفى عنه خطية البشر (أي٣٤:٢٢؛ إر١٦:١٧؛ ٢٣:٢٤)، ولا الخطط السرية لتخطيط الأشرار (إش٢٩: ١٤-١٥؛ قا عا ٩:٣). التعبير "سوف أخبئ وجهي" يرمز لانتهاك العهد ومخالفة الزمالة بين الرب وإسرائيل (البعض ٢٠مرة، مثل، تث ٣١:١٧، ١٨؛ إش ٥٩:٢؛ ٦٤: ٧[٦]؛ مي ٣:٤). التعبير يدل على غضب الرب، رفض شعبه (مؤقتا)، وبدء لعنات العهد ضد إسرائيل وخطاياهم وتمردهم (حتى الخروج، حز٣٩:٢٣، ٢٤، ٢٩). إلا أنه في رحمته يخبئ الرب وجهه لكن بحزن، ونعمته قد اخفت محن إسرائيل الماضية (أي، نسيها، إش٦٥:١٦). هو يحمي أو يخفي الاستقامة عن خطط الأشرار (مز١٧:٨؛ ٣١: ٢٠[٢١]؛ ٦٤: ٢[٣])، ووجهه لا يختفي عن صلوات الأبرار في الضيق (٢٧:٩؛ ٦٩: ١٧[١٨]؛ ١٠٢: ٢[٣]؛ ١٤٣:٧).

٤. فرع البر للرب سيكون מִסְתּוֹר، (NIV ملجأ) من عناصر بقاء يوم غضب الرب (متوازية مع מַחְסֶה؛ مكان الملجأ؛ إش٤:٦).

٥. بالنسبة لـ מַסְתֵּר في إش٥٣:٣ تقرأ מַסְתִּיר، (هِفعِيل. جزء)، "مثل ذاك الذي تختبئ منه وجوه البشر" (NIV)، أو "مثل الذين يخفون وجوههم عنا" (أيضًا Watts, *Isaiah 34-66*, WBC 25, 1987, 224; cf. NRSV).

٦. اسم. מִסְתָּר يحمل معنى "الاختباء في الكمين" في خمس من عشرة حيث يظهر الشكل (عادةً الأشرار يكمنون انتظاراً للأبرار، كما في مز١٠:٨، ٩؛ ١٧:١٢؛ ٦٤: ٤[٥]؛ لكن لاحظ أن الرب يكمن ليهوذا كالأسد، مرا٣:١٠).

في مكان آخر، بكى إسرائيل في مخبئين خطاياهم في البرية (إر١٣:١٧)، عالمين أن حضور الرب الواسع يجعل من المستحيل إخفاء الخطايا والتمرد عليه (٢٣:٢٤؛ ٤٩:١٠). في מִסְתָּר في إش٤٥:٣، انظر מַטְמוֹן(#٤٧٥٩)؛ في مز ١٠: ٨-٩، انظر סָכַךְ (#٦١١٤).

٧. اسم. סֵתֶר تأتي ٣ مرات في العهد القديم مع العديد من التضمين. اللفظ ربما يشير للحيوان (أي٤٠:٢١؛ تشخيصياً في نشيد الأنشاد ٢:١٤)، البشر (١صم١٩:٢)، أو حتى الأماكن الإلهية المختبأة—حيث الظلام والسحب الكثيفة لعاصفة البرق هي غطاء أو حجاب الرب (أي٢٢:١٤؛ مز١٨: ١١[١٢]). يهوه نفسه هو مكان مختبئ أو ملجأ للبار، مبقية أولئك الذين يثقون به في خيمته أو هيكله (مز٢٧:٥؛ ٣١: ٢٠[٢١]؛ ٣٢:٧؛ ٦١: ٤[٥]؛ ٩١:١). على العكس، الأشرار قد فعلوا "الأكاذيب" ملجأهم—ولكن بلا نفع (إش٢٨:١٧).

في مكان آخر סֵתֶר تحمل معنى نشاط سري، مثل أبيجايل عندما ساعدت داود في الخفاء (١صم٢٥:٢٠). الأكثر شيوعاً، النشاط هو شر أو خبث، كما في حالة زنا داود مع بتشبع (٢صم ١٢:١٢)، فقد تم فعل الزنا والقتل في الخفاء (تث ٢٧:١٥، ٢٤)، أو الاتهامات الافترائية تُعمل في الخفاء (مز١٠:٥). إلا أن أيوب قد أدرك أن خطايا البشر لا تختفي أبدًا عن الرب الذي يعلم كل شيء (أي٢٤:١٥)، في مناسبة، استخدم كاتب المزامير סֵתֶר لتصف لغز النشاط الإلهي في الولادة البشرية (مز١٣٩:١٥).

أخيراً استخدم إرميا סֵתֶר بطريقة فنية ليدل على الحوار الخاص (إر٣٧:١٧؛ ٣٨:١٦؛ ٤٠:١٥؛ قا قض٣:١٩). على العكس، يعلن إشعياء النبي أن إعلان يهوه عن نفسه إسرائيل لم يتكلم عنه في الخفاء—فحقيقة الرب الفدائية قد انتشرت بانفتاح من البداءة (إش٤٥:١٩؛ ٤٨:١٦).

٨. الكلمة الفريدة סִתְרָה تأتي فقط في نشيد موسى (تث٣٢:٣٨)، في هجو عدم قدرة الآلهة المزيفة (الذين يمكن حتماً أن يتحول إليها العبرانيين) لمنح الحماية والرعاية لإسرائيل.

ع. ج *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56.

اختفاء: ← חבא [ḥb'] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [ḥāgû] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [ḥpp] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [ṭmn] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [kḥd] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם ['lm] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [ṣpn] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يخفي، #٨٥٦١).

ملجأ، مهرب: ← חסה [ḥsh] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [m[e]lûnâ] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [mānôs] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז ['wz] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [plṭ] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *THAT* 2:174-82; *TWOT* 2:636; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦٢٦٠ (סֵתֶר [*seter*]، مكان اختباء، ملجأ)، #٦٢٥٩

٦٢٦١ (סִתְרָה [*sitrâ*]، ملجأ)، #٦٢٥٩

ע

٦٢٦٤ עָב [ʿab¹]، [NIV يتدلى]، ستارة ← #١٢١٥

٦٢٦٥ (עָב [ʿab²]، سحابة)، ← #٦٣٨٠

6268	עָבַד

עָבַד [ʿabad]، قَل. عمل، يؤدي، خَدَمَ، يعبد، نفَّذَ، ينجز عملا، يبجل؛ نِفْعَل. أن يزرع، عُمل، وصيغة بُعِّلْ. أن يُعمل، وصيغة هِفْعِيل. يُستعبد، يعمل بنشاط ولكن الفائدة قليلة، يؤدي خدمة وصيغة هُفَعَل. أن يكون سببًا لـ، حُفز للخدمة، أقتيد للعبادة (#٦٢٦٨)، מַעֲבָד [maʿabad]، اسم. عمل أعمال، تصرف تصرفات (#٥٠٤٢)، עֶבֶד [ʿebed¹]، اسم. عبد، خادم، تابع (#٦٢٦٩) עֲבָד [ᵃbad]، اسم. عمل، مهمة (#٦٢٧١) עֲבֹדָה [ᵃbodâ]، اسم. عمل، خدمة، مهمة، عبادة، (#٦٢٧٥)، עֲבֻדָּה [ᵃbuddâ]، اسم. خدم، عمال (#٦٢٧٦) עַבְדֻת [ʿabdut]، اسم. عبودية، استرقاق (#٦٢٨٥).

ش. أ. ق وجد أصل هذه الكلمة في كثير من اللغات السامية ولكن بمعان محتلفة أحيانًا رغم، استعمالهم جميعًا لنفس جذور الكلمة. قا؛ أوغا. *ʿbd* وبالعربية *ʿabada*، اللغة العربية الجنوبية القديمة *ʿbd* وتعني يخدم، يعمل (قا؛ اللغة الأثيوبية أيضًا *ʿabata* العمل تحت ظروف قمعية)، وبالآرامية والسريانية *ᵃbad* وبالفينيقية *ʿbd* وهي تعني يعمل، يفعل (قا؛ العبرية، עָבַד يصنع، يفعل).

ملاحظة موضوعية، עָבַד أوغا. *ʿbd* والفينيقية *ʾabad* والآرامية עַבְדָּא، والعربية *ʿabd*، اللغة العربية الجنوبية القديمة *ʿbd*. وتظهر في أكد. ككلمة مستعارة، [*abdu*، قا؛ *(w)ardu*] فمن الواضح أن محتوى الحقل الذي أشير إليه بواسطة جذر الكلمة سوف يتم تحديده ثقافيًا ودينيًا وفقًا لكل مجموعة قومية.

ع.ق ١. حسب تقدير Westermann's (*THAT* 2:183) الفعل עָבַד استخدم ٣١٧مرة (العبرية ٢٨٩مرة، الآرامية ٢٨مرة) وأما في اللغة العبرية الكتابية فقد استعملت ٢٧١مرة في صيغة قَل. فجذر الكلمة واستخداماتها تشمل الأهمية الدنيوية، والدينية اللاهوتية. وماقد يظهر أنه استخدام غير لاهوتي للكلمة يُنظر إليه أحيانًا على أنه استخدام ديني بناء على الفحص الدقيق لها.

٢. يشير تك٢:٥ بوضوح إلى أن أحد الأهداف التي من أجلها خلق الله الإنسان אָדָם هي أن يفلح (עָבַד) الأرض وذلك قبل السقوط. لذا فخطة الله للإنسان تبقى دائمًا أن يعمل الأرض التي خلقها الله في عدن. فهو عمل ديني متأصل في الإنسان به يحقق إرادة الله الخالق. وفي تك٢: ١٥ نجده يُنشأ مصدرين يشيران إلى هذا الهدف، يعمل/ يحفظ. بالتوازي مع يحافظ على/ يرعى أو يصون (שָׁמַר) ولاتوجد إشارة أن هذه مهمة قسرية مثلما حدث مع الإسرائيليين ليصنعوا مايأمرهم به فرعون. وأصبح عمل الأرض مهمة ثقيلة بعد سقوط الإنسان (٣ : ١٧ – ١٩). وإبعاد قايين عن الأرض (אֲדָמָה) عزز شعور الإنسان بالغربة والعمل الثقيل (٤ :١٢). فالأرض لم تعد تعطيه قوتها بعد زراعتها (עָבַד). لذلك فالاستخدام السئ للكلمة، اتخذ أهمية لاهوتية عميقة حين وضع ضمن سياق قانوني أوسع في تك١ -٤. فرد فعل الأرض نفسها اعتمد أساسًا على علاقة البشر الروحية بالله. وبالتالي بالأرض نفسها.

ولقدتضمنت هذه الكلمة معنى أن الإنسان سيأكل خبزه بعرق جبينه. وعبودية عيسو لأخيه يعقوب كانت نتيجة لكلمة الرب "يهوه" المقدسة ونبوءة منه عن ولادتهما (تك٢٥: ٢٣) وبالتالي، فالعلاقات بين الأشخاص/ الأمم مختلفة تتوقف في نواح عديدة على سلطان الرب.

حدد الرب "يهوه" أسبوع العمل للبشر كعمل من أعمال النعمة (قا؛ ذلك بالعمل لعشرة أيام عند المصريين)، إذ أمر الله بالعمل لستة أيام، أما اليوم السابع فللراحة وتجديد النشاط ليس فقط للإنسان بل للحيوانات أيضًا. (خر٢٠: ٩، تث٥ :١٣) ويؤكد سفر الجامعة على أن نوم المشتغل (עָבַד) حلو (جا٥:١٢[١١]).

وعلى الجانب الآخر فالعمل القسري في بناء مدن فرعون فرضه فرعون على شعب إسرائيل، ودعي "عمل مستبد أو قاس" تم إنجازه تحت ظروف تفوق طاقة البشر (خر٥ :١٨). هذا الاضطهاد الوحشي، كان نبوءة وعقابًا/ قضاء أيضًا حسب ماقاله الرب في (تك١٥: ١٤). وبالمثل فالعبودية بالنسبة للفلسطينيين تشبه معاناة ثقيلة في كنعان.

وعلى الجانب الآخر نجد أن حزقيا رفض طاعة الملك الآشوري فباركه الرب (٢مل ١٨: ٧) فالرب قد منحه الحرية ليتخذ قراره. أما صدقيا قد أمره إرميا بأن يخضع لملك بابل في وقته. وبالطبع كان هذا أساسًا أمر الرب يهوه نفسه. ولكنه ارتبط بالحالة الأخلاقية والدينية للشخص المعني (قا؛، خر١٤:٥). وقد رفض شعب إسرائيل بحق أن يخدم رحبعام بن سليمان (עָבַד) (١مل١٢:٧).

وإضافة إلى ذلك، فقد يختار عبد اسرائيلي أن يكون عبدًا مدى الحياة لسيد يحبه وليس لآخر يكرهه (خر٢١ :٦، عد ١٥: ١٢ و١٨) فالخادم الأمين للرب يجازيه الرب برحمته. فهو يُسرع إلى خلاص الذين يخدمونه بالحق. فالخدمة الحقيقية تُظهر الفرق "بَيْنَ الصِّدِّيقِ وَالشِّرِّيرِ، بَيْنَ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ وَمَنْ لاَ يَعْبُدُهُ" (ملا٣:١٧).

هذه الأمثلة تصور السبل العديدة، حيث استخدمت مفاهيم مثل: الخدمة، العبودية، المهام والعمل في أوضاع مختلفة تجاه الله، والأشخاص الآخرين والحيوانات وكافة الأنشطة بوجه عام.

٣. ويُستخدم الفعل لاهوتيًا في صيغة قَلْ. للتعبير عن احترام عبادة شعب اسرائيل للرب في خدماتها وعنايتها بخيمة الاجتماع والهيكل وملحقاتهما والقائمين على هذه الخدمة.

ويُمكن للاوي أن يعتزل الخدمة حين يصل إلى سن الخمسين (عدد ٨ :٢٥). والكلمة تُشير أيضًا إلى "الاحتفال بعيد الفطير" (خر١٣: ٥-٦) والاحتفالات التعبدية المماثلة. ويشير (عدد ٣ : ٧ - ١٠) و١٦ :٩ "إلى العمل في خيمة الاجتماع" مع الأخذ في الاعتبار المهام الدنيوية من طيها ونشرها وتركيب أجزائها معًا، والإشراف على الخدمات التعبدية فيها. (قا؛ عدد ٨ :١١، يش ٢٢ :٢٧) ويُستخدم الفعل تحديدًا فيما يتعلق بالذبائح التي تُقدم لعبادة الرب "يهوه" (עָבַד) (إش١٩:٢١).

لذا، فالفعل يُشير إلى تأدية العبادة بروح التكريم والتقديس، والوقار، وبروح الديانة الطاهرة. وإلى جانب الرعاية (עָבַד) للمحافظة عليها وصيانتها. وهدف سفر الخروج هو عبادة (עָבַד) الرب في سيناء (خر٣:١٢، قا؛ ١أخ٢٨:٩، ملا٣:١٨) و"عبادة يهوه" (*yhwh* [עָבַד]) وجدت ٥٦مرة وعلى سبيل المثال لا الحصر (خر٤ :٢٣، تث ٦ : ١٣، ١صم ٧: ٣، مز ١٠٠ :٢، إر٢: ٢٠) فكل هذه الشواهد تشير إلى العبادة وخدمة الطقوس أو الحفاظ على عهد الرب باعتبارهم شعبه.

وفي تطبيق سلبي لهذه الكلمة، فقد جاءت ٤١مرة بمعنى الملاحظة/ عبادة آلهة أخرى وخاصة آلهة كنعان (خر٢٣: ٣٣، تث٤: ٢٨، يش٢٣: ٧، قض٢: ١٩، إر٥: ١٩). وتلك الآلهة لا يجب عبادتها. وأشياء أخرى بجانب ما يُدعى آلهة تم تكريمها (עָבַד) مثل النجوم (تث٤:١٩)، البعليم (قض٢:١١، ١٠:٦، ١٠، ١صم٢٢:١٠)، والآلهة לִים גִּלֻּ في (٢مل١٧:١٢). وساءت سمعة آخاب الملك نظرًا لسقوطه في عبادة البعل (١مل١٦:٣١).

٤. وصيغتا نِفْعَلْ. وبُعَّلْ. أضافتا القليل إلى هذه المناقشة. رغم أن الأخيرة تصف يعقوب كموضوع للعبودية على يد البابليين إلا أن الفعل يُستخدم في صيغة هِفْعِيل. ليصف العبودية القهرية لشعب إسرائيل على يد فرعون (خر١: ١٣، ٦: ٥ قا؛ ٢أخ٢: ١٨ [١٧]، حز٢٩: ١٨. ويشير إش٤٣: ٢٣ - ٢٤) إلى استخدام ساخر للفعل עָבַד قال الرب (٢٣٦مرة) "لم أرهقكم/ أثقل عليكم بتقدمات الحبوب (עָבַד) ولكنكم أثقلتم علي بخطاياكم (בְּמִנְחָה)... ولكنك أتعبتني (עָבַד) بخطاياك... ([בְּחַטֹּאותֶ [י] ךָ)" وفي اتجاه عكسي لخلاص الرب في سفرالخروج، نجد في (إر١٧: ٤) أنه سيجعل إسرائيل تُستعبد لأعدائها. أما صيغة هُفَعَل.. فقد استُخدمت لتعطي الشعور بأن شعب إسرائيل تسبب في/ انجذب إلى عبادة/ ذهب إلى العبودية وهي غالبًا ما تعني آلهة الكنعانيين (خر٢٠: ٥، ٢٣: ٢٤، تث٥: ٩، ١٣: ١٢[٣]).

٥. وصيغة إسم. עֶבֶד استُخدمت ٨٠٠مرة في العهد القديم (بالإضافة إلى ٧ مرات في اللغة الآرامية) ومنذ أن صار يهوه هو الرب لكل الأرض، كان من الطبيعي أن تُستخدم الكلمة للتعبير عن علاقة المخلوقات بخالقها وصاحب السلطان عليها. واستُعملت الكلمة بطرق متوقعة من استخدام الفعل עָבַד. والاستخدام اللاهوتي الرئيسي لهذه الكلمة هنا سيتم تلخيصه (انظر على وجه الخصوص *HALAT* 732; *THAT* 2:191-95; *TWAT* 5:994-1010) (← خادم، عبد، لاهوت).

والفئات الخمس الأولى مأخوذة من تحليل *HALAT* وأخبرت بواسطة *THAT*.

(أ) وغالبًا ما تُعبر الكلمة عن وضع أحد الأشخاص أمام الله، فرئيس الخدم في بيت إبراهيم أصبح في الحقيقة خادمًا للرب الإله من أجل أن يجد زوجة لإسحق (تك٢٤: ٢، ٩، ١٤ قا؛ ٢٤ : ٣٤). وقد أقسم أن يفعل ذلك. وإسرائيل كدولة كانت خادمة ليهوه (لا ٢٥: ٥٥، إش٤١: ٩، ٦٥: ٩) كما أن الأنبياء لم يكونوا خدامًا للناس فقط بل ليهوه أيضًا. إذ يعملون مشيئته (٢مل ١٧: ١٣، ٧ : ٢٥، ٢٦: ٥، حز ٣٨ : ١٧). ورفض إسرائيل للاستماع إلى مايقوله الأنبياء وطاعتهم كخدام ليهوه كان من نتيجته خراب البلاد. وهذا ما أدركه دانيال في المنفى (دا ٩: ٦ قا؛ عز٩: ١١) فالأنبياء كانوا خدامًا من نوع خاص يعرفون خطة الله القدير (عا٣: ٧ قا؛ تث٣٢: ٤٣). والرب ينتقم لدماء خدامه الأنبياء (٢مل٩: ٧).

(ب) خادمي (עַבְדִּי)، خادمه (עַבְדּוֹ) استُخدم هذا التعبير ليصف أشخاصًا كثيرين في العهد القديم على أنهم خُدام الرب الإله. كما استُعمل لأشخاص لهم شخصيات أو أدوار متميزة. مثل: ابراهيم، اسحق، يعقوب (خر٣٢: ١٣، تث٩: ٢٧) وكالب (عد ١٤: ٢٤) وموسى (خر١٤: ٣١، عد١٢: ٧ تث ٣٤: ٥، ١مل٨ : ٥٣، ملا٤: ٤ [٣: ٢٢] ويشوع (يش٢٤: ٢٩). وإشعياء (إش٢٠: ٣). وداود (١صم٢٣: ١٠، ٢٥: ٣٩). ألياقيم وأيوب.. إلخ وإسرائيل

עָבַד [*‘abad*]، قَلْ. عمل، يؤدي، خَدَمَ، يعبد، نفَّذَ، ينجز عملا، (#٦٢٦٨)

كدولة (إش٤١ : ٨) ويعقوب كشعب (إش ٤٤: ١ - ٢، ٤٥: ٤). عبدي الغصن (צֶמַח) يشير إلى المسيا ابن داود و/ أو انتعش/ تجدد (زك٣: ٨). كما أن نبوخذ نصر وكورش كل منهما خادم ليهوه الرب. ليصنعا مشيئته لأن له السلطان على كل الأمم (إش٤٤: ٢٨، ٤٥: ١ قا؛ ٢٥: ٩، ٢٧: ٦، ٤٣ : ١٠).

(ج) وهناك استخدام هام وخاص لكلمة עֶבֶד (يصف عبد الرب "يهوه") (עֶבֶד־יְהוָה). وقيل هذا عن موسى (تث٣٤:٥)، يشوع (يش٢٤:٢٩)، وداود (مز١٨، عنوان ١١:١٨). ولكنه يكتسب أهمية خاصة في (إش ٤٠-٥٥) حيث يصف شخصًا/ عبدًا) والذي من السهل تحديد هويته. هذا العبد وضعت على عاتقه مهمة ضخمة , لم تكن إرجاع قبائل يعقوب فقط بل أن يصنع خلاصًا لكل الأمم (قا؛ تك١٢: ٣، إش٤٢: ١ - ٧، ٤٩ : ٥ - ٦). وهذا العبد قد برره الرب (إش٥٠: ٨ - ٩). ويشمل عمله المعاناة والموت فداء عن الآخرين (٥٢: ١٣ - ٣٥، قا؛ أيضًا ٤١ : ٨، ٤٢: ١، ١٩، ٤٤:٢) وهو بعيد كل البعد عن العبد الذي يتحدث عنه سفر المزامير، ذلك الذي يصرخ باكيًا طالبًا المساعدة . أما العبد في إشعياء فلا يبكي بل هو متماسك ومتضامن مع "يهوه" و"معنا" نحن الذين ننتظره (بصفة خاصة في ٥٣: ١- ٦) وواضح أنه تألم عن هؤلاء الذين كانوا ينتظرونه "٤ _ ٦" ٧ ظُلِمَ أَمَّا هُوَ فَتَذَلَّلَ وَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ. كَشَاةٍ تُسَاقُ إِلَى الذَّبْحِ، وَكَنَعْجَةٍ صَامِتَةٍ أَمَامَ جَازِّيهَا فَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ. ٨ مِنَ الضُّغْطَةِ وَمِنَ الدَّيْنُونَةِ أُخِذَ. وَفِي جِيلِهِ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّهُ قُطِعَ مِنْ أَرْضِ الأَحْيَاءِ، أَنَّهُ ضُرِبَ مِنْ أَجْلِ ذَنْبِ شَعْبِي؟" ٧-٩" كل هذه المأساة خُصصت للعبد من قبل الرب لهدف خاص (الآية١٠). وهذا العبد لم يتشفع للآخرين فقط بل بررهم أيضًا (الآية١١) وحمل خطايا الكثيرين (الآية١٢) فهو في حالة اتحاد تام مع إرادة يهوه تجاه شعبه حتى بات من الصعب الفصل بينهما. وبينما يري البعض إسرائيل مثل بقية بارة أو شخص بار من إسرائيل مثل (موسى، إرميا، إشعياء، يوشيا، منسى مثله مثل هذا العبد. فإن العهد الجديد يُعلن بوضوح التحقيق الكامل لنبوة العبد في شخص المسيح. (أع ٨: ٢٦ - ٤٠). فهذا هو خادم العهد الجديد بلا منازع. الذي سلم حياته (١٠-١٢) من أجل أن تتحقق إرادة سيده (الآيات ٧ - ١٠). "إشعياء"

(د) وعبد الرب هذا مختارٌ للقيام بمهمة خاصة. فموسى خادم الرب كتب ناموس الرب (دا ٩ : ١١). وهذا الشخص المختار كخادم للرب دائمًا مايكون معلمًا صالحًا. وله مهمته وعليه أن يُنجزها وهي تتضمن تحقيق مشيئة إله العهد. فهو لا يتكلم ولا يتصرف من عندياته بل بناء على ما يأمره به الرب القدير. ويالهِ من شرف وكرامة أن تكون خادمًا ليهوه. فذلك يرفع من شأن هذا الشخص المختار ولا يقلل من قدره بل على العكس اذ يزداد شرفًا ورفعة بخدمته ليهوه. وأن تكون خادمًا للرب يهوه ليس له أي دلالة سلبية على الإطلاق. وفوق كل شئ فهذا ينظر له بعين الإجلال والاحترام على الرغم من أنه قد يأتي بكلمة من عند الرب أو بمثل لمحاكمة شعبه.

(هـ) واستُعملت الكلمة في سفر المزامير بحس ديني، ففي مز١١٩ استُخدمت الكلمة עֶבֶד (١٤مرة) في سياقات عديدة بمعنى الذي يُطيع كلمة الرب أو ناموسه ويتأمل في شريعته (آية١٧ דָּבָר)، ويتقي الرب (آية ٢٣ חוּקִים) ويخاف الله (آية٣٨ יִרְאָה) ويدعو الرب أن يتذكر وعوده له (آية ٤٩)، ...إلخ. أما المعاني الثلاثة عشر الأخرى المستخدمة في سفر لمزامير فهي تصور خادم الرب الذي يطلب مساعدة الرب له. مثل (مز٢٧ : ٣٥، ٦٩، ١٠٩) أما عبد الرب في مز١٤٣: ١٢ فهو يلتمس من الرب أن يتدخل نيابة عنه "لأني (כִּי) أنا عبدك (אֲנִי עַבְדֶּךָ)".

٦. اسم. עֲבֹדָה ورد ١٤٥مرة ويمكن أن نستعرض مجالها اللاهوتي كالتالي:

(أ) خدمة الرب في العبادة. وذلك يتضمن مجالات كثيرة بعضها تم تحديده بأنه العناية بآنية الخدمة والأدوات الأخرى (١أخ ٩: ٢٨) والآخر حُدد بمهام واضحة في (٢٨ : ١٤، ٢أخ ٣٤ : ١٣). ووصف نقل خيمة الاجتماع على أنه يدخل ضمن هذه الخدمة (עֲבֹדַת עֲבֹדָה) (عدد٤:٤٧) وتصف الكلمة كل ما تم إنجازه عند تشيد خيمة الاجتماع (خر٣٩: ٤٢) كما أمر الرب من قبل. والصيغة الإسمية تُشير أيضًا إلى الاحتفال (הָעֲבֹדָה) بعيد الفصح (خر١٢: ٢٥، ١٣: ٥). وواقع الأمر، فإن كلمة עֲבֹדָה تُشير في أماكن متعددة إلى الخدمة في الهيكل/ الموضع المقدس. وهذا المعني يخص الكهنة واللاويين (عد٤:٤، ١٩، ٢أخ ٨: ١٤ قا؛ حز٤٤ :١٤).

(ب) وبمزيد من الحس العام تصف الكلمة عمل الرب (إش٢٨: ٢١) بأنه عمل غريب/ غير مألوف سيقوم به ضد شعبه. كما تصف عمل/ ثمر البر في عصر التجديد المسياني (إش٣٢: ١٧).

(ج). وبمعنى عام עֲבֹדָה كما تصف الكلمة أنواع من الخدمات ـــــوعلى وجه الخصوص تلك التي تُقدم إلى يهوه (يش٢٢ : ٢٧). وتشمل هذه الخدمات حرق الذبائح، القرابين والتقدمات التي يقدمها الناس في الهيكل "الشركة".

٧. والصيغ الإسمية الأخرى استُخدمت٨ مرات فقط. وسفر الجامعة (٩: ١) يُبدي دهشة لاهوتية حين يربط ما بين أعمال الحكمة والبر من جهة والرب القدير من جهة أخرى .فأعمالهم (עֲבָד) في يد الرب (הִים בְּיַד הָאֱלֹ). עֲבֻדָּה تُشير إلى الخدام في سفر أيوب١: ٣ وفي ازدياد بركة الرب لإسحق بكثرة عبيده (تك٢٦: ١٤) وفي الحالتين فهذه الثروة اعتُبرت بركة الرب من

خلال عهوده المقدسه لهما עֲבֹדָה، العبودية تُشير إلى تلك العبودية التي مازال شعب الرب يعاني منها نتيجة لقهر الأمم لهم وقضاء الرب عليهم. (عز ٩: ٨ قا؛ نح ٩: ١٧). מַעֲבָד تعني أقوال/ أفعال الأشرار في أي٣٤: ٢٥ والتي سيعاقبهم الرب عليها. والمصطلح الأرامي (#١٠٤٣٤) ينسب العدل لله في كل أعماله (دا٤: ٣٧[٣٤]).

ب. ت أغلب الظن أن جذر الكلمة עָבַד وجد في لفائف البحر الميت، واستخدمت كما كانت تستخدم في الأساس في العهد القديم. والاستعمال اللفظي لها واحد في المصدرين فيما عدا كلمتي "البر" و"الأشرار" إذ رأينا معان طائفية خاصة لهاتين الكلمتين. فصيغة أسم. עֶבֶד ما هي إلى تحديد شخصي في مزامير الحمد (1QH 5:15, 18; 9:11; 11:30; cf. 1QS 11:16) فهي تُشير، كما في العهد القديم، إلى أنبياء الرب. (1QpHab 2:9; 7:5; 1QS 1:3) وإلى داود (1QM 11:2). إذ حرم ظلم العبد أو بيعه (CD 11:12) ودعيت مصر בֵּית עֲבָדִים بيت العبيد.

עֲבֹדָה استُعملت كما هي في العهد القديم أيضًا، ولكنها استعملت على نطاق واسع في هذه النصوص: خدمة الحق أو الخدمة من أجل الحق، الكذب والزور، العدالة، القذارة، شدة الظلم (resp. 1QpHab 7:11; 10:11; 1QS 4:9; 1QH 6:19; 1QS 4:10; 1QSa 1:22) مقارنة بسفر الجامعة٩: ١. فهذه المقاطع تنسب عمل الرجال إلى الروحيين (1QS 3:26) واستُخدمت الكلمة أيضًا للإشارة إلى الخدمة العسكرية (1QM 2:9; 15) فنواميس الطبيعة تخضع للرب وتصنع مشيئته أيضًا (1QH 1:12).

أما في اليهودية، فالخادم أو العبد עֶבֶד، فُهمت على أنها تُشير إلى اسرائيل في أغلب الأحيان (أنظر bibliog) وفي المشنا العبرية استمر استعمال الكلمة بإسراف، وبصفة خاصة للإشارة إلى الخدمة الكهنوتية (Hullin, 246) أو العبادة (Temura 6:1)، سواء أكانت صالحة أم سيئة. وقد وجدت أيضًا بصيغة نِفْعَل. وhi. (enslave, oppress; بيعِّل. (يستعبد، يضطهد Yalkut Exod 162; Jastrow 2:1034-35) كما استخدِمت إسم. (בְּדַת עֶבֶד עֶבֶד עֲבֹדָה ע) استخدمت أيضًا עֲבֹדָה تستخدم خاصة بطريقة lively في استخدامها. الاستخدام اللاهوتي يشير إلى الخدمة الإلهية، خدمة الكهنة؛ العبادة؛ עֲבֹדָה זָרָה استخدمت للإشارة إلى عبادة الأصنام.

الترجمة السبعينية تستخدم δουλόω، خدمة (١١٤مرة)، λατρεύω، عبادة (٧٥مرة)، ἐργάζομαι تأثير، فعل، عمل (٣٧مرة)، λειτουργέω (١٣مرة). استعمالات أخرى للصيغة الإسمية لمرة أو مرتين. بالنسبة لكلمة עֶבֶד الأسماء توجد δοῦλος (٣١٤مرة)؛ παῖς (٣٣٦مرة)، θεράπων (٤٢مرة). עֲבֹדָה ترجمت مع λειτουργία، عبادة، وأيضًا مع ἔργον، عمل، قول، تصرف. واستخدمت كلمات أخرى مثل δουλεία عبودية، ἐργασία عمل، تشغيل، λατρεία عبادة، قربان.

ع. ج نستطيع أن نجد/ مفهوم عبد الرب/ حسب أشعياء في العهد الجديد. لقد وصف يسوع إرساليته/ حياته/ موته والذي له أهمية بالغة مستخدمًا مصطلحات مقتبسة من العبد المتألم في إشعياء. فقد حقق يسوع وعوده (لو٤: ١٦-٢١، قا؛ إش٦١: ١-٣) والعبد المتألم في (إش٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢) هو الذي صاغ يسوع نفسه علي طرازه (لو٢٤: ٤٤، ٤٧). وعلى أساس الكاتب الملهم في سفر أعمال الرسل ٨: ٢٦ - ٤٠، فإن العبد حسب سفر إشعياء ٥٣ لا يمكن أن يكون إلا السيد المسيح (عدد٣٥) ومن بين تلاميذ المسيح فالأعظم فيهم هو من يكون خادمًا لهم قبل كل شيء (مت٢٠: ٦، ٢٣: ١١) فالعبد الأمين هو الذي ينفّذ ما أمره به سيده (٢٤: ٤٦) وتُخبرنا رسالة رومية أن أصحاب السلطات في هذا العالم ليسوا أكثر من عبيد للرب (رو١٣: ٦). كما اعتُبر الرسل خدامًا للمسيح (١كو٤: ١) ونحن أنفسنا علينا أن نخدم الرب (رو١٠: ٧، ١١: ١٨) وأخيرًا فالهدف النهائي من التاريخ سوف يتحقق بينما عبيد الرب يخدمونه (رؤ ٢٢: ٣).

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גָּמַל [gml] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [mᵉlāʾkâ] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [ʿll ¹] (عمل، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עָשָׂה [ʿśh ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פָּעַל [pʿl] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [ghr] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [hwh ²] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [kpp] (يركع، يحني نفسه لأسفل، #٤١٠٤)؛ ← כרע [krʿ] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [ʿbd] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שרת [šrt] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:419-23; *NBD* 2:763-72; *TDNT* 2:264-83; 5:655-72; *THAT* 2:182-200; *TWAT* 5:981-1012; F. F. Bruce, *Sure Mercies of David*, 1954; J. Coppens, "La mission du serviteur de Yahwe et son statut eschatologique," *ETL* 48, 1972, 343-71; I. Engnell, "The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah," *BJRL* 31, 1948, 54-93; J. P. Floss, "Jahwe dienen—Gttern dienen," *BBB* 45, 1975; P. Grelot, "Les poemes du serviteur: de la lecture critique à l'herméneutique," *Lectio Divina* 103, 1981; D. R. Hillers, "*Berît ʿam*: Emancipation of the People," *JBL* 97, 1978, 175-82; A. S. Kapelrud, "The Identity of the Suffering Servant," *Fest. W. F. Albright*, 1971, 307-14; G. Knight, *Servant Theology*, International Theological Commentary, 1984; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 1962; W. S. LaSor, *Israel: A Biblical View*, 1976; N. Lohfink, "'Israel' in Jes 49, 3," *FzB* 2, 1972, 217-29; K. Nakazawa, "The Servant Songs—A Review After Three Decades," *Orient*, 1982, 65-82; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1956; H. M. Orlinsky, "The So-called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah," *VTSup* 14, 1967, 1-133; I. Riesener, "Der Stamm עבד im Alten Testament," *BZAW* 149, 1979; H. Ringgren, *Messiah in the OT*, SBT 1/18, 1956; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1965; J. Sailhammer, "Genesis," *EBC*, 1990, 44-45; N. W. Tidwell, "My Servant Jacob, Isa xliii 1," *VTSup* 26, 1974, 84-91; J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament," *VTSup* 22, 1972, 72-87; G. von Rad, "Das Werk Yahwes," *TBü* 48, 1973, 236-44; L. E. Wilshire, "The Servant City: A New Interpretation of the 'Servant of the Lord' in the Servant Songs of Dt-Is," *JBL* 94, 1975, 356-67; E. J. Young, *Studies in Isaiah*, 1955; Z. Zevit, "The Use of עֶבֶד as a Diplomatic Term in Jeremiah," *JBL* 88, 1969, 74-77; W. Zimmerli, "Zur Vorgeschichte von Jes. 53," *VTSup* 17, 1969, 236-44.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٢٦٩ (עֶבֶד [ʿebed ¹]، عبد)، ← خادم

٦٢٧١ (עֲבַד [ʿᵃbad]، عمل)، ← #٦٢٦٨

٦٢٧٥ (עֲבֹדָה [ʿᵃbodâ]، عمل)، ← #٦٢٦٨

٦٢٧٦ (עֲבֻדָּה [ʿᵃbuddâ]، خدام)، ← #٦٢٦٨

٦٢٨٥ (עַבְדֻת [ʿabdut]، عبودية)، ← #٦٢٦٨

6286 עָבָה

עָבָה [ʿābâ]، قَلْ. سميك، سمين، ضخم (#٦٢٨٦) מַעֲבֶה [maʿᵃbeh]، مسبك، قالب (#٥٠٤٣)؛ עֲבִי [ʿᵃbî]، سماكة (#٦٢٩٥).

ع. ق ١. الصيغة الإسمية تُستخدم للدلالة على الكثافة المادية للبحر المسبوك في الهيكل (امل٧: ٢٦، ٢أخ٤: ٥) وأعمدة الهيكل (إر ٥٢: ٢١). والدرع في (أي١٥: ٢٦) انظر أيضًا (انظر #٥٠٤٣).

٢. استُخدم الفعل في إجابة رحبعام على من سألوه أن يخفف النير الذي وضعه سليمان أبيه على الناس هكَذَا تَقُولُ لَهُمْ: "إِنَّ خِنْصَرِي أَغْلَظُ مِنْ مَتْنَيْ أَبِي. ١١ وَالآنَ أَبِي حَمَّلَكُمْ نِيرًا ثَقِيلاً وَأَنَا أَزِيدُ عَلَى نِيرِكُمْ. أَبِي أَدَّبَكُمْ بِالسِّيَاطِ وَأَنَا أُؤَدِّبُكُمْ بِالْعَقَارِبِ". (امل١٢: ١٠ - ١١، ٢أخ١٠: ١٠ - ١١).

٣. استُخدمت الصفة في (تث٣٢: ١٥) لتصف إسرائيل بالكبرياء والغطرسة والرضا عن حالته تلك: "فَسَمِنَ يَشُورُونُ وَرَفَسَ. سَمِنْتَ وَغَلُظْتَ وَاكْتَسَيْتَ شَحْمًا! فَرَفَضَ الإِلهَ الَّذِي عَمِلَهُ، وَغَبِيَ عَنْ صَخْرَةِ خَلاَصِهِ" (قا؛ استخدام קָפָא في صف١: ١٢).

٤. وعلى النقيض من الجذر עָבָה، فإن معنى الجذر כָּבֵד، يبقى ثقيلًا، واتسع ليدل على الكرامة والشرف. وخاصة الصيغة الإسمية כָּבוֹד، مجد (← #٣٨٨٣).

كثيف: ← עָבָה [ʿābâ] (كثيف، #٦٢٨٦)؛ ← קָפָא [qapaʾ] (يكثف، يصبح جامداً، #٧٨٨٤).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

٦٢٨٧ (עֲבוֹט [ʿᵃbôt]، رهن، كفالة، وديعة) ← #٦٢٩٢

91 /6290 עָבֹת

עָבוֹת [ʿābôt ¹]، "بشكل كثيف"، يتفرع من (#٦٢٩٠)، עָבוֹת [ʿābôt ²]، فرع (#٦٢٩١).

ع. ق نقرأ في حز١٩: ١١، ٣١: ٣، ١٠، ١٤ كلمة "غيوم" من עָב، بدلاً من فروع من עָבוֹת، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الصيغة الإسمية עֲבֹת في مز١١٨: ٢٧ من المحتمل أنها تعني "رباط" وليس "فرع". ومع ذلك، فهناك صفة עָבוֹת، وتعني "مورق"، وهذه المظاهر الخارجية التي نراها في (עָבוֹת) في تشجيع عزرا، جمع شعب إسرائيل فروعًا من أشجار الظل (עָבוֹת) وسط أشياء أخرى بناء على أوامر موسى النبي في (لا ٢٣: ٣٣ - ٤٣) استعدادًا لعيد المظال (نح ٨: ١٣ - ١٨).

فرع (شجرة): ← אָמִיר [ʾāmîr] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [sʿp ²] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף [ʿānāp] (فروع، #٦٧٣٣).

إدوين سي. هوستر *Edwin C.Hostter*

6292 עָבַט

עָבַט [ʿabat ¹]، قَلْ. إستعار، أخذ رهنًا، كفالة، وديعة أو ضمانًا، صيغة هِفْعِيل. يُقرض مقابل رهن (#٦٢٩٢)، والفعل المشتق من، > עֲבוֹט [ʿᵃbôt]، الصيغة الإسمية عربون، كفالة، وديعة، ضمان (#٦٢٨٧)؛ עַבְטִיט

[ʿabṭîṭ]، الصيغة الإسمية قيمة الرهن، ديون ثقيلة. أو ابتزاز (ترد ١.؛ #٦٢٩٤).

ش. أ. ق يظهر الفعل في أكد. *habatu* أي يستعير وأيضًا في اللغات السامية، *ʿabot* وفي أكد. *ebuttum,* *ebuttum* قرض بدون فوائد.

ع. ق ١. صيغة قَلْ. يستعير، يقترض وصيغة (هِفْعِيل.) يُقرض، يظهر في (تث ١٥: ٦) كجزء من الناموس الخاص بسبع سنين الإبراء (١٥: ١ -١١) فمكافأة طاعة الناموس هي بركة يهوه لمن أطاع. ونتيجة لذلك فستُصبح إسرائيل كبيرة، ومكتفية بذاتها، وذات قوة تجارية، وتُصدر (تُقرض) وتكون لها السيطرة المالية على كثير من الأمم دون الحاجة إلى استيراد (تقترض) البضائع أو اقترض الأموال من أي دولة أخرى. وصيغة (هِفْعِيل.) استخدمت مرة ثانية في عدد ٨ والتي تدعو كل فرد من شعب إسرائيل أن يُعطى الفقير بسخاء وبفرح وأن يمنحه ما يكفي لسد احتياجاته (١٥: ٧ -٨). ويقع على عاتق كل إسرائيلي التزام أخلاقي، فعليه أن يضمن أن أخوته الأقل فرصًا في الحياة لن تقهرهم ظروفهم ويفتقرون إلى ضروريات الحياة. وقراءة عدد ٨ بشكل صحيح يمكن أن يكون هكذا "اقرضه مقابل رهن" ولا تُعد من أعمال المحبة تلك الصدقة التي تُقدم على النحو الذي ذُكر هنا وعلى العكس من ذلك فهي نزعة خيرية وتواصل مع الشخص الفقير والمحتاج والذي يتعهد أن يرد الدين في موعد استحقاقه (قا؛ مثلاً Craigie, 237; Mayes, 249) فالمتوقع من شعب إسرائيل أن يُظهرطبيعة الرب الرحوم الذي يعبدونه (قا؛ مثلاً Phillips, 163).

وفي تث٢٤: ١٠-١٣ نجد تحذيرًا من استخدام القوة المستبدة لأخذ الرهن (قا؛، مثلاً Nelson, 230) في ٢٤: ١٠، فصيغة قَلْ. والمصدر تم استخدامها مع الصيغة الإسمية، עֲבוֹט، إذ حرّم على الدائن أن يدخل إلى بيت المدين لكي يرتهن رهنًا منه. بل عليه أن ينتظر خارجًا حتى يخرج إليه المدين بالرهن (عدد ١١). وهذه الوصية الفريدة في سفر التثنية لها فائدة مزدوجة، فهي تحفظ خصوصية بيت المدين (قا؛، مثلاً Cunliffe-Jones, 137; Wright, 475; Phillips, 163; Thompson, 247; Craigie, 308). كما أوصاه بترك حرية اختيار الرهن للمدين. وحرّم على الدائن أن يُكره المقترض على منحه شيئًا معينًا كرهن له (قا؛ مثلاً Dummelow, 133; G. A. Smith, 281; Wright, 475; Gottwald, 115; Craigie, 308) والوصايا التالية في الأعداد ١٢-١٣ (الصيغة الإسمية עֲבוֹט تظهر في كل عدد). وَإِنْ كَانَ رَجُلاً فَقِيرًا فَلاَ تَنَمْ فِي رَهْنِهِ. رُدَّ إِلَيْهِ الرَّهْنَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ. وهذه الصيغة وجدت بشكل ملحوظ أيضًا في خر٢٢: ٢٦ -٢٧ [٢٥ - ٢٦] وفي (تث٢٤: ١٣) يؤكد على الدائن أن طاعة الوصية تُعد سلوكًا مستقيمًا أمام يهوه. أي أنها تضع الدائن في علاقة طيبة مع الرب.

ومثل هذه الوصايا وضعت لتمنع ترّبح الغني على حساب احتياجات الفقير كالعضو الأضعف في المجتمع عن طريق إقراضه (قا؛، مثلاً، Nelson, 229-30) ومما يؤسف له، أن نصوصًا عديدة أوضحت أن بعض الدائنين سلكوا مسلكًا مخالفًا للوصية واحتجزوا بعض ملابس الفقراء كرهن (قا؛ أي٢٢: ٦، أم٢٠: ١٦ [بالتوازي مع ٢٧: ١٣]، عا٢: ٨).

ولقد أدان الرب في إشعياء٥٨ خزي العبادة الشكلية والقسوة الاجتماعية (Kidner, 620) وقد استشهد بها الناس أولًا ثم يهوه الرب فيما بعد من خلال النبي. يجيب (إش٥٨: ٣). عن سؤال الناس: لماذا لم يلتفت الرب لصومهم؟ وقد أشار الرب إلى أن ما فعلوه كان من قبيل الاهتمام الشخصي والبر الذاتي مما جعل إيمانهم خاليًا من الشفقة والاستقامة. وابتعادهم عن الرب أنتج خزيًا. ولا يهم ما لوحظ من تأدية العبادة العامة بدقة شديدة (قا؛ Knight, 22-23). والناس لا تهتم بشئ أكثر من الممارسات الطقسية. ومع ذلك، لا يمكنهم أن يبادلوا الصوم والتفاخر بالشفقة. وبصفة خاصة للمضطهدين والمعدومين. (Scullion, 163). وقد فهم مترجمون كثيرون الكلمات וְכָל־ עַצְּבֵיכֶם תִּנְגֹּשׂוּ على أنها تُشير إلى اضطهاد العمال [وأنت يامن تضطهد عمالك] [RSV; NRSV] وقارن مع [JB; TEV] أو استغلالهم (NIV)، أو إجبارهم على العمل الشاق (NEB; REB). وتُشير مخطوطة Muilenburg (679) إلى الترجمة التي تقول أن الأمر يتعلق "بالمسائل التجارية" وهي ترجمة ضعيفة. נָגַשׂ يُستعمل للتعبير عن إذلال المصريين وتسخيرهم خر٣: ٧، ٥: ١٠، ١٣)، ويحمل معان إضافية لقيادة العبيد (Herbert, 146). ومع ذلك فعلماء كثيرين يقترحون تنقيح الكلمة .עַצְּבֵיכֶם عمالك لأنها غامضة إلى حد ما، إلى، עַבְטִיכֶם، (.masc صيغة الجمع .قَلْ. مبني للمعلوم اسمًا.. with suff. 2nd p. masc. of עָבַט. صيغة الجمع.) وأولئك الذين يقترضون منك مقابل رهن (مثل BHS; *HALAT*; cf. Peake, 469; Westermann, 336) ولكن هذا التنقيح تدعمه ترجمة الڤولجاتا إذ تقول "المديونين لك" ولكنها لم تلق قبولًا على نطاق واسع.

ويشدد يهوه في إش٥٨ على أنه لايطلب إذلال النفس أو الإيماء بالأصبع بقصد الإهانة، أو الطقوس الخارجية السطحية التي تعوزها الاستقامة. والذين يعبدون الرب ويظلمون الفقير أو يتجاهلونه فعبادتهم هذه فاسدة (Stuhlmueller, 345) والصوم المقبول عند الرب هو فك قيود الشر (آية٦)، وإطلاق المنسحقين أحرارًا (آية٦) وإشباع الجائعين (الآيات٧، ١٠) وإيواء التائهين (آية٧) وأن تكسو العريانين (آية٧)، وتشفق على الحزانى (آية١٠)، والعودة إلى الحافز المناسب لممارسة الشعائر الدينية (آية١٣)، بالإضافة إلى إزالة الظلم (آية٣) والخصومة والمنازعات (آية٤)، وقسوة القلب (آية٧) وأعمال الاحتقار

وأقوال الشر (آية٩)، النفاق والتساهل مع النفس واللامبالاة الصارخة تجاه إرادة الرب (آية١٣). ويرى كاتب هذه الفقرة أن نوعيةعلاقة الإنسان بالرب تدلل عليها علاقته برفقائه (May and Metzger, 895).

٢. جاءت الصيغة الإسمية עַבְטִיט في حب٢: ٦، وجزء من المقطع ٦-٢٠) يتألف من ويلات ضد الجشع، الظلم، القسوة، وعبادة الأوثان. تلك الشرور التي انتشرت بين الناس غالبية الناس. وأعطي تأكيدًا أن الطاغية الشرير الذي يحمل نفسه مع עַבְטִיט سوف يختبر ظروفًا معاكسة (٢: ٦-٧). وهناك جدال يدور حول معنى كلمة עַבְטִיט، ولانجده إلا هنا فقط . وتُقسّم ترجمة AV هذه الكلمة إلى كلمتين (,טִיט mass, and עָב mud) وتقرأها الطين السميك. ويُدعم هذا الرأي بعض المخطوطات العبرية، السريانية والڤولجاتا (مثل Pusey, 417-18; Dummelow, 590; Robertson, 187) فهي تعتقد أنه من الممكن أن حبقوق قد استحدث معنيين للكلمة، فهي تُعطى معنى الثروة المحدثة نتيجة للرهون الظالمة، والمعنى الثاني هو كومة الطين التي أثقلت بها الأمة الطامعة الجشعة نفسها. ومع ذلك فغالبية المعلقين أخذوا עַבְטִיט على أنها صيغة توكيد من עָבַט أي تقديم رهن أو أخذه كضمان لدين (انظر، مثلاً GKC, § 84b, m)، RSV, JB, and Robertson (186) ترجمة "رهن" NEB, REB أما ترجمات NRSV فتقرأها بضائع مرهونة. وتقرأها ترجمة NIV (يجمع ثروته عن طريق ابتزاز الآخرين!) وهذا غير مؤكد سواء أكان معنى كلمة עַבְטִיט هو "دين ثقيل نتيجة الاقتراض من الآخرين" أو "الحصول على رهانات لضمان قروض أخذها آخرون" (قا؛ Roberts, 118). ويبدو أن الكلمة تُشير إلى الكسب أو الضريبة الثقيلة التي انتزعها شخص بدون وجه حق من الآخرين. (قا؛ مثلا Achtemeier, 49-50; Ceresko, 263).

, وهناك تفسير معقول لآية٧ وهو أن الأمم المنهوبة والتي أرغمت على أن تدفع للناهب مقابل استخدام ما يعتبره الأخير أرضه سوف يتحولون من كونهم مديونيين إلى أن يُصبحوا دائنين. وسوف يطالبون من ظلمهم بما يعتبرونه قروضًا قدموها له. ورغم عدم وضوح العلاقة بين الفعل נָשַׁךְ، بمعنى يدفع أو يمنح فائدة وبين الفعل נָשַׁךְ، يستحوذ. إلا أن هناك بلا شك معنى "غرامة أو فوائد" يلعب دوره في آية٧، كأن تقول "هؤلاء الذين أجبروا على سداد فوائد" هم الآن يطالبون الدائن الأول بسداد ما اغتصبه منهم ويعتبرونه قرضًا (انظر، مثلاً Dummelow, 590; Roberts, 119; cf. Pusey, 418; Driver 79; Garland, 259; Patterson, 189-90; Robertson, 186-90) وأيًا كان ما يُشير إليه أصل الكلمة في حبقوق٢: ٦-٧، فاللعنة هنا تعود على العالم أجمع وتدين الاستبداد الاقتصادي لكل البشرية (May and Metzger, 1137-38; Stephens-Hodge, 770; R. L. Smith, 111).

ب. ت جاءت الصيغة الإسمية التالية في العبرية هكذا עֲבוֹט (تثبيت) رهن، ضمان، سرج، جراب، وسائد السرج، سجاد، أمتعة עֲבִיט (تشديد، إلحاح) سرج الحصان، وسائد السرج، سلة كبيرة لنقل الكروم، وعاء كبير لجمع النبيذ. والصيغة الإسمية في الآرامية עֲבִיטָא (سراج الحصان، عبء، التزام). والفعل עָבַט يستولي على رهن . وفي صيغة itp. تأتي بمعنى تم الاستيلاء على سلعة (Jastrow 2:1036-37).

استعارة وإقراض: ← לוה [*lwh* 2] (استعارة، إقراض #٤٢٧٨) ← נשׁא [*nš'* 1] (إقراض مقابل تعهد #٥٩٥٧) ← נשׁך [*nšk* 2] (دفع، الفائدة المضبوطة #٥٩٦٧) ← עבט [*ʿbt* 1] (استعارة، أخذ العهد من #٦٢٩٢) ← שׁמט [*šmṭ*] (إبراء، تأجيل، إسقاط، إلغاء #٩٠٢٣).

رهن، كفالة: ← אִסָּר [*'issār*] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [*ḥbl* 1] (يأخذ كرهن، يسلب رهنًا، #٢٤٧١)؛ חוֹב [*ḥôb*] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٥٠)؛ ← נשׁא [*nš'* 1] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [*ʿbt* 1] (يستعير، يأخذ رهنًا من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [*ʿrb* 1] (يضع كفالة لـ، يعطي ضمانًا لـ #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [*tq*] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interpretation, 1986; A. R. Ceresko, "Habakkuk," in *NJBC*, 1990, 261-64; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, 1964; S. R. Driver, *The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, 1906; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; D. D. Garland, "Habakkuk," in *BBC*, 1972, 7:245-69; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, CBC, 1975; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; G. A. F. Knight, *The New Israel: A Commentary on the Book of Isaiah 56-66*, ITC, 1985; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:381-773; R. D. Nelson,

"Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-73; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary*, 1891; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, 1982; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; L. E. H. Stephens-Hodge, "Habakkuk," in *NBC*, 1972, 767-72; C. Stuhlmueller, "Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah," in *NJBC*, 1990, 329-48; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:309-537.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٦٢٩٤ (עַבְטִיט [ʿabṭîṭ]، رهانات، ديون)؛ ← #٦٢٩٢

٦٢٩٥ (עָבִי [ʿabî]، كثافة)؛ ← #٦٢٨٦

6296 עָבַר

עָבַר [ʿabar¹]، قَلْ. اجتاز، وفي صيغة نِفْعَل، عُبر، في صيغة بِعِّل. تسبب في العبور، وفي صيغة هِفْعِيل. يجتاز (#٦٢٩٦)؛ מַעֲבָר [maʿabar]، مخاضة في النهر، مر خلال (#٥٠٤٤)؛ מַעְבָּרָה [maʿbārâ¹]، يخوض، يمر (#٥٠٥٤)، اسم עֵבֶר [ʿeber¹]، جانب (#٦٢٩٨)، עֲבָרָה [ʿabārâ]، يخوض (#٦٣٠٢).

ش. أ. ق جذر هذه الكلمة شائع في كل اللغات السامية عدا الأثيوبية، ويرطه بنفس المعنى المألوف في العبرية، الآرامية، العربية وأوغا..

ع. ق ١. يُستخدم الفعل ليصف حركة الناس كما في (تك١٨:٥) أو الأشياء غير المتحركة مثل موس الحلاقة (عد٦:٥) أو الوقت في (١أخ٢٩:٣٠). وفي هذه الحالات حيث لا يوجد هناك إشارات محددة أو حدود معينة فالمعنى يقترب من المعاني الأخرى لأفعال الحركة وهي تُستخدم بالتوازي مع בּוֹא (#٩٩٥، عاء: ٥) הָלַךְ (← #٢١٤٣، عا٦:٢) وנָגַע (← #٥٥٩٥، إر٣٢:٤٨).

وعلى الرغم من أن البشرية هي دائمًا موضوع هذه الآيات، إلا أننا نجد الفعل مصحوبًا بموضوع مقدس حين يأتي إلى وصف مجد الرب في عبوره أمام موسى في سيناء (خر٢٢:٣٣، ٦:٣٤) ومروره أمام إيليا النبي في (١مل١١:١٩).

٢. ويتكرر استخدام עָבַר للدلالة على التحرك من مكان لآخر ويصور تك٢١:٣١ هذا الاستعمال بصورة جيدة وتصف الكلمة עָבַר عبور يعقوب نهر الفرات هاربًا من لابان، وعلى نفس المنوال استُخدمت الكلمة لتصف عبور شعب اسرائيل لنهر الأردن في طريقهم إلى أرض الموعد. وخاصة (سفر التثنية ٣ : ١٨، ٢٥، ٢٧، ٢٨ ... إلخ) ويش١: ٢، ١١، ١٤ و٢: ٢٣ و٣ : ١ و٢ .. إلخ) واستُخدمت أيضًا للتعبير عن المرور عبر أرض معينة مثلما طلب شعب إسرائيل المرور خلال أرض أدوم والأموريين. (سفر العدد ٢٠ : ١٧، ٢١ و٢١: ٢٢ - ٢٣). وهناك استعمال شائع لكلمة עָבַר إذ تُستخدم للتعبير عن عبور مناطق محظورة أخرى مثل وسط المحلة (يش٣: ٢) أو منطقة محددة (١صم ٩: ٤).

وقد نمت من المعنى الحرفي لكلمة עָבַר نمت فروق مجازية متنوعة دقيقة تصف التفوق على الآخرين من حيث الثروة أو الشر (إر٢٨:٥) وهي امتداد ملائم للفكرة الأساسية . مثل فكرة موت البشر وعبورهم من هذه الحياة إلى حياة أخرى (أي١٥:٣٠، أم٢٣:٢٢). واستُخدم الفعل أيضًا في سلسلة من التعبيرات الفنية مثل עֹבְרִים السفر بحرًا (إش ٢:٢٣)، وכֶּסֶף עֹבֵר الفضة بالوزن الجاري (تك١٦:٢٣)، وמָר־עוֹבֵר المر السائل (نش٥:٥)، و כָּל הָעֹבֵר עַל־הַפְּקֻדִים كل من اجتاز إلى المعدودين كما جاء في (خر١٣:٣٠-١٤، ٢٦:٣٨).

٣. وصيغة هِفْعِيل. للكلمة עָבַר لها استخدامات واسعة تُحدد أسباب تنَقل الناس أو الأشياء، فقد استُخدمت لتصف الله وهو يُرسل الرياح لتهب على الأرض بعد الطوفان (تك١:٨) أو تصف شخصًا يُصدر أصواتًا ليسمعه الآخرون (خر٦:٣٦، لا٩:٢٥، ٢أخ٥:٣٠، ٢٢:٣٦) وتشير إلى مرور موسى "شفرة حلاقة" razor على الجسد (عد٧:٨) أو مرور سهم من وراء شخص ما (١صم٣٦:٢٠) وفي أحوال أخرى استُخدمت الكلمة لتصف رحمة الله في غفران الخطايا. وفي أوقات أخرى وبالتوازي مع مصطلحات أخرى معروفة كانت تشير إلى إزالة الخطية (مثلاً، انظر أي٢١:٧ [נָשָׂא פֶּשַׁע]، مي١٨:٧] قَلْ. اسمفا... مع נְשָׂאוֹן، ← #٥٩٥١]). أما الاستخدام المتخصص لصيغة "هِفْعِيل." فهي مرتبطة بتقدمة الأطفال كذبيحة. وهناك حالتان فقط حين مرر آحاز ابنه في النار (٢مل٣:١٦). أثناء الحرب السريانية الأفرايمية. والحالة الأخرى حيث فعل منسى مثل آحاز حين هدده الأشوريون (٢مل٦:٢١)، ومع ذلك، هناك إشارات أخرى لهذه الممارسات في كل من الناموس (لا٢١:١٨، تث١٢:٣١) والأنبياء (إر٢٤:٣، ٣١:٧، ٥:١٩، ٣٥:٣٢، حز٣١:٢٠)؛ واثنتين منهما تشيران إلى أن هذه كانت قرابين لـ מֹלֶךְ أي الإله "مولك" (لا٢١:١٨، إر٣٥:٣٢) وبعضها يُشير

إلى أن هذه القرابين كانت تقدم مع النار (تث١٠:١٨، ٢مل١٦: ٣، ١٧:١٧، ٦:٢١، ٢أخ٦:٣٣، حز٣١:٢٠). وهذه الطقوس لم يكن مسموحًا لليهود بممارساتها. ولكنها وجدت هنا كتأثير أجنبي في التاريخ المتأخر لمملكة يهوذا (قا؛ R. de Vaux, *AncIsr*, 444-46).

٤. עֹבֵר يمكن أن تكون لها معان موروثة، فقد استُخدمت لوصف المرور بين قطع الحيوانات المذبوحة والذي يحدث في طقس إقامة معاهدة بين طرفين. ومن المحتمل أن يكون التعبير (עָבְרֵבֵין، تك ١٧:١٥، إر١٨:٣٤، ١٩)؛ ومن الممكن أن تشير الكلمة עָבַר בְּ ربما اشتُق هذا التعبير للإشارة إلى الدخول في عهد مع الرب "يهوه" (تث١١:٢٩[١٢]). وعندما تستخدم مع حرف الجر אֶל עָבַר تشير إلى رفض النظام الحالي والانحياز إلى جهة معارضة كما فعل داود ورجالة الستمائة "فَقَامَ دَاوُدُ وَعَبَرَ هُوَ وَالسِّتُّ مِئَةِ الرَّجُلِ الَّذِينَ مَعَهُ، إِلَى أَخِيشَ بْنِ مَعُوكَ مَلِكِ جَتَّ" (١صم٢:٢٧)، أو "حينما سَبَى إِسْمَاعِيلُ كُلَّ بَقِيَّةِ الشَّعْبِ الَّذِينَ فِي الْمِصْفَاةِ وذهب بهم إِلَى بني عمون" (إر١٠:٤١)، انظر أيضًا نفس المصطلح في "المعاهدة التي كانت بين يعقوب ولابان" (تك٥٢:٣١). واعتقد كثيرون أن עָבַר استُعملت مع مواضيع مثل "المعاهدات" (تث١٧:٢، يش١١:٧، ١٥، قض٢٠:٢، ٢مل١٢:١٨، إر١٨:٣٤، هو٧:٦، ٨:١) أو "أوامر تخص المعاهدات" للإشارة إلى نقض معاهدة ما. (تث١٣:٢٦، ١صم٢٤:١٥، ٢أخ٢٠:٢٤، مز١٤٨:٦، إش٥:٢٤، دا١١:٩)، ومع بعض النصوص الأخرى كما جاء في يش١٦:٢٣ والتي تُشير إلى أن مثل هذا التجاوز يُعد شرودًا عن الإله الحقيقي والذهاب وراء آلهة أخرى.

٥. هناك صيغ أسمية عديدة مشتقة من עָבַר والتي تعني ممر عبر المياه עֲבָרָה وهي تظهر مرة بمعنى معبر (٢صم١٨:١٩[١٩])، ومرة أخرى في التعبير "سهول البرية" (٢صم٢٨:١٥، ١٦:١٧). وصيغة اسم. עֵבֶר מִן تأتي فقط في صيغة const. بمعنى ممر أو مخاضة (تك٢٢:٣٢[٢٣]، "مخاضة يبوق"). أو تأتي بمعنى معبر (١صم٢٣:١٣، "معبر مخماس"). وقد أتت مرة واحده في إشارة إلى مرور عصا القضاء (إش٣٢:٣٠). وقد استخدمت كلمة מַעְבָּרָה مرارًا وتكرارًا بنفس المعنى أي معبر ومخاضة. ففي إر٣٢:٥١ إشارة إلى استيلاء الأعداء على المعابر المحيطة ببابل. والارتباط في الفكرة ما بين עֵבֶר تظهر في صيغة الجمع فقط، עֲבָרִים والفعل ليست واضحة. وهي تظهر كاسم لمكان في إر٢٠:٢٢ جبل "جبال" عباريم (انظر سفر العدد١٢:٢٧، ٤٧:٣٣-٤٨، تث٤٩:٣٢) لتصف الشطر الشمالي الغربي من جبال موآب بما في ذلك جبل نبو. وتظهر كاسم مكان أيضًا עִיֵּי הָעֲבָרִים في (سفر العدد١١:٢١، ٤٤:٣٣)، وهو مكان غير محدد يقع جنوبي موآب.

٦. هناك استخدامات عديدة هامة في العهد القديم تتضمن עֵבֶר فهي تُستعمل كصيغة اسمية أو حرف جر لتشير إلى مكان أو اتجاه. فصيغة اسم. تعني "جهة ما" أو "ناحية، ساحل" والمعنى الأخير قد ينطبق بدرجة كبيرة على التعبير עֵבֶר הַיַּרְדֵּן عبر، على طول نهر الأردن حيث جاء ٣٨مرة في ع. ق (٢٩مرة في التثنية وهوشع) وفي سياقات أخرى تم تحديد هذا التعبير بصورة أفضل بقصد توضيح فيما إذا كان هذا المكان يقع في غرب الأردن أم شرقه. وهكذا يستخدم يش٩:١ الكلمة للتعبير عن الضفة الغربية لنهر الأردن. ولاحقًا في نفس الأصحاح تصف الأراضي الواقعة شرقي سيحون وعوج (١٠:٩). والكلمة بمفردها لا تُشير بدقة إلى العلاقة بنهرالأردن بل تتطلب إما سياقًا معينًا أو إضافة مواصفات أخرى. فالتعبير مساو لكلمة "جانب نهر الأردن" مع إضافة مزيد من التفاصيل ليخرج الوصف دقيقًا.

وعندما نستخدم עֵבֶר بدون مزيد من التحديد الدقيق، فإنها تُشير إلى منطقة عبر حدود ما، نهر، بحيرة. إلخ. لذا ينبه موسى شعبه الذي أقام عهدًا مع الرب أن كلمة الرب ليست عبر البحر אֵבֶר (تث١٣:٣٠). ومن الممكن أن تُستعمل الكلمة في علاقة أكثر عمومية، مثل موضع النقش الذي على العمودين في الهيكل (١مل٢٠:٧). والتعبير אֵבֶר הַנָּהָר נָהָר، يشير دائمًا إلى نهر الفرات. والمصطلح افترض معنى سياسيًا وإداريًا. والتعبير المشابه له في أكد. *ʾeber nari* تم توثيقه أثناء حكم أسرحدون وهو يُشير إلى المنطقة غربي نهر الفرات. واستُخدم هكذا في العهد القديم، حيث وصفت امبراطورية سليمان بأنها متسلطة "عَلَى كُلِّ مَا عَبْرَ النَّهْرِ مِنْ تَفْسَحَ إِلَى غَزَّةَ" (١مل٢٤:٤[٥:٤]) ووجهة النظر هي عن شخص من فلسطين، وعلاوه على ذلك، فقد استُخدم هذا التعبير لمنطقة جغرافية بعينها. والإحالة الجغرافية هذه تظهر في استخدام التعبير في اللغة الآرامية עֲבַר־ נַהֲרָה في عز١٠:٤ (الأردن).

ب. ت وصيغة الفعل هي فقط التي تظهر في لفائف البحر الميت، بنفس معناها في العهد القديم. إذ استُخدمت في عبور الأردن (1Q22 1:9; 2:2) بالإضافة إلى الدخول في عهد مع الرب (1QS 1:18,20). أما الترجمة السبعينية فتستخدم الأفعال بشكل مركب مع διά، παρά للتعبير عن فكرة العبور أو الاجتياز. بينما παραβαίνω و παρέρχομαι استُخدمتا للدلالة على خرق المعاهدة.

عبور، عبور الماء الضحل: ← גוז [*gwz*] (يمرب، #١٥٧٧)، ← חלף [*ḥlp* ¹] (يمر ب، يختفي، #٢٧٣٦)، ← עָבַר [*ʿabar*¹] (يمر من خلال، يمر بماء ضحل، #٦٢٩٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:200-204; *TWAT* 5:1015-33; B. Gemser, "*Be'eber hajjarden*: In Jordan's Borderland," *VT* 2, 1952, 349-55; E. W. Hengstenberg, "The Other Side Jordan," *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*, II, 1847, 256-64; J. P. U. Lilley, "By the River-Side," *VT* 28, 1978, 165-71; A. F. Rainey, "The Satrapy Beyond the River," *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1,2, 1969, 51-78; M. Weinfeld, "Burning Babies in Ancient Israel: A Rejoinder to Morton Smith's Article, *JAOS*, 1975, 477-79," *UF* 10, 1978, 411-13.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6297 עָבַר

עָבַר [abar²']، هِتبَعيل.، في التعريف المعجمي: غضب، (#٦٢٩٧)؛ עֶבְרָה [ebrâ']، اسم. إفراط، غطرسة، غضب، عنف (#٦٣٠١).

ش. أ. ق أصل الكلمة من الفعل غير محدد.

ع. ق جاءت الصيغة الإسمية עֶבְרָה ٣٤مرة في ع. ق—مرة واحدة في التوراة ١٢مرة في الأسفار الشعرية، ٢١مرة في الأسفار النبوية. وفي معظم الحوادث يكون الرب هو المقصود. أما صيغة الفعل فقد جاءت ٨مرات في صيغة (هِتبَعيل.) ومرة واحدة—في التوراة و٧مرات في الأسفار الشعرية.

١. اسم. עֶבְרָה بالتوازي مع אַף غضب، חֲרוֹן אַף غضب شديد، كارثة، אֵיד نقمة، זַעַם محنة، עֶבְרָה قاس، אַכְזָרִי غرور، גֵּא سمو، גַּאֲוָה غضب متقد. تم تعديلها إلى גָּאוֹן يوم، חָרָה غضب، יוֹם أعداء، אַף غطرسة، צָרַר عصا، זֵידוֹן نار، שֵׁבֶט غيرة، אֵשׁ وصفت كما هي קִנְאָה، قاس (تك٤٩ :٧)، معاناة شديدة (أي٢١: ٣٠)، --- تجمع (مز٨٥: ٣ [٤]، --- نفخ)، (حز٢١: ٣١ [٣٦] أَجْمَعُكُمْ وَأَنْفُخُ عَلَيْكُمْ فِي نَارِ غَضَبِي، فَتَسْبِكُونَ فِي وَسْطِهَا (٢٢: ٢١)، وأحيانًا تأتي --- بمعنى يُتلف أو يُفني، --- يسكب، و --- يثبت (عا١: ١١). --- في مقارنة مع الخير (أم١١ : ٢٣)، و --- بهجة (١٤: ٣٥).

وقد وُصف يوم غضب الرب (יוֹם עֶבְרַת־יְהוָה בִּ، في صف١:١٨) يوصف في ١:١٥ باستخدام الكلمات الآتية: צָרָה سخط وמְצוּקָה ضيق، שׁוֹאָה دمار، מְשׁוֹאָה خراب، חֹשֶׁךְ قتام، אֲפֵלָה ظلام، עָנָן سحاب עֲרָפֶל ضباب. وهو نتيجة لخطايا البشر (١:١٧)، وبناء على ذلك فالكلمة "غضب" (עֶבְרָה) في١:١٨ توحي بالطبيعة الساحقة للغضب المقدس ضد الخطيئة (Patterson, 322). وغضب الرب (עֶבְרָה) هو شيء لايستطيع البشر أن يهربوا منه (נָצַל) (حز٧:١٩). وفي يوم غضب الرب (עֶבְרָה) سوف تُنقض الحصون (הָרַס) (مرا٢:٢). والحوادث السابقة تُشير إلى أحداث تحققت جزئيًا في خراب أورشليم عام ٥٨٦ ق. م. أما التحقيق الكامل لها فسيكون في نهاية العالم أي في يوم الرب (قا؛ VanGemeren, 174-76).

٢. أسفار موسى الخمسة: تدل الصيغة الإسمية للكلمة *Pentateuch* اسم עֶבְרָה على الغضب والتي تنقل فكرة الغضب المدمر الشديد. وفي تك ٤٩ :٥-٧ نجد بركة يعقوب لشمعون ولاوي في إشارة إلى غضبهما (אַף) وسخطهما (עֶבְרָה) فالدمار الذي أحدثاه في شكيم كان بسبب اغتصاب اختهما دينا (تك ٣٤:٢٥-٢٩). ومن الواضح أن هذا الحادث هو الذي قيّم يعقوب على أساسه مشاعرهما المتقلبة. وهذه الحالة. עֶבְרָה ترسم بوضوح غضب مدمر من جانب ابني يعقوب.

٣. الأسفار الشعرية: استُخدمت עֶבְרָה خمس مرات في سفر الأمثال. وفي حالتين منها نجد تباينًا مع الفضائل الإيجابية. ويُقارن. أم١١:٢٣ ما بين شهوة البر والتي هي خير (טוֹב). فقط، وبين رجاء الأشرار والذي ينتهي بالسخط. أما في تك١٤: ٣٥ فالمقارنة بين رضوان (רָצוֹן) الملك وسخطه (עֶבְרָה).

جاء الفعل עָבַר ٤مرات في سفر المزامير و٣مرات في الأمثال. وجاء أيضًا ٣مرات في مزمور٧٢ والذي يكشف خيانة شعب إسرائيل إلى أن صار داود ملكًا عليهم. وكان من نتائج غضب الله أن"اشْتَعَلَتْ نَارٌ فِي يَعْقُوبَ، وَصعد سَخَطٌ (אַף) على إسرائيل أيضًا (آية٢١). وكان عدم الإيمان وفقدان الثقة هما سببا غضب الرب على شعبه (آية٢٢) كما أن الرب في غضبه رَذَّل شعبه (מָאַס) (آية٥٩، قا؛ ٦٢).

٤. الأسفار النبوية: استخدمت الكلمة עֶבְרָה ١٩مرة في إشارات مباشرة إلى غضب الرب ١٩ بِسَخَطِ رَبِّ الْجُنُودِ تُحْرَقُ الأَرْضُ، وَيَكُونُ الشَّعْبُ كَمَأْكَلٍ لِلنَّارِ. لاَ يُشْفِقُ الإِنْسَانُ عَلَى أَخِيهِ. ٢٠ يَلْتَهِمُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَجُوعُ، وَيَأْكُلُ عَلَى الشِّمَالِ فَلاَ يَشْبَعُ. يَأْكُلُونَ كُلُّ وَاحِدٍ لَحْمَ ذِرَاعِهِ إش٩:١٩[١٨]-٢٠[١٩]. ووفقًا لما جاء في إش١٣:٣١؛ فقد زُلزلت السموات وتزعزعت الأرض من مكانها " كُلُّ مَنْ وُجِدَ يُطْعَنُ، وَكُلُّ مَنِ انْحَاشَ يَسْقُطُ بِالسَّيْفِ. ١٦ وَتُحَطَّمُ أَطْفَالُهُمْ أَمَامَ عُيُونِهِمْ، وَتُنْهَبُ بُيُوتُهُمْ وَتُفْضَحُ نِسَاؤُهُمْ (١٣:١٥-١٦). ويالها من صورة فريدة للغضب الشديد المدمر.

وتصف עֶבְרָה في إش١٤: ٦ شعورًا بالغضب المدمر. وفي اليوم الذي يستريح فيه شعب إسرائيل سوف يوبخ ملك

بابل ويعلن أن الرب كسر عصا الأشرار. تلك العصا التي ضربت الشعب ضربات متواصلة: بغضب شديد. والرمز هنا يُشير إلى سيد قاس يضرب الشعب بلا رحمة.

ب. ت يعني الفعل עָבַר في الآرامية في صيغة هِتبَعيل.، يستشيط غضبًا، أصبحت حاملاً، امتد، يضيف إلى (Jastrow, 1039). واسم. الأرامية עֶבְרָה تدل على الغضب والتذمر (Jastrow, 1040a). أما في الترجمة السبعينية، فقد ترجمت مع مجموعة مختلفة من الكلمات עָבַר مع עֶבְרָה تترجم إما θυμός أو ὀργή.

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [np'] (غضب، #٦٤٧)؛ ← זעף [z'p ¹] (لعن، أصبح غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זָעַף¹ [zā'ap¹] (غاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [ḥēmâ] (غاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [ḥrh] (سخن، غضب، #٣٠١٣)؛ ← כעס [k's] (ثار، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [br ²'] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [qṣp] (أصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (اهتز، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

THAT 2:200-207; *TWOT* 2:643-44; B. E. Baloian, *Anger in the Old Testament*, 1992; S. Erlandsson, "The Wrath of YHWH," *TynBul* 23, 1973, 111-16; A. J. Heschel, *The Prophets*, 2, 1962; R. L. Mayhue, "The Prophet's Watchword: Day of the Lord," *GTJ* 6, 1985, 231-46; L. Morris, "The Wrath of God," *ExpTim* 63, 1952, 142-45; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990.

جيل لي. ستروثرس *Gale B. Struthers*

٦٢٩٨ (עֵבֶר [eber¹']، جانب)، ← #٦٢٩٦

٦٣٠١ (עֶבְרָה [ebrâ']، غطرسة، غضب)، ← #٦٢٩٧

٦٣٠٢ (עֲבָרָה [abarâ'ᵃ]، مكان ضحل مخاضة)، ← #٦٢٩٦

6309 עָבַת

עָבַת [abat']، بيعِّل. يتآمرون معًا (ترد ١. #٦٣٠٩)، الصيغة الإسمية עֲבֹת [abot']، حبل، وتر (← #٦٣١٠).

ش. أ. ق في أكد. *ebetu* (*ebetu*)، (be) tie(d). مربوط أو رُبط، يطوق، يُقيد. جاءت في النصوص الطبية بالدرجة الأولى، وفي سياقات أخرى أيضًا (*CAD* E, 13-14; *AHw*, 182-83; cf. *nibittu*, girdle [*CAD* N 2:201]).

ع. ق جاء الفعل עָבַת في مي٧:٣ فقط، حيث يبين النبي الصورة الحزينة للبؤس الذي هاجم شعب إسرائيل، وهؤلاء الذين ائتمنوا على السلطة ليقودوا الشعب انقلبوا عليه. فالقاضي يطلب رشوة، والقوي يطلب هدايا باهظة الثمن "والكل متآمرون معًا".

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz ¹] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [bt ²'] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [wh ¹'] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [wl ¹'] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [wt'] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [ql'] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקשׁ [qš'] (يكون فاسدا، يعوج، ٦٨٣٥)؛ ← פתל [ptl] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [r" ¹] (يكون سيئا، يجرح، #٨٣١٧).

ديفيد دبليو. بيكر *David W .Baker*

6310 עֲבֹת

עֲבֹת [abot'ᵃ]، اسم.، حبل/ وتر ملتف، خيط مجدول، ضفيرة (#٦٣١٠).

ع. ق جاءت الكلمة עֲבֹת (٢٤مرة، للأصل اللغوي انظر *AHw*, 774a; *HALAT* 740) للمتشابهات وأصل الكلمة وهي أكثر محدودية من المرادف חֶבֶל تُشير بداية إلى القيود والرُبُط (على سبيل المثال قض١٥:١٣)، وأعمال الضفر والزخرفة (انظر خر٢٨:١٤). وهناك استعمال مجازي واحد مرتبط بالحياة الأخلاقية للبشر أي الانغماس في الخطية عن عمد. وهو يقدم فوائد لاهوتية (إش٥:١٨)، ففيها نجد ويلات يصبها الوحي الإلهي ومن خلالها يوبخ النبي أولئك الذين بغطرستهم يقامون إعلاناته ولا يؤمنون بها. وكل عملهم هو أن يسحبوا الخطية بأحبال الخداع (בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא)، ويرتبطون بالفجور كما بأحبال العربة (וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה) وغموض التعبير الأول "أحبال الخداع" جعل البعض يميل إلي تصحيح النص إلى "حبال نعجة" (تقرأ שֶׂוֶא أو שֶׂה، بدلاً من instead of שָׁוְא انظر NCB, 65; OTL, 64; NICOT, 163 n. 1; G. R. Driver وتوجد في (إش١-٣٩) مشاكل نصية ولغوية (*JSS* 13,1968,38, contrast BKAT, 178,) WBC,59 ويُشير التعبير "حبل العربة" إلى "حبل العجل" (تُقرأ הָעֵגֶל بدلاً من הָעֲגָלָה) والبدائل تؤثر على تفاصيل هذه الاستعارات وليست على أهميتها ككل: فمعارضة النبي ارتبطت بشدة بخطاياهم والتي جعلت دمارهم أمرًا محتومًا. (قا؛ *TDOT* 4:176-77). وفي هو١١: ٤ ومز١٢٩: ٤، انظر חֶבֶל حبل (#٢٤٧٥).

وتر، حبل:← גָּדִל [gādil] (شرابة، #١٥٤٤)؛ ← חֶבֶל [hebel ²] (وتر، حبل، أرض، منطقة، #٢٤٧٥)؛ ← נֹעֶרֶת [neʿōret] (يجر، #٥٨٦١)؛ ← נִקְפָּה [niqpâ] (وتر/ حبل، #٥٩٤٠)؛ ← עֲבֹת [ʿabōt] (حبل مجدول، #٦٣١٠)؛ ← קַו [qaw ¹] (حبل للقياس، #٧٧٤٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:591-92, 858; *TDNT* 2:43, 896-901; TDOT 4:172-79; *TWAT* 6:1223-25; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 4, 1956, 2-80.

أي. آر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

٦٣١٤ (עֻגָה [ʿugâ]، كعكة الخبز)، ← صنع الخبز

6316 עָגִיל

עָגִיל [ʿagîl]، الصيغة الإسمية تعني أساور (للرجال والنساء على السواء)، قرط (#٦٣١٦)، قا؛ עָגֹל [ʿagol]، دائري (#٦٣١٨).

ش. أ. ق بالآرامية עַרְגִל، لفة.

ع. ق ١. هناك مثالان للتعبير עָגִיל عد٣١:٥٠، حز١٦:١٢ انظر مناقشة في المجوهرات، עֲדָה (لبس أساور، #٦٣٣٥).

٢. والكلمة עָגֹל تُعطينا فكرة عن بعض أثاث الهيكل مثل البحر المسبوك في (١مل٧:٢٣ || ٢أخ٤:٢)، والطست البرونزي على القاعدة المتحركة (١مل٧:٣١، ٣٥)، وعرش سليمان (١٠:١٩).

دائرة، تحول:← אפף [ʾpp] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [hdr ¹] (يحيط يغلف، #٢٠٣٩)؛ ← חוג [hwg] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [ktr ²] (يحيط #٤١٩٣)؛ ← נקף [nqp ²] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [ʿāgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [ʿtr ¹] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

لزلي سي. ألن/ مالكوم جي. أي. هورسنل *Leslie C. Allen / Malcolm J. A. Horsnell*

6317 עֲגִילָה

עֲגִילָה [ʿagîlâ] ترس (#٦٣١٧) معنى جذر الكلمة مأخوذ من المعني الافتراضي لكلمة עגל، أي ينشط دون أن يفعل شيئًا، وتُرجمت في السبعينية (θύρος).

ع. ق جاءت هذه الكلمة مرة واحدة في العهد القديم في فقرة تصف أعمال جند الرب ١٠ كُفُّوا وَاعْلَمُوا أَنِّي أَنَا اللهُ. أَتَعَالَى بَيْنَ الأُمَمِ، أَتَعَالَى فِي الأَرْضِ. ١١ رَبُّ الْجُنُودِ مَعَنَا. مَلْجَأُنَا إِلهُ يَعْقُوبَ مز٤٦: ٩) والجدير بالذكر أن Craigie (342) ومترجمين آخرين [NKJV] عارضوا تلك الترجمة المأخوذة من السبعينية ليدعموا الترجمة التي تقول (مركبات الحرب). وإلى جانب السبعينية فإن استخدامات الكلمة في فترة ما بعد العهد القديم تُدعم الترجمة "أتراس".

ب. ت نجد في مخطوطات الحرب 1QM 6:15 التعبير *mgny ʿglh*، والتي ترجمها Yadin (1962, 121) "ترس دائري".

ترس:← מָגֵן [māgēn ¹] (ترس، حماية، #٤٤٨٢)؛ ← עֲגִלָה [ʿagîlâ] (ترس دائري، #٦٣١٧)؛ ← צִנָּה [sinnâ ²] (ترس طويل، #٧٥٥٨)؛ ← שֶׁלֶט [šelet] (ترس، #٨٩٤٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:646-59; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, 222-25; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962; idem, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

تريمبر لونجمان *Tremper Longman*

٦٣١٨ (עָגֹל [ʿagol]، دائري)؛ ← #٦٣١٦

6319 עֵגֶל

עֵגֶל [ʿegel]، الصيغة الأسمية عجل، عجول (#٦٣١٩)، עֶגְלָה [ʿeglâ ¹]، الصيغة الإسمية بقرة صغيرة (#٦٣٢٠).

ش. أ. ق ١. يظهر هذا المصطلح الشائع في عديد من اللهجات السامية: ففي أكد. *agalum* وفي أوغا. *ʿgl* وبالآرامية עִגְלָא وبالعربية *ʿajla* (قا؛ BDB 722) وهذا المصطلح مشتق من *ʿgl*، يدور، من المحتمل أنها تصف قفز العجول قا؛، مز٢٩:٦، مل٤:٢).

ع. ق ١. كلمة פַּר (#٧٢٢٨)، עֵגֶל هو اصطلاح مميز خاص بنوع الجنس. يأخذ شكل التأنيث في עֶגְלָה (#٦٣٢٠).

٢. والعجل الذي يبلغ من العمر سنة واحدة أو أكثر، كان يُستخدم في تقديم الذبائح (لا٩:٣)، ومع ذلك فإن، עֵגֶל ست هي الحيوانات الرئيسية والتي كانت تُقدم على المذبح. وقديمًا كان هذا المصطلح يُشير إلى عجل صغير السن. والتعبير، פַּר، (#٧٢٢٨) وجد مرارًا وتكرارًا في شريعة الذبائح.

وتأتي פָּרָה، بمعنى عجلة صغيرة עֶגְלָה، بنفس المعنى أيضًا. وهي لم تُستخدم قط في ذبيحة المحرقة أو

ذبيحة الخطية. بينما قدم صموئيل النبي عجلة صغيرة (עֶגְלַת בָּקָר) عند مسح داود ملكًا على اسرائيل. ومن المؤكد أنها كانت ذبيحة سلامة (١صم١٦:٢). وهناك استخدام غير عادي لكلمة עֶגְלָה في حالة حدوث جريمة قتل ولا يُعرف من هو القاتل (تث٢١: ٣-٤، ٦). ويتم التكفير عن هذا القتل بكسر عنق عجلة لم يُحرث عليها في واد دائم السيلان وهو المكان المعتاد لتقديم مثل هذه الذبيحة.

٣. وأهم استخدام لهذا المصطلح هو صورة العجل التي جاءت أكثر من ١٧مرة (من إجمالي ٣٦مرة) עֵגֶל مصورًا العجل الذي يُصنع كصنم. وهناك حالتين من الارتداد: العجل الذهبي الذي صنعه هارون (خر٣٢) والآخر الذي صنعه يربعام (١مل١٢: ٢٥-٣٣). وقد أدان الكتاب المقدس كلتا الحالتين بشدة. وقد ذكر كاتبو أسفار الملوك وأخبار الأيام إدانة الرب لهذه الخطية مرارًا وتكرارًا (٢مل ١٠:٢٩، ١٧:١٦، ٢أخ١١: ١٥، ١٣: ٨).

٤. والبقرة الصغيرة (עֶגְלָה) لها فائدتها في الأغراض الزراعية. مثل حرث الأرض (على سبيل المثال تث٢١: ٣) ودرس الحبوب (هو١٠: ١١) والعجول التي لم تُحفظ لتلد وتتكاثر تؤكل (ABD 6:1129) وغالبًا ما يتم خصيها لكي تزيد نسبة الدهون فيها. ودائمًا ما يُذبح العجل المسمن ويؤكل. وهذا لايقدر عليه إلا الأغنياء (عا٦: ٤).

ب. ت انظر בָּקָר: ب. ت.

ع. ج لا يستخدم العهد الجديد مصطلحًا خاصًا للعجل الصغير. بل مصطلحًا عامًا μόσχος وكان العجل المسمن (μόσχος) هو الطعام المناسب للاحتفال بعودة الابن الضال (لو١٥: ٢٣ و٢٧ و٣٠) . وتك وصف صُنع تمثال العجل مع فعل مشتق من μόσχος (أع٧:١٤).

قطيع:← בָּקָר [bāqār] (بقر قطيع #١٣٣٠) עֵגֶל [ʿēgel] (عجل - ثور #٦٣١٩) ← פַּר [par] (ثور كبير #٧٢٢٨)؛ ← שׁוֹר [šôr] (ثور #٨٨٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:870-86; 6:1129-30; *IBD* 1:254-55; *IDB* 1:543-44, 724; 3:614; *ISBE* 1:623-25, 798; 3:624; *NIDNTT* 1:113-19; 2:410-14; *TDNT* 2:760-62; *TDOT* 2:6-20 (esp. 13-17), 209-16; *TWOT* 1:121, 124-25, 524; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960; J. Feliks, *Animal World of the Bible*, 1962; J. Milgrom, "The Paradox of the Red Cow (Num 19)," *VT* 31(1), 1981, 62-72; J. N. Oswalt, "The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity," *EQ* 45:13-20; R. Pinney, *Animals of the Bible*, 1964; S. Wefing, "Beobachtungen zum Ritual mit der roten Kuh (Num 19:1-10a)," *ZAW* 93, 1981, 341-64.

جيفري إس. لو *Jeffrey S. Lu*

٦٣٢٠ (עֶגְלָה [ʿeglâ ¹]، بقرة صغيرة)؛ ← #٦٣١٩

٦٣٢٢ (עֲגָלָה [ʿagālâ]، عربة)؛ ← #٨٢٠٦

6327 עָגַם

עָגַם [ʿagam]، قَلَ. أشفق على، أبتلي، اكتأب. وترد ١. بمعنى "أحزن"، (#٦٣٢٧)

ع. ق ترد هذه الكلمة فقط في سفر أيوب (٣٠: ٢٥) عندما عبر أيوب عن قلقه على الفقراء واهتمامه بهم. "أَلَمْ أَبْكِ (בָּכָה) لِمَنْ عَسُرَ يَوْمُهُ؟ أَلَمْ تَكْتَئِبْ نَفْسِي عَلَى الْمِسْكِينِ؟" كما عبر عن اهتمامه بالضعفاء أيضًا. وتعاطف مع محنتهم وألمح إلى أنه عمل شيئًا في مقابل ذلك (قا؛ ٢٩:١٢-١٧، ٣١:١٦-٢٣). انظر J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 404-5.

ب. ت עָגַם تأتي في العبرية والآرامية مع المعنى (حزن) انظر "شفقة، مواساة، تعزية".

رأفة، راحة، تعزية:← חוס [hws] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חמל [hml] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [maʿadannîm] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٥٢)؛ ← נחם [nhm] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [ʿgm] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [rhm] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [taʿanûg] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

معاناة، ظلم:← דחק [dhq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [hms ¹] (اقترف عنفًا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [hms ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lhs] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ¹] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגש [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh ²] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq ¹] (يسحق، #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq ¹] (يهين معاملة، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [swq ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [swr ²] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

جي. إم. بيتروورث *G. M. Butterworth*

6328 עָגַן

עָגַן [ʿagan]، في صيغة نِفْعَلْ، يحفظ. وفي صيغة o.s عزل، (في الجماع الزوجي) (#٦٣٢٨).

ع. ق يأتي الفعل مرة واحدة. ورغم أن المعنى غير مؤكد، فمن المحتمل أنه يُشير إلى ابتعاد الشخص عن الممارسات الزوجية. وردًا على اعتراض عُرفة وراعوث قالت نُعمي: إن في حالتهن هذه لا يُمكن تطبيق قانون زواج الأرملة من شقيق زوجها. فهي لم تُنجب، ومن غير المحتمل أن تنجب مستقبلًا أيضًا. لذلك فلا معنى لانتظارهن وعزل أنفسهن عن الممارسات الزوجية لهذا السبب (را١:١٣).

ب. ت يُستعمل الفعل في المشناة العبرية في الأوضاع القانونية وبخاصة حالة النساء اللواتي هجرهن أزواجهن نظرًا للشك فيهن. والصيغة الإسمية في التلمود עֲגוּנָה تُشير إلى امرأة اعتزلت في بيتها دون زوج.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [ʾešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet ²] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← עגן [ʿgn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [ʿōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [škh] (يبدي خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)

علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

Jackie A. Naudé جاكي أي. نودي

٦٣٣٠ (עַד [ʿad ²]، إلى، حتى)، ← #٦٣٣٠

٦٣٣٢ (עֵד [ʿed]، شهادة)، ← #٦٣٨٦

6334 עָדָה

עָדָה [ʿadâ ¹]، قَلْ. يخطو، وفي صيغة هِفْعِيل، يخلع ثيابه (#٦٣٣٤).

ع. ق جاء الفعل في صيغة قَلْ فقط في أي٢٨:٨، بالتوازي مع صيغة هِفْعِيل، للكلمة דָּרַךְ، ونتيجة لذلك حملت معنى المشي على "الطريق". و هذا يُصادق صيغة هِفْعِيل في أم٢٥: ٢٠أ، ويؤيد معنى نزع الثياب في هذا السياق. ومن الصعب أن ترى المعنيين مشتقين من עָדָה كـهِفْعِيل. اسمفا. في السياق، يقترح فكرة قلع الملابس. وإذا كان من الصعوبة أن نرى أن المعنيان مشتقان من עָדָה، إذا لم يكن أي٢٨:٨ فتؤخذ على أن المعنى هو "يدوس على، يمر جانبًا" أو ماشابه ذلك (Toy, *Proverbs*, 467).

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [ʾrḥ ¹] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [ʾšr ¹] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [drk] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [zḥl ¹] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [yṣʾ] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [yarad] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [massaʿ] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [nḥt] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [sʾn] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [ʿdh ¹] (يمشى بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [ʿlh] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [pśʿ ¹] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [ṣʿd] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [šwr ²] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

Eugene H. Merrill إيوجين إتش. ميرل

6335 עָדָה

עָדָה [ʿadâ²]، قَلْ. يرتدي الحلي، يزين o.s./s.o. (#٦٣٣٥)، עֲדִי [ʿᵃdî]، واسم. حلية أو حلي (#١٣٤٤).

ش. أ. ق بالآرامية עֲדִיּוֹת حُلي أو زينة (BDB, 725)، وفي أوغا. ʿdy. (*UT* 1820).

ع. ق ١. مقدمة عامة. يرتدي كل الناس (الرجال والنساء) الحُلي كجزء من ملابسهم. وكان تابوت العهد مزينًا بالحُلي، بينما في عصر المملكة، حيث اتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، لذا أعلن النبي أن الرب لا يرضى عن ارتداء الطبقات الغنية للمجوهرات أو الحلي فهذا دليل على الغطرسة والترف المبالغ فيه وظلم للفقراء والمستضعفين.

٢. مقدمة عامة. كانت المجوهرات ممتلكات نفيسة وتضمنت الآتي: القلادات، القلادة الصدفية، خاتم، زينة الرأس أو القبعة النسائية، القرط، قرط الأنف، الخلخال، السوار، الحلي هلالية الشكل، إكليل الرأس واللؤلؤ. واستُخدم עֲדִי كمصطلح عام للمجوهرات والحلي، واستُخدم المصطلح כְּלִי، أي وعاء لحفظ المجوهرات. والأغنياء قادرون على شراء المجوهرات النفيسة. وخاصة تلك المصنوعة من الذهب، الفضة، الأحجار الكريمة والتي تُظهر غناهم الفاحش. والحلي مثل الخاتم والمجوهرات النفيسة الأخرى تدل على سلطة من يرتديها ووجاهته. وقد تُستعمل الحلي في تزيين الحيوانات أيضًا، مثل الجمال أو الخيول وكان يعتبرها المنتصرون غنائم حرب وبرهان انتصارهم. وتتزين العاهرات بالحلي كجزء من عملية إغراء الرجال. وارتداء المجوهرات يُعبّر عن اتجاه إيجابي

بهيج وإقبال على الحياة. ومن غير الملائم ارتداء الحلي في الصباح. والمجوهرات تُزيد من جاذبية البشر ومظهر المحبين. وهي جزء أساسي من زينة العرس. وقد تُقدم كهدية لشخص ما في مناسبة خاصة. وهي توحي بالفخامة والأهمية.

واستخدم شعب اسرائيل المجوهرات في عبادته. كتقدمات تكفيرية أو ذبائح سلامة تُقدم ليهوه. ومن المفترض أن مثل هذه التقدمات تُعبر عن شكر من قدمها ليهوه الرب كما أنها تُشير إلى قداسته وقيمته في عين مانحها. كما استُخدمت الحلقات الذهبية في خيمة الاجتماع وفي التصميمات الذهبية الدقيقة للعصي التي تحمل تابوت العهد (#٧٧٧٨)، مذبح المحرقة، مذبح البخور، كما احتوى الأفود والترافيم لهارون الكاهن على قطع ذهبية رائعة التصميم أيضًا.

وأثناء عصر المملكة اتسعت هوة التمييز الطبقي بين الأغنياء والفقراء. مما أثار سخط الأنبياء فاعتبروا المجوهرات من الأشياء غير المفضلة، لا لأنها شئ شيطاني في جوهره بل لاستخدامها بصورة خاطئة في الحياة. إذ أصبحت مصدرًا لتفاخر الأغنياء واستعراض قوتهم بالإضافة إلى اضطهادهم للفقراء والمستضعفين. واعتُبرت أحيانًا أنها استخدام خاطئ في العبادة الوثنية أو تعويذة سحرية لرد الشر.

٣. عادة ما يتحدث العهد القديم عن التزين بطريقة إيجابية، فهي تدل على اتجاه إيجابي مبهج في الحياة عوضًا عن النواح (انظر خر٣٣: ٤-٦، ٢صم١: ٢٤، إش٤٩: ١٨، إر٢: ٣٢). وشُبه شعب الله بعذراء أو عروس لا تنسى زينتها (עֲדִי) أو مناطقها (إش ٤٩: ١٨).

(أ) واستُخدم التزين كمجاز عن الأخلاق الإيجابية والقيم الروحانية. فمثل "قُرْطٌ (נֶזֶם) مِنْ ذَهَبٍ وَحُلِيٌّ (חֲלִי) مِنْ إِبْرِيزٍ، الْمُوَبِّخُ الْحَكِيمُ لأُذُنٍ سَامِعَةٍ". فتأديب الأب وتعاليم الأم هي مثل قلائد تزين العنق (עֲנָקִים) والحكمة والمعرفة أثمن من الياقوت والمرجان (פְּנִינִים) (أي١٨:٢٨، أم٣: ١٥، ٨: ١١، ٢٠: ١٥)؛ في أم٣١: ٣٠ والشئ الثمين في أم ٣١ : ١٠ هو المرأة الفاضلة.

ووصفت أورشليم قبل خيانتها مثل امرأة نهضت لتصير ملكة، وأجمل جوهرة/ حلية (עֲדִים עֲדִי)، وصارت مشهورة بين الأمم لأن الرب يهوه جمّلها بالثياب الرائعة والحلي والتي من بينها أساور (צְמִידִים)، قلادة عنق (רָבִיד) "خاتم"، خزامة الأنف (נֶזֶם)، وأقراط (עֲגִילִים) انظر حز١٦: ٧، ١١-١٢ (قا؛ إر٢: ٣٢).

(ب) والتزين يرمز إلى الرومانسية والجاذبية بين المحبين فالمحب انجذب إلى محبوبته لأنها تتزين بقلادة في عنقها (עֲנָק) والذي تقلد به "عنقها" (צַוְּרֹן) (نش٤: ٩). وساقي المحبوبة الجميلتين تُشبه الحلي (חֲלָאִים) (نش٧: ١[٢]). ويرى المُحب جمال محبوبته وهي مزينة بالأقراط والقلائد (תֹּרִים)، قلائد العنق (חֲרוּזִים)، وجمان فضة "وقروض الذهب وسلاسل ذهبية (תּוֹרֵי זָהָב) (نش ١: ١٠-١١). وقيل عنها "كُلُّهَا مَجْدٌ ابْنَةُ الْمَلِكِ فِي خِدْرِهَا. مَنْسُوجَةٌ بِذَهَبٍ مَلاَبِسُهَا (מִשְׁבְּצוֹת)، (NIV)، أو أكثر حرفية "خدرها مصنوع من الذهب" (مز٤٥: ١٣[١٤]).

(ج) من الممكن أن تُقدم المجوهرات والحلي كهدية لشخص ما في مناسبة معينة. وفي بحثه عن زوجة لإسحق قدم خادم ابراهيم "خزامة من ذهب" (נֶזֶם) هدية لرفقة بالإضافة إلى سوارين (צְמִידִים) ومن المحتمل أنها كانت هدايا للزفاف (تك٢٤: ٢٢، ٣٠، ٤٧).

(د) كما ارتدى الرجال الحلي والمجوهرات أيضًا، إذ كان ارتداء أقراط الذهب (נֶזֶם) عند المديانيين/ الإسماعيليين أمرًا مألوفًا (قض ٨: ٢٤-٢٦)، وارتدى الملوك المديانيين الحلي هلالية الشكل (שַׂהֲרֹון) والقلائد (נְטִיפָה) (٨: ٢٦). والعماليقي الذي قتل شاول أخذ منه الإكليل الذي على رأسه والسوار الذي على ذراعه (אֶצְעָדָה) (٢صم١: ١٠).

وكان الملوك يرتدون خواتم يستخدمونها كأختام. وعلى سبيل المثال، فرعون في (تك٤١: ٤٢) وملوك فارس (أس٣: ١٠، ١٢، ٨، ١٠). وهذه الأختام كانت دليل على السلطة الرسمية للملوك وكانوا يختمون بها المستندات الرسمية. وعندما صار يوسف مسئولًا عن مصر. أعطاه فرعون خاتمه (טַבַּעַת) ليلبسه في إصبعه كما أَلْبَسَهُ ثِيَابَ بُوصٍ، وَوَضَعَ طَوْقَ ذَهَبٍ (רָבִיד) في عنقه (تك٤١: ٤٢).

(هـ) وقد استُخدمت الحلي في تزيين الحيوانات أيضًا. حيث قام جدعون بنزع الأهلة (שַׂהֲרֹנִים) وقلادات العنق (עֲנָקוֹת) من أعناق الجمال التي كان يمتطيها زَبَحُ وَصَلْمُنَاعُ ملكي مديان (قض٨: ٢١). كما كانت تُزين خيول ملوك فارس بالتيجان (כֶּתֶר) فوق رؤوسها (أس٦: ٨).

(و) وكانت الجيوش المنتصرة تأخذ المجوهرات والحلي كغنائم. فقد أخذ الجيش الإسرائيلي الغنائم من أعدائهم المديانيين وكانت تشمل: أقراط ذهبية (נִזְמֵי זָהָב/ נֶזֶם)، حلي وأهلة (שַׂהֲרֹנִים) قلائد (נְטִפוֹת)، بالإضافة إلى الحلي والأهلة (שַׂהֲרֹנִים) وغيرها من الزينة التي كانت توضع عل عنق الجمال (قض٨: ٢١، ٢٤-٢٦).

(ز) وقُدمت المجوهرات ليهوه الرب ذبيحة سلامة كعلامة على اعترافهم بقداسته وتعبُد الشعب له. إلى جانب الجواهر النفيسة. فحين أرسل موسى جيشه ليحارب المديانيين قدم شعب إسرائيل ليهوه الرب تقدمات من ذهب للتكفير عن خطاياهم. وتشمل الأساور (אֶצְעָדָה) والحجول

(צָמִיד) الأختام (טַבַּעַת)، الأقراط (עָגִיל) والقلائد (כּוּמָז) وقلائد (العنق أو الصدر) כּוּמָז (عد٣١:٥٠) ومن بين ما قدمه الإسرائيليون للرب كذبيحة سلامة في خيمة الاجتماع، الأقراط (נֶזֶם) الخواتم (טַבַּעַת)، قلائد "للعنق أو الصدر" (כּוּמָז) (خر٣٥:٢٢).

واستخدمت الحلقات الذهبية (טַבָּעֹת) في حمل تابوت العهد (خر٢٥: ١٢، ٣٧: ٣، ٥) ومائدة خبز الوجوه (٢٥: ٢٦ - ٢٧، ٣٧: ١٣ -١٤) مذبح المحرقة (٢٧: ٤، ٧ و٣٨: ٥، ٧) ومذبح البخور (٣٠: ٤، ٣٧: ٢٧) وكانت تزين أيضًا الأفود والترافيم (٢٨: ٢٣ - ٢٨، ٣٩: ١٦ - ١٧، ١٩ - ٢٠).

وحجري الجزع المحاطين بطوقين من ذهب (מִשְׁבְּצוֹת) (المَنْقُوشَيْنِ نَقْشَ الْخَاتِمِ عَلَى حَسَبِ أَسْمَاءِ بَنِي إِسْرَائِيل) كانت توضع على كتفي الرداء أو أفود هارون (خر٢٧: ١١، ٣٩: ٦). ١٢ حجرًا كريمًا ترمز إلى أسباط إسرائيل كان هارون يحملهم على الترافيم في أربعة صفوف كل صف يحتوى عل ثلاث جواهر (٣٩: ١٣). وأطواق ذهبية أخرى لربط الترافيم مع الأفود (٢٨: ١٣-١٤، ٢٥، ٣٩: ١٦ - ١٧).

٤. ومن حين إلى آخر كان الأنبياء يتحدثون عن الجواهر بطريقة سلبية، فالتزين بالخزائم (נֶזֶם) والحلي (חֶלְיָה) كان علامة على عبادة الأوثان (البعليم) وترك طريق يهوه الرب الحقيقي (هو٢ :١٣ [١٥]).

والزينة التي تُزين كاحل المرأة وتُحدث جلجلة أو خشخشة (الفعل עָכַס) مع الحلي التي تتسم بالبهرجة والتفاخر بها ومنها: الأساور والخلاخيل (עֲכָסִים) وعصابات الرأس (שְׁבִיסִים)، الأهلة القلائد (שַׂהֲרֹנִים) الأقراط (נְטִיפוֹת)، وأساور اليد (שֵׁירוֹת)، وسلاسل اليد (צְעָדוֹת)، والخواتم (טַבָּעוֹת)، وخواتم الأنف (נִזְמֵי הָאָף)، وغالبًا ما كان يرتديها الرجال والنساء الذين يتمتعون بوجاهة اجتماعية وقوة سياسية ويسعون من خلال مراكزهم الاجتماعية إلى الحصول على تعظيم الناس لهم. (انظر L. G. Running, ISBE 2, 407a). وارتبطت هذه الكلمات باضطهاد الفقراء وقضاء يهوه الرب على الأمم (إش٣: ١٦-٢٢، ١١-٢٦).

وقد تم التعريف بأهوله "السامرة" وأهوليبة "أورشليم" بطريقة مجازية على أنهما أختان خانتا العلاقة العرسية التي بينها وبين يهوه الرب. إذ اشتعلت الشهوة فيهما وسارتا وراء الآلهة الأجنبية وقد صُورتا كعاهرتين تتزينان بالجواهر الثمينة (עֲדִי) وبالأسورة (צְמִידִים) التى قدمها لهن زبائنهن (حز٢٣:٤٠، ٤٢، إر٤:٣٠ [עֲדִי]). ويقول حزقيال: إن شعب إسرائيل تفاخر بالمجوهرات الذهبية والفضية (٧: ١٩) وبناء على ذلك، اعتُبرت "نجاسة"

وجعلت شعب إسرائيل ينغمس في الخطية (عدد ١٩) إذ صنعوا منها العجل الذهبي كصنم يتعبدون له (٧ :٢٠).

٥. وقد تُستخدم المجوهرات في أغراض السحر. ويرى R. K. Harrison أن (الأهلة שַׂהֲרֹנִים، NIV والمذكورة في قض٨:٢١، ٢٦ وأقراط الذهب في (נֶזֶם) وفي خر٣٢:٢ استُخدمت في الممارسات السحرية والتمائم المرتبطة بها وذلك لمواجهة الأرواح الشريرة (ISBE 1, 119 under) وبالمثل يرى I. Ben-Dor أنه من المحتمل أن الحلي التي كانت تُزين الحيوانات (قض ٨ :٢١) والبشر أيضًا (إش ٣: ٢٠ [sic ٣: ١٨] كانت ترمز إلى الإله القمر. هذه الأهلة كان تعمل كتميمة وقد جاءت في ترجمة (IDB 1:122; NIV tr.) الأهلة في قض ٨ : ٢١، إش٣: ١٨. كما يرى Ben-Dor أن الأقراط في إش ٣: ١٨ - ٢٣ وفي أي مكان آخر في العهد القديم كانت تمائم أيضًا. ويرى E. E. Platt أن الكثير من أنواع المجوهرات التي أشير إليها في إش٣: ١٨ - ٢٣ كان يرتديها الرجال (AUSS 17, 1979, 71-84).

ع. ج يتفق العهد الجديد مع العهد القديم فيما يتعلق بالتزين ولبس المجوهرات. بمعنى، أنه يعتبر الحلي جزءًا من ملابس البشر يُستخدم بشكل إيجابي. ومع ذلك، فربما أساء البعض استخدامها. وصارت أسلوبًا خاطئًا للحياة.

والمجوهرات الثمينة، تُعبر بطريقة رمزية عن الطبيعة الرائعة لحكم الرب في نهاية العالم وظهور أورشليم الجديدة (رؤ٢١ : ١١، ١٨ - ٢١). كما أن ملكوت الله حاضر الآن ويُشبه جوهرة ثمينة (مت١٣: ٤٥).

ونُصحت المرأة أن تكون "محتشمة " في ملابسها. ليس بالإفراط في الملبس أو شراء الثياب والحلي الباهظة الثمن فقط. بل "بالورع والتعقل" أيضًا كما أن عليهن التحشم في زينتهن الخارجية. (١تيمو٢ :٩ - ١٠).

وتُصور المرأة الجالسة على الوحش القرمزى (رؤ١٧: ٣) من الوجهة النبوية على أنها الزانية العظيمة (آية٤) وهي غير محتشمة في ملابسها، متسربلة بالذهب والأحجار الكريمة واللآلئ (آية ٤).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [ḥ^a^lî ¹] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [ḥ^a^rûzîm] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [ṭabbaʿat] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mišb^e^ṣôt] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נְטִ (?) פָּה [n^e^ti /îpa] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [ʿāgîl] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עדה [ʿdh ²] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [ʿks] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [ʿnq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [p^e^nînîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוָּרֹן [ṣawwārōn] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד ¹ [ṣāmîd ¹] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [ṣ^e^ʿādâ ¹] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śah^a^rônîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← ¹ שֵׁר [šēr ¹] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר ¹ [tôr ¹] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

I. Ben-Dor, "Amulets," *IDB* 1:122; E. A. W. Budge, *Amulets and Superstitions*, 1930; R. G. Bullard, "Stones, Precious," *ISBE* 4:623-30; D. R. Edwards, "Dress and Ornamentation," *ABD* 2:232-38; P. L. Garber and R. W. Funk, "Jewels and Precious Stones," *IDB* 2:898-905; K. R. M. Hyslop, *Western Asiatic Jewelry c. 3000-612 B.C.*, 1971; J. M. Meyers, "Dress and Ornaments," *IDB* 1:869-71; M. S. and J. L. Miller, "Jewelry," *Harper's Encyclopedia of Bible Life*, 1978[3], 55-65; W. M. F. Petrie, *Amulets*, 1914; E. E. Platt, "Jewelry, Ancient Israelite," *ABD* 3:823-34; idem, *AUSS* 17, 71-74, 189-202; L. G. Running, "Garments, IX. Ornaments," *ISBE* 2:406-7; E. D. van Buren, "Amulets in Ancient Babylonia," *Or* 14, 1945, 18-23.

مالكولم جْي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

6337 עֵדָה

עֵדָה [ʿedâ ¹]، الصيغة الأسمية، جماعة، تجمع، فرقة، قوة (قوات)، حشد، قطيع، مجموعة، طائفة، جمهور، أسرة (#٦٣٣٧) وهي مشتقة من < יָעַד [yaʿad]، يعين (#٣٥٨٥).

ش. أ. ق في أوغا. ʿdt, mʿd وهي تُشير إلى مجموعة من الآلهة (WUS, 1195; UT 1816; cf. UT 2037, WUS 2215) وجاءت في اللغات السامية ida وجاءت في اللغات السامية עדתא، وفي اللغة المصرية، الآرامية (תא) עד وفي السريانية ʿedta ʾ وفي السريانية (edita). قا؛ مع أكد. puhur-ili أي مجمع الآلهة "حيث = puhur مجمع". قا؛ مع الآرامية כְּנִשְׁתָּ مجمع، المصرية shwy، حشد.

ع. ق ١. الصيغة الإسمية עֵדָה استُخدمت ١٤٩مرة في العهد القديم في الأسفار التالية: سفر التكوين العدد ويشوع. ولم تأت في سفر التثنية. ومن الواضح أنها تأتي من الجذر اللفظي יָעַד يحدد، يقرر، يتحقق من، وفي صيغة نِفْعَل. جُمع معًا. ويرى Levy/Milgrom أنها تُستخدم في المقام الأول في مجالين (TWAT 5:1081). (أ) في الإشارة إلى اجتماع عام/ تجمع من الناس. مجمع قانوني/ فقهي، مجتمع العبادة. وهي تشير بالأساس إلى مجتمع متدين (ب)، حشد أو مجموعة من الحيوانات. وتحولت إلى مجموعات مختلفة من الأشخاص بأوصاف مختلفة. حشود، قوات، فرق، غوغاء، جموع (قا؛ HALAT 746). ومع ذلك فالتصنيف الأخير يمكن أن يتضمن أيضًا: مجموعات ذات صفات صالحة. وتشير الكلمة إلى جموع/ حشود من الكهنة، الروحيين، السمائيين. وهو استخدام جيد في أداب ش. أ. ق.

٢. واختصارًا، فالمواد التالية سوف تصور هذه التصنيفات العامة بشكل عكسي.

(أ) سرب من النحل (עֲדַת דְּבוֹרִים) (قض١٤:٨) وجده شمشون في جوف أسد ميت (قا؛ هو٧:١٢).

(ب) يُعرف مز٢٢:١٦[١٧] الـ עֲדַת מְרֵעִים على أنها جماعة/ فرقة من الأشرار تطلب نفس الرجل الصديق بينما هو يعاني منهم. وقطيع الثيران في مز٦٨: ٣٠ [٣١] يشير إلى البشرية ومن الممكن أن يكونوا أمراء ممن كانوا يدعمون فراعنة/ حكام دول أجنبية. (قا؛ ٦٨: ١٤ "مجموعة/ فرقة من الرجال القساة" עֲדַת עָרִיצִים). وفي أي١٦: ٧ تُشير الصيغة الإسمية إلى أقارب أيوب وأصدقائه. ومن جهة أخرى يتحدث في أي١ : ٥ عن تجمع للأبرار (עֲדַת צַדִּיקִים).

(ج) والمصطلح עֵדָה يُشير إلى حشد من البشر بصفة عامة. ويسجل قض٢٠ : ١ اجتماع الجماعة كلها أي كل بني إسرائيل، כֹּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. ليحاربوا بنو بنيامين (قا؛ قض٢١: ١٠ و١٣). ويشير ١مل ٨ : ٥ إلى اجتماع الجماعة (עֵדָה) والتي احتشدت (יָעַד). حول سليمان. واستدعاء الجماعة للترحال في الصحراء (קְרָא הָעֵדָה) كان يتم بضرب البوق عد١٠:٢).

(د) تستخدم بعض المصطلحات الجذر עֵדָה لوصف شعب إسرائيل في أوضاع مختلفة. والكلمة יִשְׂרָאֵל עֲדַת من الممكن أن تعني مجتمع العبادة. كما حدث في عيد الفصح (خر١٢: ٣) أو جماعة تحت اللعنة (يش٢٢: ٢٠). وتُشير עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל إلى جماعة مرتحلة (خر١٦: ١) أو اجتماع جماعة من شعب اسرائيل للحرب (يش٢٢: ١٢). تجمع/ اجتماع (הָעֵדָה، لا٨:٤) أو اجتماع كل الجماعة (כָּל־הָעֵדָה، ٨:٣) كما تشير أيضًا إلى مجتمع العبادة أو الجماعة وهي تمثل محكمة لتنفيذ القانون (يش٢٠: ٩) أو الجماعة كمجتمع علماني (٩: ٢١). لذا، فليس هناك في الأصل معنى لاهوتي جوهري لها. إلا من جهة استخداماتها فقط.

ويميز خر١٢: ٦ وسفر العدد ١٤: ٥ ما قد يكون استعمالات زائدة عن الحاجة للتعبير: עֵדָה / קָהָל קְהַל עֲדַת (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל، ويُقصد به معشر جماعة

إسرائيل.

وتُستخدم أيضًا كلمات عديدة مع עֵדָה للإشارة إلى أن هناك أشخاصًا يقودون الجماعة קָהָל/ עֵדָה، الملك، الأمراء، النبلاء، القادة (נְשִׂיאִים، خر١٦: ٢٢؛ ٣٤: ٣١؛ الشيوخ (זִקְנֵי הָעֵדָה، لا٤: ١٥، قض٢١: ١٦) رؤساء الجماعة (קְרִיאִים، عد١: ١٦، ٢٦: ٩) ومن يلتحق بالجماعة يُصنف على أنه פְּקוּדֵי הָעֵדָה (خر٣٨: ٢٥).

٣. ومن الصعب ملاحظة الفرق بين קָהָל وעֵדָה كما أن עֵדָה تعني هؤلاء الإسرائيليين المجتمعين معًا لهدف محدد (قا؛ الفعل יָעַד، يعين، يحدد)؛ أما קָהָל فتعني كل شعب إسرائيل الذي جمعه الرب كشعبه الخاص. ويبدو أن هذا التعميم الذي اقترحه Farrer (*NBD* [2], 226)، جانبه الصواب. وقوله أن الترجمة السبعينية تترجم עֵדָה على أنها ἐκκλησία يبدو غير صحيح أيضًا. كما استُخدم الفعل ليحدد الدعوة لكل من עֵדָה وקָהָל. والمصطلحات تقترب من أن تكون مترادفات. وتقف עֵדָה بالتوازي مع סוֹד في مز١١١: ١ (قا؛ تك ٤٩: ٦، حيث קָהָל، تطابق סוֹד)، ويشير סוֹד إلى مجموعة تتخذ القرارات فيما بينهم.

ومجمع الآلهة أُشير إليه في إسرائيل وخارجها في الشرق الأدنى القديم. و يتحدث مزمور ٨٢ : ١ عن الله في مجمع الآلهة (בַּעֲדַת־אֵל، قا؛ NIV) "المجمع الإلهي" حيث אֵל صفة تفضيل) كما أشير إلى البشر على أنهم "مجمع القبائل" (مز٧: ٧[٨]، עֲדַת לְאֻמִּים) الذين سيُدينهم يهوه الرب (٧: ٨[٩]).

ب. ت غالبًا ماتأتي الكلمة في الترجمة السبعينية مع συναγωγή وقد جاءت ١٣٢مرة بمعنى تجمع، اجتماع، وجاءت ἐπισύστασις (١١مرة)، بمعنى تجمع، جلبة، اجتماع بعض المشاغبين، وπλῆθος كما وردت ٤مرات بمعنى حشد، جمهرة، جماعة. ولا تأتي مع ἐκκλησία قا؛ مع العهد الجديد. وقد تُرجمت קָהָל ترجمت ٦٨مرة ومع συναγωγή (٣٦مرة) (انظر مدخل إلى קָהָל). وهناك حجة دامغة أن קָהָל/ עֵדָה هم رواد العهد الجديد συναγωγή /ἐκκλησία على التوالي. على الرغم من أن هذه النتيجة تمثل تحديًا حاليًا (قا؛ *TDNT* 3:528-32, 802-6). ووجدت خلفيات لمصطلحات العهد الجديد في الهلينية واليهودية والمسيحية وفترة ما بين العهدين (قا؛ *TWAT* 6:1222).

وتعني الكلمة في العبرية المتأخرة: تجمع، جمع من الناس، مجلس أو اجتماع للصلاة. ولكي يكون الاجتماع قادرًا على إصدار الأحكام كان لابد وأن يتكون من ١٠أفراد (Sanhedrin 1:6; see Jastrow 2:1043)، وقد وجد التعبير "اجتماع" (עֵדָה) الخطاة (רְשָׁעִים) الجمهور (רְשָׁעִים)، الشعب (שַׁעַר)، وهي تعكس بإحكام استخدامات الكلمة في العهد القديم.

وقد جاءت في لفائف البحر الميت עֵדָה حوالي ١٠٠مرة بنفس معانيها في العهد القديم. ولكن في اللفائف الأقدم نرى جماعة قمران توصف بأنها (الجماعة المقدسة) (CD 20:2; 1QS 5:20). واستُبدلت فيما بعد بكلمة יַחַד بمعنى جماعة. وقد استُخدمت للدلالة على جماعة أرضية أو سماوية (1QM 1:10; 4:9) ومن خلال إضافة اللواحق فإن (11QM 15:9; 1QH 2:22) עֵדָה. يمكن أن تكون ذات صلة بأشخاص متنوعين (البركات٣: ٣ على سبيل المثال رئيس الكهنة). وتصف جماعة المختارين (4QpIsa[d]).

ع. ج استعمالات العهد الجديد للكلمة συναγωγή / ἐκκλησία أشرنا إليها أعلاه (انظر تعليقات على الترجمة السبعينية أعلاه) وΣυναγωγη وتعني مجمع "السيناجوج" وهو مكان العبادة لليهود، مجالس قانونية، (انظر مت١٠: ١٧)، اجتماع أو اجتماع للعبادة، وقد يكون المعنى في العهد القديم עֵדָה (في السبعينية = συναγωγή وتشير Ἐκκλησία إلى الكنيسة أو جمع ما، اجتماع ديني، سياسي ومجموعات أخرى (حتى غير الرسمية) وقد تكون קָהָל (في السبعينية = ἐκκλησία، συναγωγή) كسابقتها. واستخدام العهد الجديد لـ ἐκκλησία من المحتمل أنها تُعبر عن رغبة الكنيسة في أن تبتعد عن المعبد اليهودي (*THAT* 1:746).

جمع، جماعة، مجتمع: ← גֵּו [*gēw* [2]] (جماعة، مجتمع، #١٥٦٩)؛ ← יחד [*yḥd*] (يضم، #٣٤٧٩)؛ ← יעד [*y'd*] (يحدد، يشير إلى، يعين، يجتمع، #٣٥٨٥)؛ ← סְגֻלָּה [*s[e]gullâ*] (خاصية، يدخر، إمتلاك، #٦٠٣٥)؛ ← עֵדָה [*ʿēdâ* [1]] (جماعة، إجتماع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← קהל [*qhl*] (جماعة، يجمع، #٧٧٣٥).

البيبلوجرافيا

IDB 1:669-70; *NIDNTT* 1:270-73, 291-93, 295-304, 306; *TDNT* 3:487-536; *THAT* 1:742-48; *TWOT* 1:388; G. W. Anderson, "Israel: Amphictyony: *ʿam; kahal; ʿedah*," *FS H. G. May*, 1970, 135-51; H. Cazelles, "[aaE]lans, état monarchique et tribus," *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart*, JSOTSup 152, 1993, 77-92; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, 61-76; G. Evans, "Ancient Mesopotamian Assemblies," *TAOS*, 78, 1958, 1-11, 114-15; H. J. Fabry, "Studien zur Ekklesiologie des AT und der Qumrangemeinde," Diss., Bonn. 1979, 200-212; L. E. Frizzell, "The People of God: A Study of the Relevant Concepts in the Qumran Scrolls," Diss., Oxford, 1974, esp. 223-26; R. Gordis, "Democratic Origins in Ancient Israel—The Biblical *ʿedâ*," *A. Marx Jubilee Vol.*,

1949, 369-88; H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im AT*, 1950; S. N. Kramer, "'Vox Populi' and the Sumerian Literary Documents," *RA* 58, 1964, 149-56; J. Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel," *JQR* 69, 1979, 65-81; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche and Synagogue im Alten Testament*, BWANT 4/24, 1938, 2:1967; J. M. Shaw, "The Concept of the 'People of God' in Recent Biblical Research," Diss. Princeton Theol. Sem., 1958; M. Weinfeld, "Congregation," *EJ* 3:893-96; W. P. Wood, "The Congregation of Yahweh: A Study of the Theology and Purpose of the Priestly Document," Diss. of Union Theol. Sem., Virginia, 1974.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٣٣٨ (עֵדָה [*ʿedâ* [2]]، شاهد)؛ ← #٦٣٨٦

٦٣٤٠ (עִדָּה [*ʿiddâ*]، فترة الطمث)؛ ← #١٨٦٤

6343 עֵדוּת

עֵדוּת [*ʿedût*]، اسم. قوانين، تعاقدات، رسالة تذكير، (#٦٣٤٣)، עוּד > [*ʿûd* [1]] يحيط بالشئ، استدعاء الشهود (← #٦٣٨٦).

ش. أ. ق في اللغات السامية *idot*.

ع. ق ١. جاءت اسم. ٤٦مرة في العهد القديم، معظمها في سفر المزامير (١٥مرة، منها تسع مرات في مز١١٩). وفي سفر الخروج ٢٠مرة، وفي سفر العدد ١١مرة. وغالبًا ماتُشير إلى قوانين أو وصايا من الرب لشعبه غير محددة، وخاصة في سفر المزامير، (وعلى سبيل المثال، ١٩: ٧ [٨]، ١١٩: ١٤، ٨٨، ١٢٩، ١٥٧ قا؛ ١مل ٢: ٣، ٢مل ٢٣: ٣، ١أخ ٢٩: ١٩، ٢أخ ٣٤: ٣١، نح ٩: ٣٤، إر٤٤: ٢٣). وتشير أيضًا إلى الناموس الذي أعطي لجيل الخروج في مز٧٨: ٥ والخاص بالفصح في ٨١: ٥ [٦] على الرغم من عدم وضوح المعنى كلية. واستخدام עֵדוּת مذكور في مز٦٠ [١:٦٠]، ٨٠ [١:٨٠] يبدو أنه يُشير إلى العهد. واستُعمل خلال أسفار الخروج، اللاويين والعدد بالاشتراك مع تابوت العهد (אָרוֹן)، الخيمة (אֹהֶל) المسكن (מִשְׁכָּן)، ويسمى "تابوت الشهادة" (NIV)، و"تابوت العهد". (NRSV)، وقد ترجم D. Hillers اسم. بدقة: "العهد" بدلًا من "الشهادة" (*Covenant: A History of a Biblical Idea*, 1969, 160-68) وفي سياق الروايات السينائية يُبرهن Hillers على أن בְּרִית (← #١٣٨٢) تتعلق (بالأقسام التي يلتزم بها الرب) في حين أن עֵדוּת تضع (نير الالتزام على إسرائيل) والتزام شعب إسرائيل بالحفاظ على شروط العهد.

٢. وتُستخدم עֵדוּת بمفردها في أماكن متعددة للإشارة إلى تابوت العهد (على سبيل المثال خر١٦: ٣٤، ٢٧: ٢١، ٣٠: ٣٦) وفي مكان آخر تُشير إلى اللوحين اللذين وضعا في التابوت (٢٥: ٢١، ٤٠ : ٢٠).

ب. ت تأتي دائمًا في الترجمة السبعينية עֵדוּת مثل μαρτύριον شاهد (S. H. Blank)، و"الترجمة السبعينية للعهد القديم في مصطلحات الشريعة" *HUCA* 7, 1930, 280).

ناموس الله: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*ʿēdût*] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متيقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*ʾabîṭûb*] (إتجاه، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت. ← شريعة الله: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDNT 4:474-508; *THAT* 2:209-21; *TWOT* 2:649-50.

بيتر إنس *Peter Enns*

٦٣٤٤ (עֲדִי [*ʿadî*]، زينة)؛ ← #٦٣٣٥

٦٣٤٩ (עָדִין [*ʿadîn*[1]]، مولع بالمتعة)؛ ← #٦٣٥٧

6357 עָדַן

עָדַן [*ʿadan*]، بيعِّل، يبتهج؛ هِتبَعيل، يتمتع (#٦٣٥٧)، מַעֲדַנִּים [*ma ʿadannîm*]، واسم. أطعمة طيبة، راحة، بهجة (#٥٠٥٢)؛ עָדִין [*ʿadîn* [1]]، صفة، معطى للمتعة (#٦٣٤٩)، עֵדֶן [*ʿeden* [1]]، اسم، رخاء، رشاقة أو رقة، سرور (#٦٣٥٨)، עֵדֶן [*ʿeden* [2]]، جنة (#٦٣٥٩)؛ עֶדְנָה [*ʿednâ*]، واسم. بهجة (#٦٣٦٦).

ش. أ. ق الفعل يُستخدم الفعل في العهد القديم فقط في صيغة هِتبَعِيل. stem وصُدق عليها في الكتابات العبرية لفترة ما بعد العهد القديم في صيغة بيعِّل. Stem لذلك اعتبرها البعض، اشتقاق وصفي من أسم. עֵדֶן، أسفل، (ونفس المعنى أيضًا جاء في اللغة السريانية *ʿaden*، كما وتمت البرهنة على الكلمات المشتقة من هذا الفعل في اللغة العربية *gadan* وهن. وفي صيغة עִידּוּן حظ سعيد، وفي الكتابات العبرية لفترة ما بعد العهد القديم رفاهية. وفي أوغا. *ʿdn*، أطعمة شهية.

ع. ق ١. استُعمل الفعل مرة في صيغة hipt، في العهد القديم، في أيام نحميا، حينما وقف الشعب ليسبح الرب

معترفين بخطاياهم. وتذكروا كيف أعطاهم الرب الأرض التي يقفون عليها، فَأَكَلُوا وَشَبِعُوا وَسَمِنُوا وَتَلَذَّذُوا (ht'dn) بِخَيْرِكَ الْعَظِيمِ (نح٩:٢٥).

٢. اسم. עֵדֶן، ترف، طيب المذاق، بهجة (#٦٣٥٨). استُخدمت هذه الصيغة ٣مرات في العهد القديم في الإشارة إلى الملابس الفاخرة، وحين ناح داود على موت شاول الملك ويوناثان قال: يَا بَنَاتِ إِسْرَائِيلَ، ابْكِينَ شَاوُلَ الَّذِي أَلْبَسَكُنَّ قِرْمِزًا بِالتَّنَعُّمِ (עֲדָנִים) وَجَعَلَ حُلِيَّ الذَّهَبِ عَلَى مَلاَبِسِكُنَّ (٢صم١: ٢٤). وربما أشارت الكلمة إلى الأطعمة الجيدة: ففي مراثي إرميا علي سقوط أورشليم قال: "أَكَلَنِي أَفْنَانِي نَبُوخَذْرَاصَّرُ مَلِكُ بَابِلَ. جَعَلَنِي إِنَاءً فَارِغًا. ابْتَلَعَنِي كَتِنِّينٍ، وَمَلأَ جَوْفَهُ مِنْ نِعَمِي. طَوَّحَنِي. (إر٥١: ٣٤). وربما أشارت إلى المسرات المبهجة، فكاتب المزامير يُمجد الرب من أجل صلاحه لبني البشر. وَمِنْ نَهْرِ نِعَمِكَ تَسْقِيهِمْ. (עֲדָנֶיךָ) (مز٣٦ :٨[٩]).

٣. עֶדְנָה اسم، بهجة، مسرة (#٦٣٦٦). وقد جاءت هذه الصيغة مرة واحدة في العهد القديم، حين سمعت سارة وعد الرب لأبراهيم أنها سوف تحمل وتلد ابنًا، فَضَحِكَتْ سَارَةُ فِي بَاطِنِهَا قَائِلَةً: "أَبَعْدَ فَنَائِي يَكُونُ لِي تَنَعُّمٌ، وَسَيِّدِي قَدْ شَاخَ؟" (تك١٨ :١٢).

٤. الصفة وتعني المتنعمة עָדִין جاءت مرة واحدة في العهد القديم للدلالة على اسم ما. وفي وحي إشعياء ضد البابليين، خاطب المدينة المتنعمة قائلا: فَالآنَ اسْمَعِي هذَا أَيَّتُهَا الْمُتَنَعِّمَةُ الْجَالِسَةُ بِالطُّمَأْنِينَةِ، الْقَائِلَةُ فِي قَلْبِهَا: أَنَا وَلَيْسَ غَيْرِي. لاَ أَقْعُدُ أَرْمَلَةً وَلاَ أَعْرِفُ الثَّكَلَ (עֲדִינָה)، (إش٤٧:٨).

٥. اسم. מַעֲדַנִּים وتعني أطعمة لذيذة، راحة، بهجة (#٥٠٥٢). تأتي ٣مرات في العهد القديم في الأسفار الشعرية فقط، فهي تُشير إلى الأطعمة الطيبة، اللذات. وفي بركته لأشير قال يعقوب: أَشِيرُ، خُبْزُهُ سَمِينٌ وَهُوَ يُعْطِي لَذَّاتِ (מַעֲדַנִּים) مُلُوكٍ (تك ٤٩: ٢٠). وفي رثائه لمعاناة كرماء أورشليم قال إرميا: الَّذِينَ كَانُوا يَأْكُلُونَ الْمَآكِلَ الْفَاخِرَةَ (מַעֲדַנִּים) قَدْ هَلَكُوا فِي الشَّوَارِعِ. الَّذِينَ كَانُوا يَتَرَبَّوْنَ عَلَى الْقِرْمِزِ احْتَضَنُوا الْمَزَابِلَ. (مراثي٤: ٥). ويمتدح سليمان الابن الصالح قائلا أَدِّبِ ابْنَكَ فَيُرِيحَكَ وَيُعْطِيَ نَفْسَكَ لَذَّاتٍ (מַעֲדַנִּים) إلى نفسك" (أم٢٩:١٧).

ب. ت في المشنا العبرية، يأتي الفعل في صيغة بيِعِّل. stem. رقيق، لطيف، طيب. يُنعش، يُنشط. وفي صيغة هِتبَعِيل. Stem تعني يتمتع، ينغمس في الترف. وجاءت أسم. في كتابات جماعة الأثينين.

سرور، متعة، رفاهية: ← עֵדֶן [ʿādan] (سرور، رخاء، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג [ʿānag] (يفرح، نفسه، #٦٦٩٥)؛ ← פָּנַק [pānaq] (يسعد، o.s، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [sahaq] (يضحك، يلعب، يهين، #٧٤٦٤)؛ ← שָׁעַע [šāʿaʿ ²] (يلعب، يسر، بـ ، #٩١٣٠).

شوق، رغبة، توق، استحسان، سعادة، تعطش، ابتهاج: ← אֲרֶשֶׁת [ʾarešet] (يشتاق، يطلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (يشتاق، يتوق، يشتهي، يرغب، يكنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، يهتم، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq ¹] (شوق، شهوة، رغبة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [yʾb] (يشتهي، يحنّ إلى، يشتاق، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלָה [kāleh] (شوق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يتوق وراء، يتحرق لـ ، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp ²] (يرغب، يتوق وراء، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš ²] (يتمنى، يشتاق، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʿrg] (يتوق وراء، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [šʾl] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [tʾb ¹] (يشتاق، يتوق وراء، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tešûqâ] (اشتياق، شوق، شهوة، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:646-47; M. Dahood, *Psalms I*, AB, 222; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 1912, 238; P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, AB, 72-73.

James D. Price جيمس دي . برايس

٦٣٥٨ (עֵדֶן [ʿeden¹]، ترف، لذة، بهجة)؛ ← #٦٣٥٧

עֵדֶן	6359

עֵדֶן [ʿeden ²] גַּן עֵדֶן [gan ʿeden]، اسم. جنة، جنة عدن (#٦٣٥٩)، > עֵדֶן ʿadan¹) بهجة، ترف، ← #٦٣٥٧).

ش. أ. ق هناك اشتقاق من السامرية/ أكد... /EDIN بمعنى سهل واسع. وهو أقل احتمالاً (HALAT) edinu والدراسة الأقرب (والأقدم) لأصل الكلمة والتي حدثت في القرن العاشر قبل الميلاد والمتعلقة بنقش (mʿdn) ويعني وفرة (F. C. Fensham, *JNSL* 15, 1989, 89) وهذا له علاقة بالفعل العبري עָדַן، واسم. עֵדֶן أي رفاهية، بهجة. ويظهر اسم. الجغرافي في اللغة أوغا. ʿdn يرد (RSP 2:307).

ع. ق ١. גַּן־עֵדֶן، جنة عدن والتي جاء ذكرها في تك٢: ٣. وفي ٢: ٨ غُرست الجنة في عدن (בְּעֵדֶן) وفي حز٢٨: ١٣ أيضًا حيث وصفت بأنها جنة الله (גַּן #١٧٠٣)، ولكن في عدد١٠ يتدفق نهر الجنة من عدن (מֵעֵדֶן). والاختلاف هنا في حروف الجر (בְּ = "في" وמִן = "من") وربما يدل هذا على أن "عدن" إشارة إلى مكان عام أو منطقة حيث غُرست فيها الجنة. ومازال التضارب في الآراء قائمًا حول موقع جنة عدن (ISBE 2:16-17)، ويكتسب المعنى "جودة" أهمية

بالغة جدًا. وربما ترتبط الكلمة "عدن" بالفعل العبري עָדַן واسم. עֵדֶן (متعة، بهجة) كما في الترجمة السبعينية. ووضع الرب الإنسان في جنة عدن ليعملها ويحفظها (٢: ١٥). وبعد حادثة السقوط التي وصفت في تك٣. أخرجه الرب من الجنة ليعمل الأرض التي أخذ منها (٣ : ٢٣). وضاع الفردوس على حد قول "ميلتون" وصار يحرسه الكاروبيم شرقي جنة عدن عدد٢٤. واستُعمل هذا المصطلح بطريقة مجازية في حز٣٦: ٣٥ ويوئيل ٢: ٣. ونجد وعدًا في حزقيال أن الأرض المفقودة ستصير مثل جنة عدن. أما يوئيل فتبنى المعنى العكسي في معرض حديثه عن يوم الرب.

٢. ونقابل التعبير "جنة الله" [← גַּן، #١٧٠٣]، أشجار عدن في العددين ١٦، ١٨ (עֲצֵי־עֵדֶן[])، وهناك مقارنة بين مصر والجنة.

٣. وغالبًا ما تُستعمل كلمة "عدن" مع كلمة "جنة" ولكن استُخدمت كلمة عدن بمفردها في تكوين ٢ :٨ و١٠. كما أن قايين سكن في شرقي عدن (تك٤:١٦).

٤. وعُرفت عدن بأنها جنة الله (حز٢٨: ١٣) وهو تعبير مواز لجنة يهوه الرب (إش٥١ :٣) والأخير يصف تعزية الربّ لصهيون، حين تصير الصحراء مثل جنة عدن.

ب. ت وفي الترجمة السبعينية تنقل الكلمة العبرية עֵדֶן إلى Ἐδέμ، وتترجمها גַּן עֵדֶן مع παράδεισος τρυφῆς (جنة المسرة) في يشوع بن سيراخ٤٠:٢٧ نجد أن خوف الرب يشبه עֵדֶן مباركة (παράδεισος = جنة مثمرة، قا؛ آية ١٧). وتصف εὐλογίας مخطوطات قمران 1QH 6:16 البار بشجرة تسقيها أنهار عدن (مذكرات على مز١:٣).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [gan / gannâ]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [karmel ¹] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [ʿēden ²] ([حديقة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [ʿarûgâ] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (منتزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:399-400; *TWAT* 6:1093-1103; *TWOT* 2:646-47; *ZPEB* 2:199-201; I. Cornelius, "Paradise motifs in the 'Eschatology' of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE," *JNSL* 14, 1988, 41-83; H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, 1985, 70-89; C. Westermann, *BKAT* I/1, 284-87.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٦٣٦٦ (עֶדְנָה [ʿednâ]، بهجة)؛ ← #٦٣٥٧

עָדַר	6371

עָדַר [ʿadar²]، في صيغة نِفْعَل. استأصل (#٦٣٧١)، اسم. מַעְדֵּר [maʿder]، مجرفة (#٥٠٥٣).

ع. ق حرث الأرض الزراعية يُخلصها من الأعشاب الضارة. والأرض غير المحروثة تصلح فقط للرعي. أما إن حُرثت (עָדַר) النباتات المزروعة بالمعزقة أو المجرفة (מַעְדֵּר)، فلن تعود تتأذى من الأعشاب الضارة والأشواك. وتصير مكانًا لرعي الماشية وركض الخراف. (إش ٧:٢٥، قا؛ ٥:٦، انظر Dalman, *AuSP*, 2:328). ويستخدم إشعياء الفعل في هذه النصوص بطريقة سلبية لوصف أرض الموعد تحت اللعنة، لأن شعب إسرائيل لم يحفظ العهد الذي بينه وبين الرب.

زراعة – آلات: ← חָרִיץ [ḥārîṣ ²] (مجرفة؟، #٣٠٤٤)؛ ← מַגְרֵפָה [migrāp] (معول؟، #٤٤٩٣)؛ ← מַעְדֵּר [maʿdēr] (مجرفة، #٥٠٥٣).

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

עָדַר	6372

עָדַר [ʿadar ³]، نِفْعَلْ. فُقد، يفتقر إلى، وفي صيغة بيِعِّل. يسبب نقصًا (#٦٣٧٢).

ش. أ. ق وقد ظهر جذر الكلمة في اللغة العربية فقط.

ع. ق ينحصر الفعل في الكتاب المقدس على قطعتى شعر لاثنين من الأنبياء (إش٣٤: ١٦، ٤٠: ٢٦، ٥٩: ١٥، صف ٣: ٥) بالإضافة إلى ما سرده سفرا صموئيل والملوك (١صم٣٠: ١٩، ٢صم١٧ :٢٢، ١مل ٤:٢٧[٥: ٧]. والافتقار إلى رأي هو بشكل نموذجي أشياء قليلة من أمورمماثلة تُشكل معًا وحدة متكاملة.(١صم ٣٠: ١٩، ٢صم ١٧: ٢٢، ١مل ٤: ٢٧ [٥: ٧] وفي هذا الصدد فهي تختلف عن חָסֵר، والجذر العبري الأكثر شيوعًا للكلمة "افتقار" والذي يتكرر كثيرًا يعني الافتقار الكامل للأشياء وهذا نكاد نجده في كل فقرة كتابية عدا إش٥٩: ١٥، والفعل يسبقه حرف לֹא أي لا إش٥٩:١٥.

نقص، إحتياج، رغبة: ← חסר [ḥsr ¹] (يقلل، ينقص، يعوز، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، عناية، #٢٩١١)؛ ← עדר [ʿdr ³] (يكون مفقوداً، معوزاً، #٦٣٧٢)؛ ← צֹרֶךְ [sōrek] (إحتياج، #٧٦٦٤).

Sam Meier سام مئير

٦٣٧٣ (עֵדֶר [ʿeder ¹]، قطيع)، ← #٧٣٦٦

6380 עוּב

עוּב [ʻûb]، هِفعِيل. مستور بسحابة (#٦٣٨٠)، اسم. עָב [ʻab ²]، سحابة (#٦٢٦٥).

ش. أ. ق وقد صور الجذر ʻwb/ʻyb في عدة كلمات ذات أصل مشترك، مع المعنى (يُقتّم، يُعتّم) أو يُغطى على (HALAT 730; THAT 5:978-79).

ع. ق إ. جاء الشكل اللفظي في مراثي إرميا٢ :١ فقط "كَيْفَ غَطَّى السَّيِّدُ بِغَضَبِهِ ابْنَةَ صِهْيَوْنَ بِالظَّلاَمِ! أَلْقَى مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ فَخْرَ إِسْرَائِيلَ، وَلَمْ يَذْكُرْ مَوْطِئَ قَدَمَيْهِ فِي يَوْمِ غَضَبِهِ." ومن الممكن أن تكون الترجمة البديلة للكلمة עוּב هي "التعامل مع الازدراء" (S. Bergler, "Threni V," *VT* 27, 1977, 316) ونجد هذا في الملاحظات الهامشية لترجمة NIV "كيف عامل الرب ابنة صهيون بازدراء في غضبه!".

٢. وجاءت الصيغة الإسمية עָב ٣٠مرة، منها ١٣مرة في اشارات واضحة إلى "سحاب ممطر" (على سبيل المثال قض٥: ٤، ١مل١٨: ٤٥، مز٧٧: ١٧[١٨]) وغالبًا ما تُشدد هذه النصوص على سلطان الرب على السحاب وإظهاره للعجائب وقوته الإبداعية وحكمته. أَتُدْرِكُ مُوازَنَةَ السَّحَابِ، مُعْجِزَاتِ الْكَامِلِ الْمَعَارِفِ؟ أي٣٧: ١٦. هذا السلطان على السُحب يوضح قوة الرب وخاصة في مايتعلق بالبركة واللعنة. فمن جهة، فالله هو الذي يعطى المطر الذي يجعل الحياة ممكنة على الأرض. "الْكَاسِي السَّمَاوَاتِ سَحَابًا (עָב)؛ الْمُهَيِّئِ لِلأَرْضِ مَطَرًا، الْمُنْبِتِ الْجِبَالَ عُشْبًا (مز١٤٧: ٨). ومن جهة أخرى، فحين يحجب الرب المطر تخرب الأرض. وَأَجْعَلُهُ خَرَابًا لاَ يُقْضَبُ وَلاَ يُنْقَبُ، فَيَطْلَعُ شَوْكٌ وَحَسَكٌ. وَأُوصِي الْغَيْمَ (עָב) أَنْ لاَ يُمْطِرَ عَلَيْهِ مَطَرًا". (إش ٥: ٦).

٣. جاءت עָב ٨ مرات في سفر أيوب، فأصحاب أيوب يشيرون إلى السحاب كدرس نموذجي في إدانتهم لأيوب. فصوفر النُعماني يقول أنه على الرغم من أن كبرياء الشرير قد يُطاول السحاب إلا أنه سيسقط حتمًا (أي٢٠: ٦). ويذكر إليفاز أن الأشرار يؤمنون بأن الرب لا يرى ما يحدث على الأرض "السَّحَابُ (עָב) سِتْرٌ لَهُ فَلاَ يُرَى، وَعَلَى دَائِرَةِ السَّمَاوَاتِ يَتَمَشَّى." أما إلياهو فيقول أن قوة الرب في الطبيعة (٣٧ :١١) تفوق إدراك البشر (٣٦: ٢٩)، ولايقدر أيوب بصفة خاصة أن يُدركها (٣٧: ١٦).

ويوافق أيوب أصدقاءه أن الرب عجيب في قوته. يَصُرُّ الْمِيَاهَ فِي سُحُبِهِ فَلاَ يَتَمَزَّقُ الْغَيْمُ تَحْتَهَا (أي ٢٦ :٨). وعلاوة على ذلك، فهو يرثي المتغربين عن الرب ويعترف بأنه لا يفهم طرقهم حيث "انْقَلَبَتْ عَلَيَّ أَهْوَالٌ. طَرَدَتْ كَالرِّيحِ نِعْمَتِي، فَعَبَرَتْ كَالسَّحَابِ سَعَادَتِي." (٣٠ :١٥) ومن خلال تساؤلات عدة، طالب الرب أيوب وأصدقاءه أن ينظروا إليه وحده لطلب الحكمة. هَلْ عَرَفْتَ سُنَنَ السَّمَاوَاتِ، أَوْ جَعَلْتَ تَسَلُّطَهَا عَلَى الأَرْضِ؟ ٣٤ أَتَرْفَعُ صَوْتَكَ إِلَى السُّحُبِ (עָב) فَيُغَطِّيَكَ فَيْضُ الْمِيَاهِ؟ (سفر أيوب ٣٨: ٣٣-٣٤).

٤. تأتي עָב بطرق مختلفة للدلالة على "الزوال" أو (أي٣٠: ١٥)، الغرور (٢٠: ٦)، الفضل (أم١٦: ١٥) والسرعة (إش٦٠:٨ انظر تعليق ٨:١٦ والذي قام به Oswalt, *Isaiah*, 362, also n. 16).

٥. وجاءت עָב بمعنى الخفاء ٨مرات في أي٢٢: ١٤ حيث עָבִים تستر الرب عن أعين البشر. وأحداث التجلي الإلهي עָב لها أهميتها، مثل التجلي فوق جبل سيناء (خر١٩: ٩). (التجلي الإلهي).

ونجد في مز١٠٤ :٣ السحاب هو وسيلة الانتقال עָבִים وأيضًا في إش١٩: ١ (قا؛ Futato, 16-17) وهناك نصوص أخرى تتحدث عن الفكرة الرئيسية لركوب الرب فوق السحاب. إلخ قا؛ تث ٣٣: ٢٦ حيث يركب الرب "السماء"، "السحاب" (שְׁחָקִים) ٢صم٢٢: ١١ ‖ مع مز ١٨: ١٠[٩] الذي فيه نرى الرب راكبًا على كروب (כְּרוּב) وأجنحة الرياح (כַּנְפֵי־רוּחַ) وفي مز ٦٨: ٤ [٥]، ٣٣[٣٤] حيث يركب الرب على السحاب أيضًا (שְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם)، وسماء السماوات القديمة انظر Fitzgerald, 267-69 والبعل الراكب على السحاب (rkb ʻrpt) في أوغا.، الأدب انظر UT 51 III 11; 51 V 122; 67 II 7.

والتجلي في/ على السحاب עָבִים قد يجلب دينونة كما في (إش ١٩: ١) أو خلاصًا كما في ٢صم٢٢: ١٢ ‖ مع مز١٨: ١٢ [١٣]. ويتصور كاتب سفر المزامير كيف أن كل المخلوقات ستكون تحت أمرة الرب حين يأتي ليحرر شعبه ويدين أعداءه. سَكَبَتِ الْغُيُومُ مِيَاهًا، أَعْطَتِ السُّحُبُ صَوْتًا. أَيْضًا سِهَامُكَ طَارَتْ. ١٨صَوْتُ رَعْدِكَ فِي الزَّوْبَعَةِ. الْبُرُوقُ أَضَاءَتِ الْمَسْكُونَةَ. ارْتَعَدَتْ وَرَجَفَتِ الأَرْضُ (مز٧٧:١٧ - ١٨ [١٨-١٩].

سحابة: ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [miplāś] (بسط [السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← עוּב [ʻwb] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [ʻānān ¹] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [ʻarāpel] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

السماء: ← אֲגֻדָּה [ʼagguddâ] (القبة الزرقاء الرش #٩٩) ← רָקִיעַ [rāqîaʻ] (القبة الزرقاء الطبق #٨٣٨٥) ← שָׁמַיִם [šāmayim] (السماء، السماء، الهواء #٩٠٢٨).

الرعد: ← הֵד [hēd] (قصف الرعد؟، #٢٠٥٩)؛ ← חָזִיז [ḥāzîz] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، جلبة، رعد، صرخة،#٧٧٥٤)؛ ← רַעַם [rʻm ¹] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:978-82; G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42, repr. 1987, 1:103-14; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Pontifical Biblical Institute, 1983; M. Futato, "Meteorological Analysis," diss. The Catholic University of America, 1984; J. Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, AnBibl 54, 1973, 15-41; G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, 1973, 32-66; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958, 11-18, 29-31, 35-41; P. Sabourin, "The Biblical Cloud: Terminology and Tradition," *BTB* 4, 1974, 290-312; R. Scott, "Meteorological Phenomena," *ZAW* 64, 1952, 11-25; E. F. Sutcliffe, "The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought," *VT* 3, 1953, 99-103.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٦٣٨٣ (עוּג [ʻûg]، يخبز)، ← انظر خباز

٦٣٨٤ (עוֹג [ʻôg])، ← عوج

6385 עוּגָב

עוּגָב [ʻûgab]، غير مؤكد: مزمار(؟)، قيثار(؟) (جاءت ٤ مرات انظر HALAT 751a، #٦٣٨٥).

ش. أ. ق وردت هذه الكلمة في التوراة السامرية wagab اهتزاز، وفي العربية gaʻbat، ارتعاش، أنبوب، مزمار.

ع. ق دائمًا مايترجم الترجوم الكلمة العبرية עוּגָב بـ אַבּוּבָה مزمار، فلوت. أما الڤولجاتا فتترجمها "الأورغانون"، "المزمار". وفي السبعينية والبسيطة آلة وترية (κιθάρα / kinfrf) تك٤: ٢١ / ψαλμός وفي أي٢١: ٢١ zemfrf / ψαλμός في أي٣٠: ٣١. أو آلات النفخ (ὄργανον مزمار xalyatf فلوت مز١٥٠: ٤). وقد استنتج معظم العلماء أن עוּגָב يُقصد بها الفلوت العمودي. ويجد Bayer هنا عبارة مصطلح "القيثارة" (EJ 12, col. 565; BARev 8/1, 33). والاقتران في مز١٥٠: ٤ بين מִנִּים آلات وترية و עוּגָב (قا؛ נֵבֶל قيثارة كبيرة. وכִּנּוֹר قيثارة صغيرة في مز١٥٠: ٣) يُدّعم وجهة النظر أن עוּגָב تعبر عن آلات وترية ولكن هذا الاقتران ربما يُشير إلى أداء آني (قا؛ תֹּף طبلة وמָחוֹל رقص في ١٥٠: ٤). وقد أشير إلى כִּנּוֹר وעוּגָב في الملحمة البدائية التي نجدها في (تك٤: ٢١)، ومنها نستدل على أن المقصود هنا آلات أصلية. ومع ذلك فقد تكون إشاراتهم تعني بدلًا من ذلك مادة تُصنع منها كافة الآلات الموسيقية الوترية.

ب. ت هناك تطابق ما بين עוּגָב وכִּנּוֹר في مز١٥٠: ٢[٤] (DavComp, *DJD* 4:49ه11QPs) وهي لا تؤكد أن الكاتب يعتبر أن تلك الآلات هما نموذجان من القيثارات (NRSV) أو بمثابة أنواع مختلفة من الآلات (وفي الترجمة السبعينية ترجمتا إلى ὄργανον مزمار و ψαλτήριον، آلة السنطور الموسيقية. على التوالي).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صَوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll ³[?]] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [menaʻanʻîm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʻûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll ¹] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šemaʻ ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʻ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهّد/ #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 33; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EJ* 12, col. 565; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 52-53; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:443b; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1428-29; P. Grelot, "L'orchestre de Daniel iii 5, 7, 10, 15," *VT* 29, 1979, 26; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 28-29; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 340b, 344b-45a, Fig. 462; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 36-39; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3229-30; C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, 1940, 106; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 40-41, Fig. 8b; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1038; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:471b.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

6386 עוּד

עוּד [‘ûd 1]، بيعِّل. يحيط بالشيء، يطوق؛ يُعيل./ هِتْبُولِيل.، يساعد، وصيغة هِفْعِيل./هُفْعَل. يحذر، ينصح، يستدعِي الشهود (#٦٣٨٦)، وصيغة الفاعل، شاهد **עֵד** [‘ed]، اسم، شاهد (#٦٣٣٢)؛ **עֵדָה** [‘edâ 2]، اسم، شاهد (#٦٣٣٨)؛ **תְּעוּדָה** [te‘ûdâ]، وصيغة الرفع بمعنى شهادة، شاهد (#٩٤٩٦).

ش. أ. ق في أوغا.، *‘d* (على الأرجح في الأسماء انظر. (Gordon, *UT*, 1817، #١٨١٧)، و *t‘dt*، (انظر Gordon, *UT*, 1832)، وفي النقوش العبرية **עוד עֵד**، (*DNWSI*, 825, 831).

ع. ق ١. أحيانًا يأتي الفعل بمعنى يُحذر، يُطمأن (تك٤٣: ٣، خر٢١: ٢٩، ١مل٢: ٤٢، نح ١٣: ١٥، ٢١). ومن حين لآخر تأتي مشيرة إلى تحذيرات نبوية. إذ قال الرب "يهوه" لموسى أن يُحذر شعبه ألا يقتربوا من الجبل المقدس (خر١٩: ١٢). ومن خلال مسئوليته كوسيط للعهد النبوي حذر موسي شعبه بالفعل من أن رفض الرب يعنى الهلاك (تث٨: ١٩). كما أمر الرب صموئيل أيضًا أن يوجه للشعب تحذيرًا جديًا من عواقب اختيار ملك عليهم مثل باقي الأمم (١صم ٨: ٩). ويقول إرميا أن الشعب لم يستمع لتحذيرات الرب وقضائه لأن كلمة "يهوه" كانت موجهة إلى يهوذا (إر٦: ١٠) والصلاة التي قدمها اللاويون في نحميا ٩ تُذكر شعب إسرائيل برفضهم التحذيرات النبوية وعدم توبتهم (الأعداد ٢٦، ٢٩ -٣٠)، زك٣ : ٦. كما نجد فيها استخدامًا للفعل في تأكيد الملاك ليشوع أن الرب كان سيفي بوعده ويسمح لهم بالخدمة في الهيكل عند إعادة بنائه إن كانوا قد أطاعوا كلمة الرب، (انظر عدد ٧).

٢. في مقاطع عديدة فإن الفعل يعني يأمر، يوصي يحظر. وعادة مايأتي هذا المعنى في سياق الحديث عن العهد بين الله وشعبه. ففي سيناء، حذر الرب موسى قائلًا أَقِمْ حُدُودًا لِلْجَبَلِ وَقَدِّسْهُ (خر ١٩: ٢٣). وفي حديثه الأخير لشعب إسرائيل حث موسى الشعب أن يطيعوا العهد الذي أقامه الرب معهم (تث٣: ٤٦). وفيما بعد أوصى الأنبياء الشعب أن يرجعوا عن طرقهم الردية ويحفظوا وصاياالرب وفرائضه حسب كل الشريعة التي اوصى بها الرب أباءهم (٢مل١٧: ١٣) ولكن الشعب كان يرفض وصايا الرب باستمرار. أما الآيات (١٧: ١٥، قا؛ نح ٩: ٣٤، ٨١: ٨-٩ [٩ -١٠] فتذكرنا بأن الرب حظر على الشعب أن يخدموا آلهة أخرى. بينما يغلف أرميا مطالب العهد الإلهي بالأمر الأساسي ألا وهو "اسْمَعُوا صَوْتِي" (إر١١: ٧) "الفعل **עוּד** يأتي ثلاث مرات في هذا العدد والذي من الممكن ترجمته كالتالي: لقد أمرت (المصدر المطلق + التام) أباءكم حين أخرجتهم من مصر وإلى هذا اليوم مازلت أوصيهم (مصدر مطلق) قائلًا "اسمعوا لي".

وفي أحيان أخرى يحمل الفعل معنى يشهد ضد، يتهم، (انظر ١مل ٢١: ١٠، ١٣) وذلك في المجال القانوني أو فيما يتعلق بالعهد بين الرب وشعبه. أما في السياق اللاهوتي، كان أنبياء يهوه هم شهوده الذين يشهدون أو يوجهون الاتهامات. وأثناء حُكم يوآش ملك يهوذا شهد الأنبياء ضد خطايا شعبه (٢أخ ٢٤: ١٩). وقد كلف يهوه عاموس النبي بأن يشهد ضد شعب إسرائيل (عا ٣: ١٣). وتأخذ "شهادة" النبي شكل الحكم والقضاء إذ توجه الاتهام لهذا الشعب (أعداد ١٤ - ١٥). وبالفعل شهد إرميا ضد يهوذا مشيرًا إلى أنهم أخطأوا خطأ قاتلًا حين قالواحَسَبَ كُل مَا يَقُولُهُ الرَّبُّ إِلهُنَا هكَذَا أَخْبِرْنَا فَنَفْعَلَ" إر٤٢: ١٩ -٢٠". وقبل مقتل "جدليا" الحاكم بعدة أيام، طلب شعب "يهوذا" من إرميا أن يسأل الرب إن كان يريدهم أن يمكثوا في "يهوذا" أو أن يهربوا إلى مصر مؤكدين له أنهم سوف يفعلون مايقوله الرب (أعداد ٢-٣) وحين وافق إرميا (عدد ٤) دعا الشعب "يهوه" الرب أن يكون شاهدًا عليهم (استُخدمت هنا صيغة الفاعل **עֵד**) إن لم يسمعوا لقوله (عدد ٥ -٦) . ومع ذلك، فحين أخبرهم إرميا أن يهوه الرب يُريدهم أن يظلوا في يهوذا، رفضوا كلمته وأصّروا على الذهاب إلى مصر.

وكشاهد قانوني أو شاهد على العهد، كان يهوه نفسه يظهر أحيانًا كموضوع "للفعل" في الدعوى القضائية التي تتعلق بالعهد والتي وردت في مز ٥٠ فهو يتهم شعبه بالرياء في (ع ٧) وبمخالفة وصاياه في الأعداد من (٨ -٢١). وفي ملاخي ٢: ١٤ يشهد الرب ضد الأزواج الذين طلقوا زوجاتهم ويتهمهم بخرق العهد (ع ١٥- ١٦).

٤. كما يمكن أن يكون هناك فرقًا بسيطًا في استخدامات الفعل، إذ يُشير بصفة رسمية إلى شهادة قانونية فموسى استحلف السماء والأرض كشهود (تث ٤: ٢٦، ٣٠: ١٩، ٣١: ٢٨) أن الشعب وافق على حفظ عهد الرب والسقوط تحت اللعنة (أو القضاء) في حالة عدم الطاعة (تث٤: ٢٦، ٣٠: ١٩، ٣١: ٢٨) والدعوة للشهادة لذلك العهد لها مايقابلها في أطروحات الشرق الأدنى القديم، حيث تدعو عدد من الآلهة لإنجاز هذه المهمة. (*TDOT* 1:397; Baltzer, *The Covenant Formulary*, 14; Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 62) وفي حالات بعينها أدرجت السماء والأرض ضمن هذه الشهادة ويُكنى عنهم (بالآلهة القاطنة في تلك العوالم). وفي شروحات أصحاب الطبيعة الواحدة على سفر التثنية فإن التعبيرات الخاصة بهذا العهد، برغم الاحتفاظ بها، اختُزلت إلى المستوى المجازي. حيث يتم تجسيد السماء والأرض أو يُكنى عنهم "بالعالم المرئي" (Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 116, n. 6) وفي حالات أخرى فالتعبير يوحي بذلك تمامًا ودائمًا، بل ويستعيرلهجة موسى الجدية. (انظر Craigie, *Deuteronomy*, 139) إشعياء

رجلين ليشهدا على تسمية ابنه مهير شلال حاش باز (إش٨: ٢) وارتباط الشهادة بمراسم تسمية الطفل تُشير بالأساس إلى هذ الطفل بكونه الطفل - الرمز. والذي يُثبت من خلال طريقة تسميتة ونموه صحة الرسالة النبوية حين تتحقق تلك الأحداث التي تم التنبؤ بها. كما اختار إرميا بعض الرجال ليشهدوا على صفقة شراء قطعة أرض (إر٣٢: ١٠) والتي كانت بمثابة تذكرة بعودة المسبيين ثانية إلى أرض الموعد تحقيقًا لوعد يهوه الرب (ع ١٥، ٣٧ - ٤٤).

٥. وصيغة الإسم ذات الصلة بالكلمة **עֵד** غالبًا ما تُشير إلى شاهد قانوني لحقيقة أمر ما. بل وشاهد عيان على الأحداث أو الأقوال والصفقات القانونية. (انظر راعوث٤: ٩، إش ٨ : ٢، إر٣٢: ١٠، ١٢، ٢٥). وقد نظم الناموس الموسوي عملية الشهادة القانونية بعناية تامة (سفر العدد ٣٥: ٣٠، تث ١٧: ٦، ١٩: ١٥). وفي الجرائم الكبرى، فالشهود الذين يقدمون أدلة الإتهام لابد وأن يكونوا هم أول من ينفذ الحكم على المتهم "أَيْدِي الشُّهُودِ تَكُونُ عَلَيْهِ أَوَّلاً لِقَتْلِهِ، ثُمَّ أَيْدِي جَمِيعِ الشَّعْبِ أَخِيرًا، فَتَنْزِعُ الشَّرَّ مِنْ وَسَطِكَ (تث١٧: ٧) .أما إنَ حجب هؤلاء الشهود شهادتهم فيحملون هم أنفسهم الذنب (لا ٥: ١) ومن يشهدون بالزور على شخص برئ يحملون هم أنفسهم الذنب أيضًا (خر٢٠: ١٦، تث٥: ٢٠، خر٢٣: ١) وشهود الزور يعاقبون بنفس عقاب المتهمين حين تثبت إدانتهم (تث١٩: ١٦-٢١). ويُشير سفر الأمثال إلى تلك الشهادة القانونية (أم ١٢: ١٧، ١٤: ٥، ١٩: ٥، ٩، ٢٨ و٢١: ٢٨، ٢٤ : ٢٨، ٢٥: ١٨) كما تُدرج "شاهد الزور" ضمن سبعة أشياء يبغضها يهوه الرب في (٦ : ١٩).

٦. عند الإشارة إلى شهادة شخصية تظهر **עֵד** في عدة سياقات لاهوتية هامة. فعند تجديد العهد في شكيم بعد غزو البلاد. فأولئك الذين أقسموا على الولاء ليهوه الرب وافقوا على أن يكونوا شهودًا على أنفسهم (يش٢٤: ٢٢) (الصيغة - تُرجح اعتبارات نقدية أن تأكيدهم كان قسمًا قانونيًا انظر Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, 406). أما إن ثبتت خيانتهم، في المستقبل، فقسم الولاء في تلك الأيام هو (" لاَ. بَلِ الرَّبَّ نَعْبُدُ" ع ٢١) وكان يُعد بمثابة اتهام شخصي ضد أنفسهم .

وفي (إش٤٣ : ١٠، ٤٤: ٨) نجد يهوه الرب يُكلّف شعب إسرائيل أن يكونوا شهودًا له أمام الأمم. وآلهتهم، وشهودهم. وعليهم أن يظهروا لهم أن يهوه هو الرب الوحيد الذي لا إله غيره الذي يأمر فيكون. والذي يُظهر سلطانه غير المحدود على آلهة العالم الوثني التي هي من صُنع البشر. وفي سبيل تجديد العهد مع شعبه، وعد الرب أن يكون شعب إسرائيل شهوده أمام الأمم، وهذا هو الدور الذي سبق فعينه للملوك (إش٥٥: ٥ -٣). وكان على داود وخلفائه أن يشهدوا على عظمة الرب أمام الغزاة وحكام الأمم المجاورة. (انظر Eaton, "The King as God's Witness," 25-38, and *Kingship and the Psalms*, 182-85).

وقد ظهر الرب نفسه مثل "شاهد" في فقرات عديدة. وهو هنا ليس مجرد شاهد للحق فقط بل هو يُنصف المظلومين أيضًا ويدين فاعلي الشر. وذكّر لابان يعقوب أن كومة الحجارة التي نصباها هي بمثابة شاهد بينهم على أن الله هو الشاهد الحقيقي على ما اتفقا عليه وأنه سوف يدين يعقوب إن هو أساء معاملة بنات لابان (تك ٣١: ٥٠). وقد أشار لابان إلى يهوه بوضوح هنا (ع ٤٩). لذلك، يبدو أنه صنع لتوه مقارنة بين إله إبراهيم (= يهوه) وإله ناحور. وهذا يعني أنه كان يضع إله ناحور في الاعتبار. (انظر ع ٥٣، حيث يأتي الفعل "يدين" في النص الماسوري [قا؛ مع النص في الترجمة السبعينية]).

ودعى صموئيل في كلمته الوداعية لشعب إسرائيل يهوه أن يكون "شاهدًا" لحقيقة أنه كان عادلًا مع شعبه وأنه لم يُخطئ إليهم (١صم١٢: ٥). وأمّن الشعب على كلامه بالقول " شاهد ". وهذه كانت صيغة قانونية. (انظر Koopmans, 384). من خلالها وافق الشعب على كلام صموئيل، ومن ثم يتبرأ من أي ادعاء مستقبلي مخالف. وإن هم حنثوا بوعدهم سيكون الرب هو الذي يُبرئ صموئيل. وبذلك حمى صموئيل نفسه من أهواء أمة متقلبة.

وفي نبوات إرميا نجد أن يهوه هو "الشاهد—الديان" لشعب إسرائيل. وفي رسالته النبوية للمسبيين أعلن يهوه الرب أنه سيدين بشدة كل من آخاب وصدقيا إذ تنبأ كل منهما بالكذب باسم يهوه وصار الرب نفسه "شاهدًا عليهما" (إر٢٩: ٢٠ - ٢٣ انظر بصفة خاصة ع ٢٣). وفيما بعد ناشد الشعب يهوه الرب أن يكون "شاهدًا صادقًا وأمينًا" كما وعدوا الرب أنهم سوف يُطيعون وصاياه" (٤٢: ٥). وعندما عصى الشعب الرب حذرهم إرميا أن يهوه "الشاهد" على كسرهم للوعد سوف يأتي ليدينهم (ع ٢٢، انظر الأعداد من ١٣- ١٨).

ويُعلن ميخا في افتتاحية نبوته أن الرب يهوه شاهد على كل أمم الأرض (ميخا ١: ٢). وهذه المقدمة البلاغية كانت تهدف إلى جذب انتباه شعب إسرائيل. وخطاب الدينونة التالي جعل من الواضح أن يهوه كان قادمًا لدينونة الأرض. ولكن إسرائيل ويهوذا لن يصب الرب عليها جام غضبه.

ونجد في سفر ملاخي والإصحاح الثالث دور يهوه الرب المزدوج واضحًا إذ هو الشاهد - الديان وهو يأتي كشاهد على خطايا شعبه (ع ٥) والمنفذ للعهد (حرفيًا "ملاك العهد"). والذي سيُطهر الأمه بقضائه الناري (ع ٢-٤)

(انظر Verhoef, *Haggai and Malachi*, 288-89, 293).

٧. والامتداد עַד يمكن أن يُشير إلى أدلة مؤيدة تعمل مثل "شاهد" (انظر خر٢٢: ١٣[١٢]، حيث تُقدم بقايا جسد الشاه كبرهان أن الحيوان قتله وحش بري ولم يُسرق). ويستخدم أيوب مصطلح بهذا المعنى حين يُقدم مرثاته بشأن هزاله الجسدي والذي اعتبره "شاهد" يعمل كتذكرة دائمة برفض الرب وغضبه (أي١٦: ٨). (على الرغم من وجود شاهد لاجدال عليه ضده، إلا أنه كان واثقًا أن لديه شاهدًا سماويًا (١٦: ١٩) والذي سوف يعرض قضيته أمام الرب. وفي ما يتعلق بهوية هذا الشاهد انظر שָׂהֵד، شاهد [← #٨٤٤٦]). وأمراض أيوب المزمنة وألمه نجدهما في ١٠: ١٧ أيضًا. حيث اتهم الرب بأنه أحضر شهود جدد ضده.

ونقرأ في سفر تث٣١: ٧ كتاب التوراة (كما نجد في الأعداد ١٩ - ٢١) نشيد موسى (انظر تث ٣٢ : ١ - ٤٣) وكل منهما يقف شاهدًا ضد إسرائيل. وإن خان إسرائيل عهد الرب يمكن الإتيان بكتاب التوراة كدليل يُدعِّم اتهام يهوه لشعبه. واعتبارهم مذنبين مما يبرر الحكم الإلهي عليهم. وبالمثل توقع نشيد موسى ارتداد شعب الله ومن ثم قضاء الله. ويقف هذا النشيد بمثابة شاهد على جحود الشعب وشهادة شفهية تبرر تنفيذ يهوه للعنات العهد (انظر E. H. Merrill, *Deuteronomy*, 402-3).

٨. والصيغة الإسمية. עֵד قد تشير إلى رسالة تذكير ملموسة تُفيد بأن هناك معاهدة قد تمت بالفعل. وهناك عناصر تعمل مثل شهود/ رسائل تذكير باتفاقية تشمل قيام يعقوب ولابان ببناء كومة من الحجارة (تك٣١: ٤٨، ٥٢). وبالفعل بُني المذبح بواسطة قبائل شرقي الأردن لتُذكرهم بتعهداتهم أن يخلصوا ليهوه الرب (يش٢٢: ٢٧-٢٨، ٣٤). وفي أخر الأيام سوف يكون مَذْبَحٌ لِلرَّبِّ فِي وَسَطِ أَرْضِ مِصْرَ، وَعَمُودٌ لِلرَّبِّ عِنْدَ تُخْمِهَا يُدعى "العلامة" (אוֹת)، أو تذكرة للمصريين بقدرة يهوه الرب (أو وعده؟) ليساعدهم (إش١٩: ٢٠). (ويُنظر إلى المذبح والعمود [ع ١٩] على أنهما شاهدان أو علامتان (انظر G. B. Gray, *Isaiah*, 337-40, 342).

٩. ويلف الغموض هوية "الشاهد المذكورة في مز٨٩: ٣٧[٣٨]". والسياق السابق يؤكد أن الرب لم يرجع عن عهده لداود. إذ وعده بنسل ملكي دائم كالشمس والقمر في السماء. وقد تمت مناقشة الترجمة الدقيقة للعدد ٣٧. ومع ذلك فبعض الترجمات مثل NIV اعتبرت נֶאֱמָן كصفة (شاهد أمين/ دائم في السماء) ولكن ترتيب الكلمة يوحي بأن هناك "إسنادًا" (شاهد/ الشاهد في السماء هو أمين (قا: NASB). ويُطابق Ahlstrm وآخرين "الشاهد" في مز٨٩، ١٣٠ مع قوس قزح في تك ٩. ويبدو أن هذه المطابقة بعيدة الاحتمال. حيث لم يرتبط قوس قزح بالعهد الداودي (نسبة إلى داود النبي)على الإطلاق (Mosca, 28, n. 3; Tate, 426) ويُحاول Mosca أن يبرهن على أن العرش نفسه (ع ٣٦) هو الشاهد (ع ٣٢) فهو يميل إلى الآيات المناظرة من الشرق الأدنى القديم حيث يتم تأليه العرش الملكي واعتبار أن مركزه في السماء (٣٤). ولكن هذه المناظرة ضعيفة ولم يحدث في أي موضع أن لعب "العرش" دور "الشاهد" (انظر Tate, 425). بينما يقترح "مولين" أن الشاهد على العهد الداودي الملكي هو في مرمى البصر. واقترح أنه ربما كان أحد الآلهة القديمة عضو في مجمع الآلهة (قد يكون الشمس أو القمر) يقف كضامن قانوني للعهد (٢١٨). وقد اتفق Tate مع الخطوط العامة لرؤية Mullen. ولكنه يميل إلى أن هذا "الشاهد مجهول الهوية" وليس شخصية محددة. (٤٢٧). أما Veijola فيؤكد أن "يهوه" نفسه. شريكًا في العهد. وهو بذاته "الشاهد السمائي" على ذلك (٤١٦ - ١٧).

ويري البعض أن "الشاهد" هنا هي قراءة خاطئة (انظر Mullen, 211-13). ولكن هناك خيارًا واحدًا يربط וָעֶד بما سبق وهو تعبير (إلى أبد الآبدين) (وللإطلاع على أمثلة أخرى لهذه العبارة انظر BDB, 723) ومع ذلك، ففي هذه الحالة، فإن العلاقة بين الخطين غير واضحة. والبعض يعتبر עַד مرادفًا لـ כִּסֵּא، "عرش" وأنها مشتقه من أوغا. *'d* عرش، "عرش" أو "منصة"، (*CTA* 16 vi 22 || *ks'*; Gibson, *CTA* 101)، وتعديل בַּשַּׁחַק في السموات إلى כַּשַּׁחַק، (مثل السموات) (כ / ב سيُحدث ارتباكًا على نطاق واسع)، فمن الممكن أن يقرأها أحد هكذا "عرشه مثل السموات ثابت" ونجد ملمحًا للطبيعة الثابتة للسموات في المزمور (ع ٢٧) بينما يتحدث سفر أيوب ٣٧: ١٨ عن الرب الذي ينشر السموات (שְׁחָקִים) ويقارنها بالمرآة المسبوكة. ويستخدم مز٨٩: ٢٩ שָׁמַיִם، والذي سيتكرر كثيرًا موازيًا للكلمة שְׁחָקִים، انظر BDB, 1007).

١٠. واستُخدمت صيغة المؤنث עֵדָה للتعبير عن أداة ملموسة للتذكرة بأن هناك اتفاقًا قد تم. وهي تُشير تحديدًا إلى السَّبع نعاج التي أعطاها إبراهيم لأبيمالك لعقد معاهدة وقسم معه (انظر E. A. Speiser, *Genesis*, 160) والعمود الذي أقامه لابان (تك٣١: ٥٢). وتُشير الكلمة في يش٢٤: ٢٧ إلى العمود الذي أقامه يشوع ليكون شاهدًا على الشعب. وهذا يُشبه إلى حد كبير (السموات والأرض)، فهذا الحجر يلعب دور الشاهد على العهد.

١١. واسم. תְּעוּדָה تُشير إلى "شهادة نبوية" أو تعاليم. إش٨: ١٦، ٢٠ (لاحظ التطابق مع תּוֹרָה وهي أعمال رمزية ملزمة كما في سفر راعوث ٤: ٧.

١٢. ويأتي الفعل עוּד في المزامير. (لذلك حاول البعض أن يربط هذا الجذر بالكلمة עוּד، (والتي تأتي في صيغتي هِفْعِيل. وho. "جذور"، وقد يكون من المفيد

أن نتعامل معه كاشتقاق متميز (انظر BDB, 728, 730; *HALAT* 751-52 and *HALAT* [751] ويسجل) كلمات متشابهات في اللغة العربية، النقوش العربية الجنوبية واللغة الإثيوبية، السريانية والآرامية. وهذا الفعل يحمل محيطًا دلاليًا واضحًا مرتبطا بالمزمور١١٩: ٦١ حيث استُخدم في صيغة المبني للمعلوم لوصف كيف يسعى الأشرار أن يصطادوا كاتب المزمور بحبالهم. كما أن الفعل يعني أيضًا: يُساعد، يُدعم، يُسعف. كما استُخدم في مز١٤٦: ٩، ١٤٧: ٦. ليصف كيف أن الرب بصفته الملك يُساعد الضعفاء والمجروحين وذلك بالوقوف في وجه مضطهديهم. ويفتخر المرنم في مز٢٠ : ٨ [٩] أن الرب أعانه هو وشعبه.

شاهد: ← יָפֵחַ [*yāpēah*] (شاهد؟، #٣٦٤١)؛ ← עוּד ['*ûd* I] (يحيط ب، يلتف، admonish) يدعو للشهادة، #٦٣٨٦)؛ ← שָׂהֵד [*ma'ᵃmāṣ*] (شاهد، #٨٤٤٦).

البيبلوجرافيا

HALAT 744-46, 751-52, 1627; *NIDNTT* 3:1038-51; *TDNT* 4:483-85; *THAT* 2:209-21; *TWAT* 5:1107-30; G. W. Ahlstrm, *Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Knigs*, 1959, 130; K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971, 14; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; M. Delcor, "Les attachés litteraires, l'origine et la signification de l'expression biblique 'prendre à temoin le ciel et la terre,'" *VT* 16, 1966, 8-25; J. H. Eaton, "The King as God's Witness," *ASTI* 7, 1970, 25-40; F. C. Fensham, "*'d* in Exodus xxii 12," *VT* 12, 1962, 337-39; idem, *Kingship and the Psalms*, SBT, 1976; G. B. Gray, *Isaiah*, 1912, 337-40, 342; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972, 116, n. 6; W. T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOTSup, 1990; P. G. Mosca, "Once Again the Heavenly Witness of Ps 89:38," *JBL* 105, 1986, 27-37; E. T. Mullen, Jr., "The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38," *JBL*, 102, 1983, 207-18; M. Tate, *Psalms*, 1990, 424-27; J. A. Thompson, "Expansions of the עד Root," *JSS* 10, 1965, 222-40; G. M. Tucker, "Witnesses and 'Dates' in Israelite Contracts," *CBQ* 28, 1966, 42-45; T. Veijola, "The Witness in the Clouds," *JBL* 107, 1988, 413-17; idem, "Zu Ableitung und Bedeutung von *He'id* I im Hebrΰischen," *UF* 8, 1976, 343-51; P. A. Verhoef, *Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 288-89, 293; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1992.

روبرت بي. تشيشولم *Robert B. Chisholm*

6390	עָוָה

עָוָה ['*awâ* I]، قَلْ. يصنع شرًا، نِفْعَل. انزعج، اكتئب، وفي بيعِّل. ارتبك وفي هِفْعِيل. يُفسد، يظلم (#٦٣٩٠)؛ עָוֹן ['*awon*]، والصيغة الإسمية له هي الإثم والجور، عقاب الخطية، انتهاك أو مخالفة (← #٦٤١١).

ع. ق يأتي الفعل ١٧مرة بتصريفات مختلفة في العهد القديم، إذ يظهر في سفر أستير ١: ١٦ في صيغة قَل. وفي سفر دانيال ٩: ٥ بمعنى "يصنع الشر". بنفس المعنى الذي جاء بصيغة هِفْعِيل. في ٢صم ٧ : ١٤، ١٩: ١٩ [٢٠]، ٢٤: ١٧، ١مل ٨ : ٤٧، ٢أخ ٦ : ٣٧، مز ١٠٦: ٦، إر٩: ٥ [٤] (قا؛ هـ n BHS). واستخدمت مرارًا وتكرارًا مع الفعل "يُخطئ" إشارة إلى عمل خاطئ ضد الرب، ينحرف. وتأتي في صيغة هِفْعِيل. في أي ٣٣: ٢٧ وإر٣ : ٢١.

ويظهر الفعل ٤مرات بصيغة نِفْعَل. في ١صم٢٠: ٣٠ كما اسْتُخدمت الأداة لتصف بشكل ازدرائي والدة يوناثان كامرأة خاطئة. وجاء نفس الاستخدام في سفر الأمثال ١٢: ٨ ليصف إنسان ذي عقل ملتو. كما تُشير في إش٢١: ٣ إلى الكآبة التي يشعر بها الإنسان حين يتلقى أخبارًا سيئة. وجاءت في ترجمة NIV في مز ٣٨: ٦ [٧] كالآتي (انحنيت إلى أسفل) وربما أشارت إلى مشاعر كاتب المزامير المتألمة بسبب ذنبه.

وجاء الفعل مرتان بصيغة بيعِّل. ففي إش٢٤: ١ نجد أن الأرض هي الهدف (تحطيم وجهها) وفي مراثي إرميا ٣: ٩ نجد طرق كاتب المزمور قيل عنها "سَيَّجَ طُرُقِي بِحِجَارَةٍ مَنْحُوتَةٍ. قَلَبَ سُبُلِي".

ب. ت جاء الفعل ٧مرات في مخطوطات وادي قمران فنجد اعترافًا بالخطايا في 1QS 1:24 كما في مز ٣٨: ٧. وفي حالات أخرى هناك إشارات إلى شخص شرير يفتقر إلى البصيرة (1QH 1:22)، وروح شرير (٣: ٢١، ١١: ١٢، ١٣: ١٥) أو قلب شرير (٧: ٢٧)

يرد الفعل في المشنان، العبري واليهودي والآرامي بمعنى يخطيء.

وفى الترجمة السبعينية تترجم الكلمة *talaipgreg* يختبر الألم أو الكارثة.

ارتباك، هياج: ← בּוּךְ [*bwk*] (يكون هائجًا، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בלל [*bll* I] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦)؛ ← בלע [*bl'* 3] (يكون مرتبطًا، مرتبكًا، #١١٨٢)؛ ← הום [*hwm*] (يقع في الإرتباك، يكون صاخبًا، #٢١٠١)؛ ← כמר [*kmr* I] (هائجا، #٤٠٢٣)؛ ← עוה ['*wh* I] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [*p'm*] (يكون مضطربًا، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רעם [*r'm* 2] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)؛ ← תמה [*tmh*] (متخدرًا، مذهولاً، مصدومًا، محدقًا، #٩٤٤٩).

البيبلوجرافيا

THAT 6:43-244, 248; *NIDNTT* 3:859.

Harry F. van Rooy هارفي إف. روي

6395 עוּז

עוּז ['ûz]، قَلْ. يلتجئ، وفي صيغة نِفْعَلْ. يأمن (#٦٣٩٥)؛ מָעוֹז [*ma'ôz*]، اسم. مأوى، مكان آمن (#٥٠٥٧).

ش. أ. ق تجيء في اللغة العربية *'wd* يحتمي، وفي أوغا. *'wd* . بنفس المعنى.

ع. ق ١. يأتي جذر الكلمة עוּז مرتين في صيغة قَلْ. (مز٥٢:٧[٩]، إش٣٠:٢). وتأتي في ترجمة NIV (نما قويًا) وفي مز٥٢:٧[٩] (وهذا يتفق مع JB وتقرأ עָזַז) وتأتي بمعنى "يساعد" في إش٣٠: ٢ (وفي المترادفات المتوازية تأتي مع חָסוּת) وتُقرأ في ترجمة NEB، و NRSV تقرأها "يلتجئ أو يحتمي" ويُترجم المعنى التوكيدي بصورة أكثر دقة مع מָעוֹז. السابق الحديث عنها. فهؤلاء الذين يحتمون بثرواتهم بثرواتهم (NRSV وهي تتبع المعنى في اللغة السريانية). وأولئك الذين يلجأون إلى الأكاذيب الطائشة (NEB) سيحصدون الريح لأنهم رفضوا أن يكون الرب حصنًا لهم (مز٥٢:٧[٩]).

٢. وجاءت الصيغة الإسمية. מָעוֹז ٣٥مرة في العهد القديم. ففي ترجمة NIV تُرجمت "حصن" في ٨ مواضع (مز٣١: ٢، ٤ وأم ١٠: ٢٩ و ٢٥ : ٤ ونح ١: ٧، ٣: ١١) وترجمات أخرى شهيرة للكلمة هي: "قلعة"، "معقل". وقد يُشير المصطلح إلى ملاجئ طبيعية (على سبيل المثال قض٦: ٢٦، إش٢٣: ٤) أو اصطناعية (مثل إش١٧: ٩، حز٢٤: ٢٥). واستُخدمت أيضًا بطريقة رمزية فيما يتعلق بالحكام الذين يوفرون الحماية للآخرين من خلال ذكائهم السياسي أو براعتهم العسكرية (إش٣٠: ٢-٣). والكلمة في المقام الأول ترمز إلى "يهوه" الذي هو ملجأ لشعبه (٢صم٢٢: ٣٣، مز٢٧: ١، ٢٨: ٨). فالرب هو حصن الأمان لكل متضايق ومتعب (مز٣٧: ٣٩، نح١: ٧) وللفقراء والمحتاجين (إش٢٥: ٤). ومع ذلك، فالأبرار يجعلون الرب حصنهم من خلال الإيمان والطاعة في طريق الرب فقط (أم١٠: ٢٩) لذلك فالفرح في العبادة والخدمة أمام الرب هو حصن لكل من يؤمن به (نح٨: ١٠) (#٥٠٥٧).

اختفاء: ← חבא [*hb'*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*hbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*hāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*hpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*tmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يختبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

ملجأ، مهرب: ← חסה [*hsh*] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [*m[e]lûnâ*] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [*mānôs*] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāt*] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*'wz*] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plt*] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:65-66; *TDOT* 5:64-75; *TWOT* 1:307-8; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for 'Hide,' *VT* 30, 1980, 137-53; L. Delekat, "Zum hebrÜischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 28-33.

Andrew E. Hill أندرو إي. هيل

٦٣٩٦ (עֲוִיל [*'awîl* [1]]، صبي)، ← #٦٤٠٧

6401 עָוַל

עָוַל ['awal [1]]، بيعِّل. يتصرف بشكل خاطئ (#٦٤٠١)، اسم. עָוֶל ['awel]، عناد، خبث (#٦٤٠٤)؛ עַוָּל ['awwal]، ظالم، مجرم (#٦٤٠٥)؛ עַוְלָה ['awlâ]، ظلم، شر (#٦٤٠٦)، עֹלָה، (*'olâ* [2]، #٦٥٩٣ انظر עַוְלָה) وهي من تصريفات עַוְלָה، עַלְוָה ['alwâ [1]]، والنص البديل (#٦٥٩٤)، شرير في هو١٠:٩ مع بعض التغيير (انظر أدناه).

ش. أ. ق تأتي متشابهة في اللغة العربية *'al* ، ينحرف، وفي السريانية (يظلم، جعزية. rot).

ع. ق ١. معظم كلمات مجموعة هذا الجذر هي إما في صيغة الإسم עָוֶל أو النظير المؤنث עַוְלָה، والأخير له شكل ثان، עֹלָה وهذا نتيجة للتقلص الصوتي من עַוְ إلى עֹ، (Gesenius-Kautsch 24f). وجميعهم ٦٠ حالة تقريبًا.

لاشك أن عالم الممارسات القانونية والاجتماعية هو عالم الحوادث والمصادفات. وهي أفعال محددة قد حدثت بالفعل (تأتي أكثر من ١٢ بمعنى العمل עָשָׂה المباشر و פָּעַל) وهي أعمال تتناقض مع مفهوم البر والتصرفات المتعلقة تحديدًا. (تث٣٢:٤، يعارض צַדִּיק وְיָשָׁר، قا؛ أيضًا أي٦: ٢٩، مز٥٨: ٢ [٣]، ٩٢: ١٥ [١٦]، ١٠٧: ٤٢، ١٢٥: ٣، صف ٣: ٥، انظر، 1QS 3:20-21)؛ ولذلك، فهي تدل على معنى "العناد والانحراف عن الحق" و"الجور والظلم". وتأتي مع מִשְׁפָּט) بمعنى الانحراف عن الاستقامة القضائية (لا١٩: ١٥، إش٦١: ٨، صف ٣: ٥) وهذه الممارسات مثل الربا (حز١٨: ٨) تُدعى "ظلمًا" עָוֶל، وقد حُرمّت مثل هذه الممارسات بقوة. ومثلها أيضًا الأعمال والممارسات التجارية الظالمة والجائرة والتي تُدعى עָוֶל أيضًا (لا١٩:٣٥، تث٢٥:١٦، حز٢٨:١٨).

ومعنى مجموعة هذه الكلمات يصف أعمال مادية مثل "الخبث" و "الظلم" وقد تكرر استعمالها مرتبطة بكلمات أخرى بمعنى רַע "الخبث" [الشر، ← #٨٣١٧]—مز٣٧:١، רֶשַׁע [عمال الإثم، ← #٨٣٩٩]—هو١٠:١٣، גָּזֵל [سرقة، ← #١٦٠٨]—إش٦١:٨، דָּם [إراقة دماء، ← #١٩٤٧]—إش٥٩:٣، مي٣:١٠، حب٢:١٢، חָמָס [قسوة، ← #٢٨٠٣]—مز٥٨:٢[٣]، אָלָה [فساد وبغضة ← #٤٨٠] وְתָעַב [يصير بغيضًا، ← #٩٤٩٣]—أي١٥:١٦، אָוֶן [إثم، فساد ← #٢٢٤]—أي١١:١٤، עָוֹן [الظلم، ← #٦٤١١]—إش٥٩:٣، انظر هو١٠:٩ في سياق "الإثم" [חָטָא، ← #٢٦٢٧]، حيث كان هناك تغيير واضح في الحروف أثناء نقل النص حيث كُتبت עַלְוָה من النص الماسوري، עָנָה [اضطهاد، ← #٦٧٠٠]—٢صم٧:١٠، مز٨٩:٢٢[٢٣]، وְרְמִיָּה [خداع]—أي ١٣:٧، ٢٧:٤، قا؛ مز٤٣:١، صف٣:١٣ و שֶׁקֶר [أكاذيب]—إش٥٩:٣. وفي حين أنها تشمل أعمال مادية شريرة، إلا أن الظلم يمكن أن يحدث من خلال الكلام كما أشير إليه في [أي٦ : ٣٠، ١٣: ٧، ٢٧: ٤، إش٥٩: ٣، ملا ٢: ٦] وهذه الشرور تؤدي إلى الموت والهلاك لمن يمارسها (أي ٢٤: ٢٠، أم٢٢: ٨، حز٣ : ٢٠، ١٨: ٢٤، ٢٦، ٣٣ : ١٣، ١٨ [أما إِنْ رَدَّ الشِّرِّيرُ الرَّهْنَ وَعَوَّضَ عَنِ الْمُغْتَصَبِ، وَسَلَكَ فِي فَرَائِضِ الْحَيَاةِ غير آثم،" فَإِنَّهُ حَيَاةً يَحْيَا. لاَ يَمُوتُ (حز٣٣: ١٥). وحين نقوم بتجميع وتنسيق هذه المصطلحات التي تدل على أعمال الشر مع بعضها البعض سيبدو لنا أنها تُشير إلى أن هناك معان أخرى لكلمة "الشر" أو "الإثم" أكثر تجريدًا وشمولية تتضمن عددًا من الأنشطة غير المرغوب فيها.

ويمكن فهم معاني مجموعة الكلمات التي تُشير إلى "الشر" و"الظلم" من خلال الكلمات الأخري التي تتناقض معها، وعلى سبيل المثال، الرحمة أو عهد الحب (חֶסֶד، [← #٢٨٧٦]—مز١٠: ١٣)، الكمال (תָּמִים [← #٩٤٥٩]—حز٢٨: ١٥)، ومن يحفظ ناموس الرب (مز١١٩: ٣) أو يرجع إليه (أي٢٢:٢٣).

ومن الوجهة اللاهوتية، فأعمال الشر هذه ليست من عند الرب على الإطلاق (تث٣٢: ٤، أي٣٤: ١٠). كما أن الرب يعبّر بقدر المستطاع عن صدمته من رفض شعب إسرائيل له (إر٢: ٥) وهذا أمر متناقض مع طبيعة الله. وهذه الأفعال ستُمحى من حياة أتباعه (أي٣٤: ٣٢، مز٧: ٣ [٤] ومن يفعلها هم مكروهون ويجب تجنبهم (أم٢٩: ٢٧) لأنهم حمقى (مز٥٣: ١[٢] ولا يستحقون مساندة أي أحد لهم أو حمايتهم (٨٢: ٢).

ويظهر لنا وجه آخر لمجموعة هذه الكلمة في تث ٣٢: ٤ في سياق الحديث عن مصداقية الله (אֱמוּנָה ← #٥٧٥، قا؛ 1QS 3:19; 4:17-20, 23; 1QH 11:26] وهنا نجد أن الظلم أو الجور اعتُبر أنه "زيف" أو "كذب" في مثل هذا الأسلوب للعدالة المنحرفة.

ويتضح التناقض التام بين أعمال الشر وأعمال الله من مفهوم كلمة "الشر" الذي صار عملًا من أعمال الشخص الملحد أي من ينكر وجود الله كما في مز٥٣: ١[٢]. واستُبدلت الكلمة في مز١٤: ١ עָוֶל بالكلمة עֲלִילָה [← #٦٦١٣] لتصف التصرفات الوحشية عديمة الرحمة.

٢. ويتضح هذا التناقض من حدثين من الأحداث الخمسة עַוָּל فمثل هذا الإنسان الشرير لا يعرف الله (أي١٨: ٢١) أي الرب الصالح العادل الذي لا يعمل ظلمًا (צַדִּיק מִשְׁפָּט) فهو على العكس منه تمامًا. وقد شُبه هذا الشرير بالوحوش آكلة اللحوم ذات الأنياب الحادة (أي٢٩: ١٧). أما هؤلاء الذين يعانون من شرهؤلاء الأشرار، فيتمنون دمارهم التام (أي٢٧: ٧، ٣١: ٣) ومثل هذا الشخص الشرير لا يفعل الشر مرة واحدة بل يحيا فيه. كما يتضح من النموذج الذي جاء في الصيغة الإسمية العبرية (*IBHS* 5.4).

٣. والشكل اللفظي עָוַל والذي يأتي مرتين فقط يصور التناقض مابين عظمة الله وإثم البشر (إش٢٦: ١٠). وأعمال الشر هذه والتي تصف القسوة، (חָמֵץ ← #٢٨٠٧)، تأتي من جانب الأشرار (רָשָׁע، مز٧١:٤)، وصيغة بيعِّل. تأتي هنا بشكل وصفي (*IBHS* 24.4) وهي مشتقة من أقدم صيغ إسمية شائعة (Gevirtz, 57-66; *IBHS* 5.6) لاحظ قوة الكلمة بسبب الحرف الأول עַ هذا إلى جانب اقترانها بالفاعل في (مز٧١:٤). في إشارة إلى شخص يتميز بالشر الواضح , وهذا بالطبع ضد الله.

٤. أما صيغة المؤنث עַוְלָה فتُشير إلى مفهوم مجرد (*IBHS* 6.4.2b) كما ناقشناه سابقًا وهي تتشكل من نفس الجذر وتُشير إلى المفهوم الكلي للشر والفجور في تناقضه مع شخص الرب (٢أخ١٩: ٧، أي٣٦: ٢٣، مز٩٢: ١٥[٦]، صف ٣: ٥) ولهؤلاء المعتبرون شعب الله بحق (أي١١: ١٤، ملاِ ٢: ٦).

٥. وقد أُسيئ فهم עֹלָה، "ظلم"، إذ قُرأت "يُقدم قرابين" עֹלָה، وسياقات أربعة أحداث للإسم تحول دون الأخذ بالمعنى الأخير. فالرب يمقت الظلم المرتبط بالاختلاس والنهب (גָּזֵל [← #١٦٠٨]—إش٦١:٨)، وبالقسوة (חָמָס #٢٨٠٣]—مز٥٨:٢[٣]) والمؤمرات الماكرة

(עָמֹק [← #٦٦٧٨]—مز٦٤:٦[٧]). فكل هذه تتناقض مع مايقبله الرب مثل العدل (מִשְׁפָּט إش٦١:٨)، البر، والاستقامة (צֶדֶק، מֵישָׁרִים—مز٥٨:١[٢]).

ب. ت غالبًا ماتستخدم الكتابات الربانية صيغة qi. للفعل في سياق التعبير عن ممارسة أعمال الغش والضلال. مثل الغش في القياس والزيف (שֶׁקֶר) أو الغش في الأوزان (Tosefta Baba Qamma 7:7; Yalkut Num 765; Tanhuma Balak 12).

فساد: ← אלה [ʾlh] (يُفسد، #٤٨٠) ← מֻטֶּה [muṭṭeh] (جَوْر، فساد العدالة، #٤٧٥٤)، ← סור [sûr 1] (فاسد #٦٠٧٤) ← שחת [šḥt] (تفسَّد، تخرَّب، تلف، #٨٨٤٥).

ردئ، مفرغ، شرير: ← זמם [zmm] (خطة، قصد، يخطط شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עול [ʿwl 1] (يتصرف تصرفات خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← צדה [ṣdh 1] (يتصرف عمدًا، #٧٣٩٩)؛ ← רעע [rʿʿ 1] (يكون رديئًا، يؤذي، #٨٣١٧)؛ ← רשע [ršʿ] (يأتي بأفعال شريرة، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أن شخصًا ما مذنب، #٨٣٩٩).

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אשם [ʾšm] (يصبح مذنبًا، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقررأنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [dām] (دم، سفك دم، ذنب - دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [wāzār] (ظلم، مُحَملِ بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [ḥwb] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [ḥēṭʾ] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [nqh] (يكون حرًا، يعُفي مِنْ الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשע [ršʿ] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أنه مذنب،#٨٣٩٩).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh 1] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl 1] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʿ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

S. Gevirtz, "Formative ע in Biblical Hebrew," *Eretz-Israel* 16, 1982, 57*-66*.

David W. Baker ديفيد دبليو. بيكر

6402	עול

עול [ʿûl 2]، قَلْ. يُرضع، يرعى (#٦٤٠٢)، **עֲוִיל** [ʿᵃwîl 1]، اسم. "صبي" تأتي في (أي١٩:١٨، ٢١:١١ فقط #٦٣٩٦)، **עול** [ʿûl 3]، "طفل رضيع"؛ طفل (إش٤٩:١٥، ٦٥:٢٠، #٦٤٠٣)، **עוֹלֵל** [ʿôlel]، اسم. ولد، طفل (← #٦٤٠٧).

ش. أ. ق في أوغا. ʿl وتعني حيوان رضيع. وهكذا في السريانية. ʿîlah وفي العربية gwl وهي تعطى معنى الرضاعة. كما أن ʿwl تُشير إلى "الرعاية".

ع. ق ١. يتضمن الحقل الدلالي للفعل "يرعى": رعاية، تمريض، رضاعة (من الثدي). والأطفال وهم المعنيون بالأمر يندرجون יָנַק (← #٣٥٦٧).

٢. صُورت عناية الأم بصغيرها جيدًا بواسطة עול، وعلى سبيل المثال فالبقر يرعى عجوله (١صم ٦: ٧، ١٠) وقد أخذ داود بينما كان يرعى غنمه (أداة من עול) ونعاجه المرضعة، ليصير راعيًا لشعب إسرائيل (مز٧٨: ٧١). ويأتي معنى الرعاية والحماية في هذا المقطع في الصدارة.

٣. يُعد سفر أشعياء هو المدخل لفهم المعاني اللاهوتية لهذه المصطلحات .ففي واحدة من أقوي صور الحب الإلهي والتي نجدها في إش٤٠ : ١١ تلك التي تتحدث عن الله الذي يقود شعبه المسبي بلطفه ليعود بهم إلى أرضهم. وهو هنا صورة للراعي الذي يرعى خرافه ويقود القطيع الصغير (أداة من עול) وهي واحدة من صور الرعاية غير المحدودة والمتأنية . وصيغة الإسم עול تجئ في إش٤٩: ١٥ حيث يسأل النبي: هل تنسى الأم رضيعها، بالطبع لا. فحب الرب يفوق كل حب. ولكن بحسب إشعياء فقد تنسى الأم رضيعها ولكن الرب لا ينساه! وقوة الكلمتين (لكن الرب) تؤكد حنو الله وشفقته بشكل يثير الدهشة. ويتحدث إش٦٥ : ٢٠ عن أورشليم السمائية حيث لاَ يَكُونُ بَعْدُ هُنَاكَ طِفْلُ أَيَّامٍ (עול) أي يموت خلال أيام قليلة. وَلاَ شَيْخٌ لَمْ يُكْمِلْ أَيَّامَهُ.

ب. ت نقابل نفس المعنى في الأدب الرباني עוּלָא "طفل، طفل تحت الرعاية" (Baba Batra 9a)، وهكذا نقابل هنا معنى "الحماية" أيضًا.

ع. ج يظهر يسوع في يو١٠: ١٤ بكونه الراعي الصالح في مقابل الرب الراعي في العهد القديم (قا؛ إش٤٠: ١١).

يحتضن: ← יָנַק [yānaq] (يرضع، يرضع، طفل، حضانة، #٣٥٦٧)؛ ← עול 2 [ʿûl 2] (يرضع، يحتضن، #٦٤٠٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:1131-35; J. E. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, 1986, 241-44; A. Cameron and A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, 1993, 273-87.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

٦٤٠٣ (עול [ʿûl 3] طفل تحت الرعاية)، ← #٦٤٠٢، #٦٤٠٧

٦٤٠٤ (עָוֶל [ʿawel]، فساد)؛ ← #٦٤٠١

٦٤٠٥ (עַוָּל [ʿawwal]، شخص آثم)، ← #٦٤٠١

٦٤٠٦ (עַוְלָה [ʿawlâ]، زيغان، شر)، ← #٦٤٠١

6407	עוֹלֵל

עוֹלֵל [ʿôlel]، ولد، طفل (#٦٤٠٧)، **עֲוִיל** [ʿᵃwîl]، صبي، وُجدت فقط في أي١٩:١٨ و٢١:١١ (#٦٣٩٦)، **עול** [ʿûl 3]، طفل رضيع، طفل تحت الرعاية (إش٤٩:١٥، ٦٥:٢٠، #٦٤٠٣)؛ <עול [ʿûl]، يرعى (← #٦٤٠٢).

ع.ق ١. شُبهت شفقة الرب على خاصته بحب الأم لطفلها עול (إش٤٩:١٥). وقد تنسى الأم رضيعها עול، أما يهوه فلن ينسى أولاده . وهي علامة على صلاح الرب ومجازاته على الفضيلة تجدها طوال العهد القديم . ولكن في أورشليم الجديدة نجد أن امتداد الحياة وطولها ينافس تلك العتيقة (إش٦٥:٢٠). انظر أبعد #٦٤٠٢).

٢. في أي١٩:١٨ فإن قوة עֲוִיל هي "الأولاد". ويحتج أيوب على سخرية الصغار من الكبار (انظر ٢مل٢: ٢٣).

٣. تقترن עוֹלֵל مع יוֹנֵק، (← יָנַק، يرضع #٣٥٦٧) واقتران آخر للكلمة עוֹלֵל يأتي مع בַּחוּרִים (شبان، إر٦:١١، ٩:٢١[٢٠] وبָּנִים (أولاد، مز١٧:١٤). وفي مراجع أخرى نجد إشارة إلى شبان محطمين רָטַשׁ (٢مل٨:١٢، ١٣، ١٦[١:١٤]، إش١٣:١٦، نح٣:١٠)، נָפַץ (مز١٣٧:٩). وتطويب اليهود المسبيين في بابل لكل من يُمسك بأطفال بابل ويضرب بهم الصخرة (مز١٣٧: ٩) لم يكن متوقعًا وربما اعتُبر أمرًا مقززًا. والفرد الذي يتحدث هكذا يُشبه ذلك الرجل التقي في كل عصر، هذا الذي يكرس نفسه للرب. ولاهوتيًا، فإن هذا كلام إنسان عاش قبل مجئ المسيح الذي بدوره أدان الكراهية التي يشعر بها مثل هذا الإنسان. ولم يتحررمن التورط العاطفي الذي أدى إلى ذلك (J. Bright, *The Authority of the Old Testament*, 1967/1975, 238, 240-41).

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [tap1] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yôneq] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (حمل، ولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yatôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (إبن غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר 2 [naʿar 2] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עול [ʿûl 2] (ولد، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [tʾm] (وضعت توأمًا، #٩٢٩٨)؛ ← تبنِي: لاهوت

يحتضن: ← יָנַק [yānaq] (يرضع، يرضع، طفل، حضانة، #٣٥٦٧)؛ ← עול 2 [ʿûl 2] (يرضع، يحتضن، #٦٤٠٢).

فيكتور بي . هاملتن فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6409	עוֹלָם

עוֹלָם [ʿôlam]، والصيغة الإسمية لها تعني فترة طويلة، استقرار، لكل زمان (#٦٤٠٩) والاشتقاق غير مؤكد. وهذه الصيغة مشتقة من الجذر < עָלַם، " كامن". لذا فالمعنى الأساسي لهذه الصيغة سيكون "زمان غامض". أما إن كان الجذر هو עָלַם الشكل الأساسي من الصيغة الإسمية, كما نجدها في المرادف المشابه في اللغة الأرامية עָלַם وسيكون المعنى קָטַל ولم يثبت أن هذاالشكل بُني على أساس من اللغات السامية. وبالتالي، اقتُرح أن וָעַל نهاية الصيغة الإسمية هي نهاية ظرفية وليست جزءًا من الجذر. وبناء على هذه القاعدة، فالجذور المقترحة تتضمن וָעַל (قا؛ مع الأثيوبية waʿalu) أو עָלַל متشابهة مع أكد. ullû، "يصعد" (للمزيد انظر Jenni, 199-202).

ش. أ. ق وجاءت الصيغة الإسمية على نطاق واسع في كتابات الشرق الأدنى القديم، ففي أوغا. ʿlm فترة طويلة، الأبدية. وقد استُخدمت في كثير من التركيبات اللغوية كما في العبرية (على سبيل المثال לְעוֹלָם ,עוֹלָם ,עַד، للأبد، قا؛ على سبيل المثال KTU 1.2, IV, 10; 1.4, IV, 42; 4.360, 2) وفي اللغة الفينيقية ʿalam "أبدية" واستخدمت هذه الصيغة في تركيبات كثيرة وظهرت في لهجات أرامية كثيرة، ففي الآرامية القديمة BA، وفي السريانية Nab وفي فلسطين עָלְמָא، بمعنى الخلود، عصر، عالم وفي الإثيوبية ʿalam عالم، عصر، خلود.

ع. ق ١. المعنى الأساسي للصيغة الإسمية وقت بعيد جدًا (Jenni, 25). ولايبدو أن معناها هنا "أبدية" بالمعنى الفلسفي للكلمة (كأن تقول: لا زمان مطلق ولا خلود أبدي) على الرغم من أن هناك أعداد قليلة حيث معنى الصيغة الإسمية يُشبه جدًا فكرة الأبدية. ومعنى עוֹלָם استُخدم لوصف أحداث ماضية أو مستقبلية. وهذا الزمن البعيد واضح نسبيًا : فهو قد يكون في حياة الشخص نفسه (مز٧٧:٥[٦])، زمن ممتد (خر٢١:٦)، أو أبعد زمن يمكن تصوره (خر١٥:١٨).

٢. وفي معرض الحديث عن الماضي، فإن الصيغة الإسمية استُخدمت كثيرًا في عبارات مركبة لتنقيح الصيغ الإسمية الأخرى، وفي مثل هذه الحالات تعني الكلمة أساسًا: "قديم أو عتيق". حيث وصفت أبواب أورشليم أنها (לָם פִּתְחֵי עוֹ) "أبواب دهرية". (مز٢٤:٧، ٩) ويحذرنا

سفر الأمثال من نقل التُخم القديمة (أم٢٢:٢٨، ٢٣:١٠)، واعتُبرت الآكام الدهرية مصدرًا للبركة (בְּעֹתעוֹלָם גִּ) (تك٤٩:٢٦، تث٣٣:١٥، قا؛ عب٣:٦)، بينما اعتُبر "طريق القِدَم" أنه طريق الأشرار والوثنيين (أي٢٢:١٥، إر١٨:١٥) وَلكن قا؛ مع، Thompson, 43, and Hartley, 328 حيث الصيغة الإسمية في هذه الأعداد تعني: الظلام، الخفاء). ويتنبأ سفر إشعياء بالإصلاح الأخروي "للخرب القديمة" أو المدن المدمرة في إسرائيل (إش٥٨:١٢، ٦١:٤)، وفي مكان آخر يُحذر إرميا يهوذا أن الرب أهاج "الأمم القديمة" عليهم. وينوح المرنم في سفر المزامير لأن أعداءه جعلوه مثل "الموتى منذ الدهر" في ترجمة NIV "موت طويل الأمد" مز١٤٣:٣. ويمكن أن تأتي الصيغة الإسمية مع كلمات مختلفة للزمن. فسفر التثنية ٣٢: ٧ يحث الإسرائيليين المتمردين على تذكر "الأيام القديمة" (וֹלָם יְמוֹתע) مثل تاريخ الخلاص للأمم، قا؛ أيضًا ميخا ٧: ١٤ حيث أحداث "الأيام القديمة" تُشير تحديدًا إلى الخروج من مصر. ويُصرح الكاتب المتألم مز٧٧:٥[٦]، أنه تذكر "أيام القدم" (עוֹלָמִים، مستخدما وقد استخدم صيغة المتغير الجمع، ربما مع قوة شاملة جاءت ١٢مرة في العهد القديم) وأغانيه في الليل—وليس في الماض البعيد، بل في أسعد أوقات حياة المرنم.

واللقب المقدس אֵל עוֹלָם الإله السرمدي (تك٢١:٣٣، قا؛ أيضًا، إش٤٠:٢٨، #٤٤٦) يمكن فهمه على أنه إشارة إلى أزلية الله. و"الأزلي" هو لقب الرب "إيل" في النصوص أوغا. (Cross, 16-19)، وطُبقت نفس الصورة على إله إسرائيل (دا ٧: ٩) حيث وصف البر "بالقديم الأيام". (עַתִּיקיוֹמִין) وسفر التكوين يحتفظ لنا بلقب قديم للرب كان شائعًا في الأوساط الكنعانية السريانية. وتبناه الاسرائيليون كوصف مناسب للرب.

٣. والصيغة الأسمية استُخدمت مع حرف الجر *min*، "من الأزمنة القديمة، منذ العصور القديمة". وقد وصفت فئة من البشر أنهم "طغاة الأرض" (אֲשֶׁרמֵעוֹלָם גִּבֹּרִים) وذلك في تك٦:٤ وبنفس الطريقة، وصف الجشوريين والجرزيين والعمالقة أنهم أناس عاشوا في الأرض من أشور حتى مصر "منذ القدم " (١صم٢٧ : ٨). وغالبًا ما تُستخدم الصيغة الإسمية في الإشارة إلى الأزمنة في تاريخ إسرائيل: ويوضح يش٢٤:٢ للإسرائيليين أن أباءهم سكنوا في عبر النهر "منذ الدهر" وفي إر٢: ٢٠ يتحدث عن الخلاص من أرض مصر كما لو أنه "منذ القديم" بينما في ٢٨: ٨ يُشير إلى الأنبياء الذين تنبأوا "منذ القديم". ويتنبأ ميخا ٥: ٢[١] بمجئ الملك المسياني من بيت لحم، والذي مَخَارِجُهُ مُنْذُ الْقَدِيمِ، مُنْذُ أَيَّامِ الأَزَلِ هنا اسم. ربما تشير بصورة جيدة إلى الأيام القديمة لمملكة داود (حيث الإشارة إلى بيت لحم، مدينة داود قا؛ Smith, 43-44) ومن المحتمل أنها تُعبر عن الرجاء في "داود جديد" الذي سوف يحكم المملكة المتداعية ويُعيد المجد لإسرائيل (قا؛ حز٣٤: ٢٣-٢٤، ٣٧ : ٢٤-٢٥) ومن المغري أن نرى هنا إشارة إلى سبق الوجود الأزلي للمسيح، ليس كفكرة وجدت في الأدب الكتابي اليهودي أو كتابات ما بعد العهد القديم (cent. BC-1 cent. AD; see 1 En 48:2-6).

وتوصف "صفات الله" بأنها "أزلية" وفقًا لمزمور٢٥:٦. فرحمة الله ومحبته هي منذ الأزل أيضًا (מֵעוֹלָם)، ومن المحتمل أنها تلميح لأعمال الرحمة والشفقة لأجل شعبه. و"منذ الأزل" هي المقصودة في أم ٨ : ٢٣ حيث توصف حكمة الله أنها أول أعماله والتي مُسِحْتُ، مُنْذُ الْبَدْءِ... قبل تأسيس العالم. واستخدم الكاتب سلسلة من المصطلحات ليعبر عن الزمن أو الأزلية. وبيت القصيد هنا، أن الحكمة هي أقدم من كل المخلوقات (Whybray, 131-32). ويتحدث يوئيل٢: ٢ عن يوم الرب "لَمْ يَكُنْ نَظِيرُهُ مُنْذُ الأَزَلِ وَلاَ يَكُونُ أَيْضًا بَعْدَهُ إِلَى سِنِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ". وهذا التعبير يعني أساسًا: "للأبد". والصيغة الإسمية עוֹלָם في مز ٩٣: ٢ تكاد تقترب من فكرة الأبدية بمعان أكثر تجريدًا، حيث يوصف الرب هنا بأنه "منذ الأزل" والتي تعني أكثر من مجرد "ماض بعيد".

٤. تشير עוֹלָם مرارًا وتكرارًا إلى المستقبل، وقد تُشير إلى مدة محدودة مستقبلية وعلى سبيل المثال، ظروف سوف تستمر لفترة محدودة من الزمن. والصيغة الإسمية استُعملت أحيانًا لبناء جملة لتنقيح صيغة إسمية أخرى (أبدي، مستمر). ووفقًا لسفر الأمثال١٠: ٢٥، كَعُبُورِ الزَّوْبَعَةِ فَلاَ يَكُونُ الشِّرِّيرُ أَمَّا الصِّدِّيقُ فَأَسَاسٌ مُؤَبَّدٌ (וֹלָם יְסוֹדע)، أي طيلة حياته. وفي خر٢١: ٦ فإن اختار عبد أن يبقى مع سيده طيلة حياته , يُدعى هذا العبد "خادم مدى الحياة" (انظر أيضًا تث ١٥: ١٧ وقارن مع ١صم٢٧: ١٢) وتراكيب مشابهة وجدت في سفر إر٢٠: ١١ حيث يتنبأ النبي أن مضطهديه سيخزون (حرفيًا خزيًا أبديًا). وفي إر٢٠: ١٧ يتمنى النبي أن تكون رحم أمه حُبْلَى إِلَى الأَبَدِ (بمعنى أنه تمنى لو لم يولد). وفي كل هذه الحالات تعني اسم. بالأساس (كل حياته/ حياتها).

وينطبق الشئ نفسه على حالات عديدة. حيث استُخدمت الصيغة الإسمية لتعديل فعل ما، أحيانًا يكون بمفرده ولكن عادة ما يكون مع حرف الجر לְ- أو עַד. وفي خر١٩:٩ يُخبر الرب موسى أنه سوف يأتي إليه "في ظلام السحاب" ومن ثم يثق الشعب بموسى לְעוֹלָם، ومن ذلك الحين فصاعدًا أي طيلة حياته. وفي ١صم١: ٢٢ نذرت حنة أن يبقى طفلها في بيت الرب في شيلوه עַדעוֹלָם، طوال حياته. وبالمثل، حين سأل يوناثان داود أن يحلف له ألا يقطع معروفه عن بيت أهله إلى الأبد (עַדעוֹלָם، ٢٠: ٢٣). وفي مز٤٥:٢[٣]، بارك الرب الملك "إلى الأبد" بينما في

עוֹלָם [*ʿôlam*]، والصيغة الإسمية لها تعني فترة طويلة، استقرار، لكل زمان (#٦٤٠٩)

: ٧ [٨] يَجْلِسُ قُدَّامَ اللهِ إِلَى الدَّهْرِ. ووفقًا لمزمور ٢١: ٤[٥] أعطي الرب للملك " أيام طويلة" إِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ. وهي عبارة تذكرنا بهتاف تبجيل الملك "لِيَحْيَ سَيِّدِي الْمَلِكُ دَاوُدُ إِلَى الأَبَدِ" (١مل١: ٣١، نح٢ : ٣). وفي كل من هذه الحالات فالبركة المتوقعة لم تكن "الحياة الأبدية" بل "الحياة الطويلة".

وأخبر الرب أحد الملوك في سفر المزامير، أنه " كاهن إلى الأبد على رتبة ملكي صادق" (مز ١١٠: ٤)—من المحتمل أن ذلك يُشير إلى اختيار مقدارًا معينًا من القوة الكهنوتية, مثلما كان ملكي صادق كاهنًا وملكًا على ساليم (قا؛ Kraus, 351) وفي مكان آخر أوضح بعض كاتبي سفر المزامير أنهم سوف يقومون بأعمال متنوعة עוֹלָם עַד أو לְעוֹלָם (إلى الأبد): أَحْمَدُكَ إِلَى الدَّهْرِ (مز٥٢: ٩[١١])، إِلَى الأَبَدِ أَحْمَدُكَ (٣٠: ١٢[١٣]، ٧٩: ١٣)، أَحْمَدُكَ يَا رَبُّ إِلهِي مِنْ كُلِّ قَلْبِي، وَأُمَجِّدُ اسْمَكَ إِلَى الدَّهْرِ (٨٦: ١٢، ١٤٥: ٢) وَأُبَارِكُ اسْمَكَ إِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ (١٤٥: ١) أُرَنِّمُ لاسْمِكَ إِلَى الأَبَدِ (٦١: ٧ [٨]، ٨٩: ١[٢]) أُخْبِرُ إِلَى الدَّهْرِ بعدلك (٧٥: ٩[١٠]) أَقَمْتَنِي قُدَّامَكَ إِلَى الأَبَدِ (٤١: ١٢[١٣]، ٦١: ٤ [٦]، ٧ [٨]). واستُخدمت الصيغة الإسمية أيضًا بأسلوب سلبي: فالإنسان البار لاَ يَتَزَعْزَعُ إِلَى الدَّهْرِ. (١٥: ٥، أم١٠: ٣٠ قا؛ مع مز٣٠: ٦ [٧]، ٥٥: ٢٢ [٢٣] ويصلي المرنم ألا يدعه الرب يخزى (مز٣١: ١[٢]) والمعنى الواضح هنا أن المقصود هو "بقية أيام حياة المتكلم".

٥. وفي حالات أخرى كثيرة، استُخدمت الصيغة الإسمية لتُعبر عن فترات زمنية طويلة لاتنتهي أو "أبدية" واستخدمت الصيغة الإسمية بهذا الأسلوب لتصف أطوار الخلق: في مز٧٨: ٦٩، ١٠٤: ٥، جا١: ٤ حيث قيل أن الأرض تأسست "إلى الأبد" وسوف توجد على المدى المستقبلي البعيد. وبنفس الطريقة، فالسماء والمقيمون فيها ثابتة إلى الأبد (١٤٨: ٦). وتبقى صهيون، جبل الرب ثابتة إلى الأبد أيضًا. كما وصفت مخلوقات أقل ديمومة بهذه الطريقة أيضًا. فقد أقام يشوع بعض الحجارة عند مكان عبور الأردن ليظل تَذْكَارًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى الدَّهْرِ. وهكذا أيضًا أمر إشعياء أن يكتب على لوح وحيًا قضائيًا ويرسمه على سفر ليكون بمثابة شاهد على الخطاة إلى الدهور (וֹלָם לְעַדעַד־ע إش٣٠:٨) وقد تطمح أمة مثل بابل في أن تبقى إلى الأبد (إش ٤٧: ٧، عو١٠، مز٨١: ١٥[١٦]. وهذه الطموحات ماهي إلا مظاهر للكبرياء وتجلب غضب الرب على مثل هذه الأمم . كما يطمح الناس أيضًا أن يحيوا إلى الأبد مثلما فعل أدم وحواء في تك٣: ٢٢. وعلاوة على ذلك قال الرب: "لاَ يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ" (٦: ٣) بل بالأحرى هناك تحد صارم لأزمنة العنف الإنساني على الأرض. إذ يتنبأ دا ١٢: ٢ أنه بعد الصراع النهائي بين القديسين وقوات الشر فإن "كَثِيرُونَ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ الأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ, هؤُلاَءِ إِلَى الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، وَهؤُلاَءِ إِلَى الْعَارِ لِلازْدِرَاءِ الأَبَدِيِّ".

وأشياء أخرى يمكن أن تكون أبدية، ففي ١مل ٨: ١٣ نجد أن الهيكل قد بُني ليسكن الرب فيه إلى الأبد، (وحقيقة أن الهيكل قد دُمر في النهاية لا تُبطل حقيقة الهدف الأساسي من بنائه). وفي ٢صم٣: ٢٨ يُعلن داود براءته هو ومملكته إلى الأبد من موت أبنير، فلا ذنب عليه أو على أحفاده. أما جيحزى تلميذ إيليا فقد وقع تحت اللعنة الأبدية هو وأحفاده ونعمان الأبرص كنتيجة حتمية لطمع جيحزي (٢مل٥: ٢٧). والعداوة بين بني إسرائيل وبعض الأمم المجاورة لها كانت لتدوم إلى الأبد (تث ٢٣: ٣[٤]، ٦ [٧]، عزرا٩: ١٢، حز٢٥: ١٥، ٣٥: ٥ قا؛ مز٧٨: ٦٦ "خزي أبدي") وقد يوصف غضب الله بأنه أبدي، وأحيانًا يُطرح السؤال (هَلْ يَحْقِدُ إِلَى الدَّهْرِ، أَوْ يَحْفَظُ غَضَبَهُ إِلَى الأَبَدِ، (مع يهوذا؟) (إر٣: ٥، ١٧: ٤، قا؛ مز٨٥: ٥ [٦]) في ضوء حكم السبي. وفي إر١٤: ٤ أعلن الرب أن غضبه على يهوذا أبدي، وفي ملا ١: ٤ أعلن غضبه الأبدي على أدوم.

٦. كما استُخدمت الصيغة الإسمية مرارًا وتكرارًا لتعبر عن فكرة العهد بين الله وشعبه. فوعود الرب غير المشروطة لشعبه غالبًا ماتوصف أنها أبدية (← בְּרִית، عهد، #١٣٨٢). في تك٩:١٢، ١٦ عمل الرب "عهداً أبدياً" (בְּרִיתעוֹלָם) بأنه لن يُهلك الأرض بالماء مرة ثانية. ووصف العهد بين الرب وإبراهيم بأنه "عهد أبدي" (تك١٧: ٧، ١٣، ١٩، قا؛ قض٢: ١، ٢صم ٧: ٢٤، ١أخ١٦: ١٥، مز١٠٥: ١٠، وبصفة خاصة وعد الرب لإبراهيم بامتلاك الأرض هو ونسله من بعده. (تك١٣: ١٥، ١٧: ١٨، ٤٨: ٤، خر٣٢: ١٣، ١أخ١٦: ١٧. وتلقي فينحاس عهدًا بكهنوت أبدي له ولنسله من بعد لغيرته المقدسة من أجل الرب (سفر العدد ٢٥: ١٣). وكثيرًا ما وصف عهد الرب مع داود بأنه "عهد أبدي" (٢صم٧: ١٣، ١٦، ٢٥، ٢٩، ٢٢: ٥١، ٢٣: ٥، ١مل٢: ٣٣، ٤٥، ٩: ٥، ٢أخ١٣: ٥، مز١٨: ٥٠[٥١]، ٨٩: ٤[٥]، ٢٨ [٢٩]، ٣٦[٣٧]، ٣٧[٣٨]، قا؛ (Hillers, 106-19) وعرش داودالذي سيرثه نسله من بعده سوف يؤسس إلى الأبد لأن رغبة داود كانت أن يبني هيكلًا للرب ٢صم٧ وبغض النظر عن فشله الأخير بينما رأى بعض الأنبياء أن هناك صعوبة في تحقيق الوعد وذلك بسبب السبي البابلي وخراب أورشليم إلا أن هذا العهد أصبح هو أساس الإيمان بالمسيا الملك أو نسل داود الذي سيحكم البشر إلى الأبد إش٥٥: ٣، حز٣٧: ٢٤-٢٥ وهناك تناقض بين حالتي فينحاس وداود بالمقارنة بحالة عالي الكاهن (١صم٢: ٣٠) والملك شاول (١٣: ١٣) حيث كان الرب سيُثبت مملكة الأخير ويرثها نسله إن هو سمع للرب ولكنهم فقدوا هذه

الامتيازات من جراء عدم طاعة الرب واستخدام עוֹלָם في هذه الحالات لا يعني أن العهود يمكن أن تُبطل بل على العكس من ذلك فالعهد أقيم دون توقع نهاية معينة ويرى أن العهد الذي تحقق في المسيح ظل ثابتًا في الوقت الذي بقيت فيه عهود أخرى مهجورة لذا فإن كان العهد الذي قطع مع فينحاس لم يتم تفعيله بعد خراب أورشليم إلا أن العهد مع داود ظل ساري المفعول حتى تحقق في المسيح. ولمزيد من (W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption* (1995)).

وقد وصفت متطلبات العهود المشروطة بأنها "أبدية" أيضًا . كما أن الختان وعلامة العهد الذي قطعه الرب مع إبراهيم فقد أطلق علي كل منهما "عهد أبدي" وعلى شعب إسرائيل المحافظة عليه (تك ١٧: ١٣). وحفظ السبت دُعي "عهدًا أبديًا" (בְּרִיתעוֹלָם) بين الرب وشعب إسرائيل". وهكذا دُعي إعداد خبز الوجوه أيضًا (لا٢٤: ٨) والكثير مما قيل في الأسفار الخمسة لموسى النبي دُعيت "أوامر أبدية" (חֻקַּתעוֹלָם): لابد وأن تُنفذ بانتظام، مثل تذكار عيد الفصح والأعياد الأخرى . (خر١٢: ١٤، ١٧، ٢٤، ولا ٢٣: ١٤، ٢١، ٤١). وإضاءة السرج في الهيكل (خر٢٧: ٢١، ٢٨: ٤٣)، وضرب الأبواق للاجتماع (عدد١٠: ٨) والترتيبات الأخرى لإعداد الذبائح وتقديمها (خر ٢٩: ٩، ٢٨، ٣٠: ٢١ ولا٣: ١٧، ٦: ١٨ [١١] و٧: ٣٤، ٣٦، و١٠: ٩، ١٥ و١٦: ٢٩، ٣١ و٣٤ وسفر العدد ١٥: ١٥، ١٨: ٨، ١١، ١٩، ٢٣ وحز٤٦: ١٤). وعلى الجانب الآخر، فنتائج العهود الأبدية يمكن أن تكون هي أيضًا أبدية. ومن يحفظ ناموس العهود سيتمتع ببركة أبدية (تث٥: ٢٩[٢٦]) وإلا ستلحق به اللعنات والتي ستكون بمثابة أعجوبة في بني إسرائيل ونسلهم إلى الأبد (تث٢٨: ٤٦).

٧. وكما أن صفات الله أزلية، فهي أبدية أيضًا. ووفقًا لسفر إشعياء (٦٠: ١٩، ٢٠) فالرب نور أبدي لشعبه مقارنة بالظلام الذي يلف الأمم. وكلمة الرب أبدية أيضًا، ووقد يكون المقصود بكلمة الله في (إش٤٠: ٨) إعلانته النبوية. والتي لايُمكن أن تُنقض بمرور الزمن. وتُشير كلمة الرب في (مز ١١٩: ٨٩) إلى الناموس الذي لا يتغير (انظر١١١: ٨، ١١٩، ١٥٢). ووفاء الله لعهده (חֶסֶד)، أبدي، ورحمته دائمة لشعبة (١أخ ١٦: ٣٤ و٢أخ٢٠: ٢١ وعز٣: ١١، مز٨٩: ٢[٣]، مز١٠٠: ٥، ١٠٦: ١، ١٠٧: ١، ١١٨: ١، ٢، ٣، ٤، ٢٩، ١٣٦: ١-٣، إلخ،٣٣: ١١، قا؛ ١١٧: ٢). ويتحدث تث ٣٣: ٢٧ عن زراع الله الأبدية التي تحمي شعبه. وآيات أخرى تعلن أن الله يملك إلى الأبد (خر١٥: ١٨، مز٩: ٧ [٨]، ١٠: ١٦، ٢٩: ١٠، ٦٦: ٧، ١٤٥: ١٣، ١٤٦: ١٠، إر١٠: ١٠، مراثي٥: ١٩) وآيات قليلة تتحدث عن أن الله باق إلى الأبد: يقول مز١٣٥: ١٣ إن اسم الرب يثبت إلى الأبد "كناية عن الله ذاته" وفي تث٤٠:٣٢ يُقسم الرب أنه سيرد النقمة على أعدائه لأنه حي إلى الأبد. بينما يقول مز١٠٢: ١٢[١٣] أن ذكر الرب إلى الأبد على عكس كاتب المزمور نفسه.

٨. توجد إشارات كثيرة تُستخدم فها الصيغة الإسمية עוֹלָם للدلالة على الزمن ككل ,الذي يمتد للخلف وللأمام أيضًا. فالتعبير מֵעוֹלָם עַדעוֹלָם، مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ استُخدم في مز٤١: ١٣[١٤] (مُبَارَكٌ الرَّبُّ، مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ) ووصف لحافظي عهد الرب (חֶסֶד) في مز١٠٣: ١٧. وفي هذه الحالات لا يقصد الأبدية التي بلا نهاية، بل منذ القديم إلى المستقبل المنظور. واستُعمل نفس التعبير في مز٩٠: ٢ لوصف الرب نفسه، وعلى الأرجح، فهو يأتي هنا بمعنى زمن بلا حدود، يمتد للأمام وللخلف أي منذ الأزل وإلى الأبد.

وأكثر إشارة مثيرة للجدل نجدها في جا٣: ١١، إذ تقول أن الله وضع الأبدية (הָעֹלָם) في قلوب البشر الَّتِي بِلاَهَا لاَ يُدْرِكُ الإِنْسَانُ الْعَمَلَ الَّذِي يَعْمَلُهُ اللهُ مِنَ الْبِدَايَةِ إِلَى النِّهَايَةِ. وهذا العدد هو المكان الوحيد في العهد القديم الذي استُخدمت فيه الصيغة الإسمية. עוֹלָם إما في محل فاعل أو مفعول، وهذا الاستعمال شائع حتى في الكتابات العبرية لفترة مابين العهدين ولايجب النظر إليها على أنها تمثل عقبة كبيرة. أما المعضلة فتكمن بصورة أكبر في الصيغة الإسمية في هذه العبارة. وقد قدمت اقتراحات كثيرة، تتضمن تنقيحًا للنص (قا؛ Murphy, 34, for several possibilities). للإطلاع على احتمالات أخرى. ويمكن فهم "الأبدية" هنا بصورة جيدة على أنها تمثل "إسهابًا لفكرة الأبدية" (قا؛ إش٦٣: ٤) لأن يَوْمَ النَّقْمَةِ فِي قَلْبِي" أي فكرة زمن الانتقام" وبهذا يمكن فهم العبارة بمعنى أن الرب أعطى البشرية إحساسًا داخليًا بالأبدية، وعلى الأرجح أن النص في جا ٣ يُشير إلى المعرفة بأن كل الأحداث ستحدث في الوقت المناسب (أوقات، حياة، موت ..إلخ قا؛ ٣: ١-٩). والعلاقة مابين هذا التعبير وهذه العبارة "الْعَمَلَ الَّذِي يَعْمَلُهُ اللهُ مِنَ الْبِدَايَةِ إِلَى النِّهَايَةِ" (ع١١) مبهمة. وحرف الجر المتضمن في هذه العبارة מִבְּלִי אֲשֶׁר (تُرجم "حتى" في NIV) واستُخدمت هنا فقط أيضًا. وأحيانًا نجد تحولا فريدًا في العبارة من وجهة نظر سفر الجامعة حيث يتم ترجمة النص كلمة بكلمة "بدونها لايقدرون أن يُدركوا مافعله الرب" وهو ما لا يجب أن نسقطه من حساباتنا.

ب. ت جاءت الصيغة الإسمية مرارًا وتكرارًا في الكتابات العبرية لفترة ما بعد العهد القديم. فقد استُخدمت بتوسع في لفائف البحر الميت مشابهة لكثير من المعاني التي جاءت في العهد القديم. وهي تُشير إما إلى الماضي البعيد، أو المستقبل الأبدي. كما استخدمت هنا على نطاق واسع في صيغة الجمع بوضوح وتأكيد قوي أكثر مما جاء في العهد القديم. وعادة ما تُترجم في السبعينية إلى αἰών والتي تعني "دهر". وفي المشناة العبرية تأخذ هذه الصيغة المعاني الإضافية لـ "دهر" و"عالم" خاصة مع التعبير וְלָםהַזֶּה ע، أي الدهر (أو العالم الحاضر). وעוֹלָםהַבָּא، أي الدهر(أو العالم الآتي) والعصر المسياني.

وقت: ← אֹבֵד [ʼōbēd] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [ʼōpen] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl [1]] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זמן [zmn] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [ʻôlām] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [ʻēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [paʻam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [petti] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:228-43; *TWAT* 5:1144-59; J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Hartley, *Job*, NICOT, 1988; D. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1969; E. Jenni, "Das Wort *ʻôlam* im Alten Testament," *ZAW* 64, 1952, 197-248, and 65, 1953, 1-35; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," *HTR* 54, 1961, 225-71; R. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC, 1992; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, ch. 8; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1965, 221; M. Sekine, "Erwυgungen zur hebrυischen Zeitauffassung," in *Congress Volume: Bonn, 1962*, *SVT* 9, 1963, 66-80; R. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; N. Snaith, "Time in the Old Testament," in F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment*, 1963, 175-86; J. A. Thompson, *Jeremiah*, NICOT, 1980; J. Walton, *Covenant: God's Purpose, God's Plan*, 1994; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994; idem, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; J. Wilch, *Time and Event: An Exegetical Study of ʻeth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, 1969, 1-19; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1973.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٦٤٠٩أ (אֵל עוֹלָם [ʼel ʻôlam]، الرب الأبدي)، ← #٤٤٦أ

6411	עָוֹן

עָוֹן [ʻawon] الصيغة الإسمية، إثم، عقاب الخطية، ذنب (#٦٤١١)، < עָוָה [ʻawâ [1]]، يرتكب خطأ، يُفسد (← #٦٣٩٠).

ع. ق بخلاف الاستعمال الواضح لـ חָטָא فإن المصطلح עָוֹן، إثم هو مصطلح يُستخنم في الأغراض الدينية والأخلاقية في المقام الأول. وهذا مايواجهنا في مستهل الأسفار الخمسة (تك٤: ٦، ١٥: ١٦، ١٩: ١٥ وخر٢٠: ٥، ٣٤: ٩ وسفر العدد١٤: ٣٤). إذ جاءت هذه الكلمة ٢٣١مرة في العهد القديم (R. Knierim, *THAT* 2:243-46) وجاءت أحيانًا في صيغة الجمع ككلمة موجزة تُعبر عن كل الخطايا الموجهة ضد الله. وتأتي الكلمة في لا ١٦: ٢١-٢٢ "كمصطلح رئيسي" كما قال Milgrom في الاعتراف بالخطايا. ويتكررهذا المصطلح هنا فقط بالإجمال (ع ٢٢) ليشمل المصطلحين الآخرين (خطية [חָטָא] ذنب [פֶּשַׁע])، (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 25, 1043). هذه الكلمات العبرية الثلاث هي المصطلحات الأكثر شيوعًا للخطية، وغالبًا ما تجئ معًا في نفس السياق كعبارة واحدة (تأتي ١٣مرة في العهد القديم) مع עָוֹן والتي تأتي غالبًا قبل الكلمتين الأخريين (٧مرات) ولن تصيبنا الدهشة حين نرى أن سفر الخروج ٣٤: ٧ استعمل الكلمات "الإِثْمِ وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيَّةِ" لإظهار الرب لرحمته ليغفر الخطايا. بينما هذه العبارة قصدت أن تُعبر عن الخطايا الموجهة ضد الله كوحدة واحدة. وهي توجه انتباهنا لكمال الغفران الإلهي لهؤلاء الذين يتوبون.

لمزيد من النقاش عن الخطية: ← חטא [ḥṭʼ] (خطية، يقدم ذبيحة، خطية، يطهر، #٢٦٢٧).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʼāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʼ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʻwh [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʻwl [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʻ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

أليكس لوك *Alex Luc*

6413	עִוְעִים

עִוְעִים [ʻiwʻîm]، اسم.، تشويه، ترنح، دوار (#٦٤١٣).

ع. ق تأتي هذه اسم. العبرية في (إش١٩: ١٤) فقط "مَزَجَ الرَّبُّ فِي وَسَطِهَا رُوحَ غَيٍّ، فَأَضَلُّوا مِصْرَ فِي كُلِّ عَمَلِهَا، كَتَرَنُّحِ السَّكْرَانِ فِي قَيْئِهِ". ويُفترض بصفة عامة،

أن هذه الصيغة مشتقة من الجذر العبري עוה (← #٦٤٣٠)، انحناء، التواء، ترنح، تمايل (قا؛ إش٢١: ٣) وفي هذا السياق يستخدم إشعياء עִוְעִים ليصور الترنح غير المستقر المرتبط بالثمالة. وهي لغة رمزية تُعبر عن قضاء الله.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [gʿš] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zwʿ] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll ²] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלָה [halḥālâ] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [yrʿ] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛← מוט [mwṭ ¹] (اهتز، لف، ترنح، إهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʿd] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʿ] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʿr ²] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (ارتعد، اقشعر، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq ¹] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [plṣ] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ ¹ [qwṣ ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [rʿd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʿl ¹] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛← רעשׁ [rʿš ¹] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [reṯēṯ] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʿr ¹] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

تناول، سكر:← סָבָא¹ [sābāʾ¹]،← שֵׁכָר [ʾabîṭûb]، (يشرب بصورة مفرطة (#٦٠١٠) ← שָׁכַר [ʾabîṭûb] (يكون أو يصبح ثمل #٨٩١٠)، ← שָׁתָה [ʾabîṭûb] (يشرب، #٩٢٧٢).

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

6414 עוּף

עוּף [ʿûp¹]؛ قَل. يطير، وفي صيغة بُولِيل. يحوم حول، وفي صيغة هِتْبُولِيل. يطير بعيدًا (#٦٤١٤)؛ עוֹף [ʿôp]؛ واسم. طير (← #٦٤١٦)؛ עַפְעַפַּיִם [ʿapʿappayim] جفون (← #٦٧٥٧).

ش. أ. ق المصطلح المشابه ʿpʿp يرد في أوغا. بنفس المعنى.

ع. ق ١. يُشير الفعل إلى حركة ما، تتكرر بسرعة شديدة وتُشير بشكل مختلف إلى جيش "ينقض" على أعدائه (إش١١: ١٤)، سهام (مز٩١: ٥)، طيور (تك١: ٢٠، تث٤: ١٧، حب١: ٨) أيام حياة شخص ما (مز٩٠: ١٠)، أحلام (أي ٢٠: ٨)، سحاب (إش٦٠: ٨)، درج طائر يحمل اللعنة والملعون كما جاء في (زك ٥: ١، ٢ لعنة) ثروات (أم٢٣: ٥) السيرافيم (إش ٦: ٢) ثعابين (إش١٤: ٢٩، انظر Wiseman)؛ شرر النار (أي٥: ٧)، سيف (حز٣٢: ١٠، NIV يلوح مهددًا). وسفن شحن ثروات صهيون (إش٦٠: ٨).

٢. كم كان مشهد الطيور في السماء يُدهش العبرانيين القدامى. وبعيدًا عن النظر إلى الطيور المحلقة لاستكشاف علامات أو نذر أو للتكهن بأمر ما. وهم نظروا إلى هذه المخلوقات باعتبارها إحدى مخلوقات الله. ومع ذلك، كان منظر الطيور كبيرة الحجم مثل נֶשֶׁר، يُصيبهم بالدهشة ثَلاَثَةٌ عَجِيبَةٌ فَوْقِي، وَأَرْبَعَةٌ لاَ أَعْرِفُهَا: ١٩ طَرِيقَ نَسْرٍ (נֶשֶׁר) فِي السَّمَاوَاتِ، وَطَرِيقَ حَيَّةٍ عَلَى صَخْرٍ، وَطَرِيقَ سَفِينَةٍ فِي قَلْبِ الْبَحْرِ، وَطَرِيقَ رَجُل بِفَتَاةٍ (أم٣٠: ١٨-١٩). ومن العجب أن "طريق الطير" اتُخذ رمز لعلاقة الله بالعالم. فمن جانب، نحن نتعجب من دخول الله إلى عالم المخلوقات. ومن ناحية أخرى فالرب في عنايته بالبشر هو إله المحبة.

٣. ويرمز "التحليق في السماء" إلى أمورر تتعلق بالملوك الأرضيين وقد استُخدم هنا أسلوب اشتقاقي لتوضيح ذلك. وبعكس الله، فهم في معظم الأحيان ينتفخون بالقوة والكبرياء. وينقضّون مثل الطيور على الأمم للنهب والتدمير وكأنهم طيورًا جارحة. ومع ذلك، فملوك الأرض في يد الرب، ومن خلالهم يُحقق مشيئته، وهم يقعون تحت قضائه.

وكثير من هذه الأحداث رمزية أو مجازية، فهي ترمز إلى الشجاعة أو التوبيخ والقضاء. وعلى سبيل المثال، عزى أشعياء الشعب بهذه الكلمات "كَطُيُورٍ مُرِفَّةٍ هكَذَا يُحَامِي رَبُّ الْجُنُودِ عَنْ أُورُشَلِيمَ. يُحَامِي فَيُنْقِذُ. يَعْفُو فَيُنَجِّي". (إش٣١: ٥). كما أن هوشع يشبّه قضاء الرب على إسرائيل مثل كارثة مفاجئة" أَفْرَايِمُ تَطِيرُ كَرَامَتُهُمْ كَطَائِرٍ مِنَ الْوِلاَدَةِ وَمِنَ الْبَطْنِ وَمِنَ الْحَبَلِ. (هو٩: ١١).

ويظهر الفعل أيضًا في التشبيهات اللاهوتية: رَكِبَ عَلَى كَرُوبٍ وَطَارَ، وَهَفَّ عَلَى أَجْنِحَةِ الرِّيَاحِ (مز ١٨: ١٠[١١] بالتوازي مع ٢٢: ١١، انظر דָּאָה).

طيران، جناح: ← אבר [ʾbr] (طار، #٨٧)؛ ← גוז [gwz] (طار بعيدا، عبر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [dʾh] (طار بسرعة، #١٧٩٧)؛ ← טוּשׂ [ṭwś] (هجم، اندفع، #٣٢١٦)؛← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מרא² [mrʾ ²] (حلق، طار؟، # ٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [nôṣâ] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוף¹ [ʿwp¹] (طار، استعد للطيران، حلق بعيدا، #٦٤١٤).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [ʾbr] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [ḥasîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה¹ [yônâ ¹] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [yaʿanâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nešar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [ʿayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב¹ [ʿōrēb¹] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר¹ [ṣippôr ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא¹ [qōrēʾ ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śelāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Birds in the OT," *PEQ* 86, 1955, 5-20; 87, 1955, 129-40; idem, "Once Again: Birds in the Bible," *PEQ* 90, 1958, 56-58; D. J. Wiseman, "Flying Serpents?" *TynBul* 23, 1972, 108-10.

جورج إل. كلين *George L. Klein*

6415 עוּף

עוּף [ʿûp ²]، قَل. إظلّم (#٦٤١٥)، מוּעָף [mûʿap]، اسم. ظلمة (#٤٥٩٩)، وتأتي מָעוּף [maʿûp]، اسم. بمعنى كآبة (#٥٠٦٦)، עֵיפָה [ʿêpâ¹] "قتام" (#٥٦٤٧)، תְּעֻפָה [teʿupâ]، "ظلام" (#٩٥٠٧).

ش. أ. ق لم يثبت أن الفعل جاء في اللغات السامية، باستثناء اشتقاق من اسم. أكد. *upû*، غيمة *apû* "معتم"/ غائم—واستخدمت فقط للأعين وقد تكون غير وثيقة الصله بها، بالرغم من أن اسم. استُخدمت على نحو مشابه.

ع. ق ١. يأتي الفعل مرة واحدة في العهد القديم، في صيغة stem قَل. بمعنى "يكون ظلامًا" رمزًا للبؤس والكآبة. وقد نصح صوفر أيوب أنه إن تاب عن خطاياه "فَوْقَ الظَّهِيرَةِ يَقُومُ حَظُّكَ. الظَّلاَمُ يَتَحَوَّلُ صَبَاحًا" (أي١١: ١٧) (راجع المناقشة تحت عنوان (עוּף)، ظلام التي ستَرد في هذا المجلد) תְּעֻפָה، (#٩٥٠٧).

٢. تأتي أسم. מוּעָף بمعنى ظلمة مرة واحدة في العهد القديم "وَلكِنْ لاَ يَكُونُ ظَلاَمٌ لِلَّتِي عَلَيْهَا ضِيقٌ". (إش٩: ١[٨: ٢٣]، قا؛ מָעוּף، بمعنى ظلمة في ٨: ٢٢.

٣. اسم. מָעוּף مرة واحدة في العهد القديم مرتبطة بكلمة أخرى، على سبيل المثال "ظلمة مخيفة" أو "حرفيًا—قتام الضيق": وَيَنْظُرُونَ إِلَى الأَرْضِ وَإِذَا شِدَّةٌ وَظُلْمَةٌ، قَتَامُ الضِّيقِ، وَإِلَى الظَّلاَمِ هُمْ مَطْرُودُونَ (חֲשֵׁכָה) قا؛ ظلمة، قتام في إش ٩: ١ [٨: ٢٣].

٤. تجيء الكلمة עֵיפָה أو עֵיפָתָה مرتين في العهد القديم بمعنى الظلام ,وذلك في الأسفار الشعرية فقط حيث تتحدث عن قوة الرب الخلاقة. وأشار عاموس إليه بأنه "الَّذِي يَجْعَلُ الْفَجْرَ ظَلاَمًا (עֵיפָה)" (عا٤: ١٣). كما تُستعمل بصورة رمزية بمعنى ظلمة القبر أو "العالم السفلي". ويشتكي أيوب للرب قائلاً: أَلَيْسَتْ أَيَّامِي قَلِيلَةً؟ اتْرُكْ! كُفَّ عَنِّي فَأَتَبَلَّجَ قَلِيلاً، ٢١ قَبْلَ أَنْ أَذْهَبَ وَلاَ أَعُودَ. إِلَى أَرْضِ ظُلْمَةٍ (חֹשֶׁךְ، #٣١٢٥)، وَظِلِّ الْمَوْتِ (צַלְמָוֶת، #٧٥١٦)، أَرْضِ ظَلاَمٍ مِثْلِ دُجَى (אֹפֶל، #٦٩٤) ظِلِّ الْمَوْتِ (עֵיפָתָה)، والظلمة الشديدة (צַלְמָוֶת، #٧٥١٦)، وَبِلاَ تَرْتِيبٍ، وَإِشْرَاقُهَا كَالدُّجَى (אֹפֶל، #٦٩٤) (أي١٠: ٢٠-٢٢).

٥. الكلمة תְּעֻפָה، اسم. ظلام (conj) وتأتي اسم. بمعنى "ظلام" مرة واحدة في العهد القديم , وَفَوْقَ الظَّهِيرَةِ يَقُومُ حَظُّكَ. الظَّلاَمُ يَتَحَوَّلُ صَبَاحًا (أي١١: ١٧) وجاءت في النص الماسوري תָּעֻפָה، وهي صيغة فعل تأتي بصورة رمزية بمعنى "يعتقد أنها ظلامًا". وتتبع ترجمة NIV التنقيح الحدسي الذي قام به *HALAT* للصيغة الاسمية، תְּעֻפָה ومثل هذا التنقيح في النص الماسوري هو بالحقيقة موضع شك. طالما أن النص يقبله المنطق والعقل كما هو عليه (قا؛ ASV and NKJV). ويُفضل Franz Deitzsch صيغة الفعل لأن الكلمة تم تأكيدها في المقطع قبل الأخير. وكما هو الحال مع شكل الفعل الفعل، كذلك تتطلب اسم. توكيدًا مطلقًا أيضًا.

ب. ت وفي العبرية الحديثة، تعني اسم. תְּעוּפָה "تحليق، طيران". كما تأتي מָעוּף بمعنى "تحليق". وفي الترجوم *ʿêpaʾ* بمعنى غطاء أو حجاب.

ظلمة: ← אֹפֶל [ʾōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֱשׁוּן [ʾešûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛← חשׁך [ḥšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כִּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʿwp ²] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʿalāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʿmm ²] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلام دامس،

ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [ṣll ³] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظِلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [ṣalmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:655; F. Delitzsch, *Job*, I, KD 187-88; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1:321-24.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

6416 עוֹף

עוֹף ['ôp]، مخلوقات تطير (#٦٤١٦).

ش. أ. ق جاءت متشابهة في كافة اللغات السامية: ففي أوغا. *'p*، وفي الأرامية עוֹפָא، وفي السامرية والسريانية *'aupa'*، وفي العربية *'auf*.

ع. ق ١. OWP هو مصطلح شامل يُعبر عن المخلوقات الطائرة, وتشمل كل الحشرات (تك٧: ١٤، ٢١ ولا١١: ٢٠ - ٢٣، تث ١٤: ١٩) وحين خلق الله العالم جعل الإنسان يتسلط على المخلوقات الطائرة و الحيوانات معًا (تك١: ٢٦، ٢٨). كما سُمح للإنسان أن يأكل الطيور وذلك بعد الطوفان. (تك ٩: ٢-٣)

٢. لذلك، ففي مجال العبادة، فإن الطيور الطاهرة وهي طعام يومي لشعب إسرائيل، يمكن أن تُقدم ذبائح للرب. وهذا التمييز بين الطيور الطاهرة وغير الطاهرة عرفه نوح (تك٨: ٢٠، ← עֹרֵב)، ومنذ أن عهد الله بالطيور إلى الإنسان عند الخلق، فلابد وأنها تأثرت بخطايا البشر. وظهر هذا واضحًا في حكم الله .فقد تكرر ذكر الطيور عدة مرات حين نطق الله بالحكم في الكتابات النبوية، والذي جاء على وجهين: الأول هو مشاركة الإنسان في مصيره (تك٦: ٧، إر٤: ٢٥، هو٤: ٣، صف١: ٣) والثاني هو تحقيق العقاب الإلهي (تث٢٨: ٢٦، إر١٥: ٣، حز٢٩: ٥، إلخ) ومن الواضح في الحالة الأخيرة أن المقصود بالتعبير "طيور السماء" أنها الطيور الجارحة. لذلك فهي غير طاهرة. لذلك يمكن رعيها. وكما في حالة الحيوانات غير الطاهرة التي تلتهم الجثث (← חַיָּה #٢٦٥١)، فالرب يستخدم قوة الموت في عقابه للإنسان على خطاياه. (יַעֲנָה).

٣. وعند رجوع إسرائيل (هو٢: ١٨[٢٠]) فالطيور تُعد شريكًا جنبًا إلى جنب مع المخلوقات الأخرى في العهد الذي قطعه الله للشيطان. (كما في تك ٩: ١٠).

٤. وفي كتب الحكمة نجد مهارات واضحة للطيور (أي١٢: ٧، جا١٠: ٢٠) وفي أي ٣٨-٣٩ يذكّر الرب أيوب بسلسلة من الطيور (من بينها النعامة [רְנָנִים، ١٣:٣٩، #٨٢٦٦]، والصقر [נֵץ ٢٦:٣٩، #٥٨٩١]، NIV، الصقر والديك [שֶׂכְוִי ٣٨: ٣٦، #٨٤٩٨، NIV العقل، انظر נִצָּה، [HALAT #٥٩٠٢ [الصقر] ١٣:٣٩ "الصقر" في ٣٩: ١٣، لم تُستخدم في ترجمة NIV)، حكمة أو حماقة تُعطى من قبل حكمة الله الذي لا يسبر غوره. ونجد في أم٣٠: ١٩، ٣١ أن النسر والديك (זַרְזִיר، #٢٤٣٥) هي جزء من الخليقه تجعل الإنسان لا يفكر في غموضها ويتعجب من بكونها خلقة الرب فقط بل تمنحه المتعة أيضًا.

ب. ت تأتي עוֹף في لفائف البحر الميت (وكمثال، الترانيم ٨: ٩) وفي (تراتيل الهيكل ٤٨: ٨) كما وجدت أيضًا في العبرية المتأخرة עוֹפוֹת ,עוֹף كما وجدت العبارة עוֹף כָּנָף، أيضًا ولكن بشكل أقل نسبيًا (وعلى سبيل المثال أما السبعينية ففي الغالب الأعم تُترجم עוֹף بـ πετεινόν وغالبًا ماتأتي في صيغة الجمع. والمصطلح الأخير ياتي ٦مرات في أسفار الأبوكريفا. كما يأتي في العهد الجديد ١٤مرة مقترنًا بالكلمة οὐρανός في تسعة مواضع منها السماء (#٤٠٤١ انظر مت٦: ٢٦، ٨: ٢٠، ١٣: ٣٢).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר ['br] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [hᵃsîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה¹ [yônâ ¹] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [ya ᵃnâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nᵉšar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף ['ôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט ['ayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב¹ ['ōrēb ¹] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר¹ [ṣippôr ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא¹ [qōrē' ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; V. P. Hamilton, *Genesis* 1-17, 1990; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1990.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٦٤١٨ (עוּץ ['ûs ¹]، يخطط)، ← #٣٦١٩

6421 עוּק

עוּק ['ûq]، قَلْ. سحق؟، كسر؟، ترنح؟. هِفْعِيل. يسحق؟، يكسر؟، يترنح؟ (#٦٤٢١)؛ واسم. מוּעָקָה [mû'aqâ]، ضيق، شدة، (#٤٦٠١)، עָקָה ['aqâ]، ضيق، شدة (#٦٨٢١).

ش. أ. ق في العربية *'aqqa* يكسر، في أوغا. *'qq*, يشق، يبدد، وحش نهم (*KTU* 1.12:I:27; Gibson, *CML*² 154, "ravenous beast").

ع. ق يأتي اسم. مرة واحدة في صيغتي قَلْ. وhi. والصور المختلفة لصيغة الرفع. ويصعب تحديد المعنى الدقيق لهذه الكلمات الثلاث. ومع ذلك، ففي أي صورة من صور صيغة الرفع يتضح أنها تشير إلى صورة من صور الألم (مز٥٥: ٣ [٤]، ٦٦: ١١) وهاتان الكلمتان استُخدمتا بوضوح في سياقات فيها نرى كاتب المزمور يُعاني من الاضطهاد، الإهانة، الضيق والأسر في أيدي الأعداء. (٥٥: ٣[٤]) أو في يد الرب (٦٦: ١١). وفي هذا المزمور الآخير استعملت كلمة מוּעָקָה للتعبير عن "افتقاد الرب" الذي يُنقي شعبه ويختبر ثقتهم فيه وإخلاصهم له . (ع ١٠) وذلك بأن يجلب عليهم الضيق (لاحظ أن ترجمة NIV لكلمة מוּעָקָה عبء) تعني "عبء أو ثقل" يقع عليهم. والفعل في عا ٢: ١٣ يصف طبيعة قضاء الرب على إسرائيل.

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms ¹] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ¹] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (يكون مرا، مصدوم، يحْزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [nega'] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה ['nh ²] (يحْزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק ['wq ¹] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר ['mr ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק ['šq ¹] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr ²] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

أي. سوارت *I. Swart*

6422 עָוַר

עָוַר ['awar ¹]، قَلْ. أعمى، شخص أعمى (#٦٤٢٢)، עִוֵּר ['iwwer]، أعمى، (#٦٤٢٦)؛ עִוָּרוֹן ['iwwarôn]، فقدان البصر (#٦٤٢٧)؛ עַוֶּרֶת ['awweret]، عمى (#٦٤٢٨).

ع. ق ١. استُعمل الفعل עָוַר، يتسبب في العمى للحديث عن الملك صدقيا الذي قُلعت عيناه (٢مل٧:٢٥، إر٣٩: ٧، ٥٢: ١١) كما جاءت بشكل مجازي للتعبير عن الرشوة التي تُعوِّج القضاء. (خر٢٣: ٨ وتث١٦: ١٩).

٢. استُخدمت اسم. עִוֵּר بالمعنى الحرفي والمجازي أيضًا. فالرب يخلق المبصر والأعمى، (خر٤: ١١) ولكنه قادر على شفاء الأعمى (مز١٤٦: ٨) وسيفعل ذلك في آخر الزمان أيضًا. (إش٢٩: ١٨، ٣٥: ٥ و٤٢: ٧، ١٦ وإر٣١: ٨) وفي نفس الوقت، فإن تضع معثرة قدام الأعمى. يُعد انتهاكًا للعهد (لا١٩: ١٤) أو أن تضله (٢٧: ١٨). ومن جانب آخر، فالكهنة العميان لا يمكن أن يخدموا الرب (لا٢١: ١٨) كما أنه لايمكن تقديم حيوان أعمى ذبيحة للرب. فلأن الله قدوس فهو يطلب الكمال في خدمته وفي التقدمات التي تُقدم إليه. (تث ١٥: ٢١ وملا١: ٨).

والعمى يرمز إلى التشوش والارتباك والافتقار إلى الحس الروحي. وعدم طاعة العهد يتسبب في تعثر الإنسان كما يتعثر الأعمى (تث ٢٨: ٢٩ قا؛ مراثي ٤: ١٤، صف ١: ١٧) ولأن تاريخ اسرائيل يتسم بالارتداد، لذا وصف هذا الشعب بأنه أعمى (إش٥٩: ١٠) وخدامه فقدوا البصيرة الروحية (٤٢: ١٨، ١٩، ٤٣: ٨) ومراقبوه (أنبياؤه) عُمى كلهم ولا يعرفون الحق [٥٦: ١٠])

٣. واستُخدمت اسم. עַוֶּרֶת، "عُمي" في لا٢٢: ٢٢ لتعبر عن عدم كفاءة الحيوانات المصابة بالعمى لتقديمها للرب.

٤. ويأتي الاشتقاق النادر עִוָּרוֹן، "فقدان البصر" في تث٢٨: ٢٨ كعقوبة من الله ضد من أنتهك شروط عهد الله. وفي زك١٢: ٤ كعقاب إلهي على خيول الذين يهاجمون أورشليم.

ع. ج *NIDNTT* 1:218-20.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם ['illēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ ⁴] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب،

#٥٧٨٣)؛ ← עָוַר [¹ ʻwr] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʻillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psḥ ²] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [¹ ṣlʻ] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʻ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

أر. كي. هاريسون R. K. Harrison /اي. إتش. ميريل E. H. Merrill

6424 עוּר

עוּר [³ ʻûr]، قَلْ. إيقاظ النفس، كن مستيقظًا، وفي صيغة نِفْعَلْ. حرِّك، وفي صيغة المبني للمعلوم يأتي بمعنى"يحرض"، يلوح مهددًا، وفي صيغة هِفْعِيل. يحث، يأمر، يُزعج، يستدعي، وصيغة هِتْبُولِيل. يوقظ الشخص نفسه (#٦٤٢٤).

ش. أ. ق للجذور المتشابهة في اللغات السامية قا؛ أوغا. ʻr، ʼowr، (WUS, 2092; UT, 1849) (UT, 1926)، يصحو، وفي اليونانية يكن مستيقظًا. وأكد. gr، (be awake; Akk. êru(m AHw, 247a; CAD) يستيقظ، (4:326) والعربية arra' لا يهدأ. وفي الجرمانية، تحرك من أجل/ ضد شئ ما (Leslau: *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958, 38) ويأتي هذا الجزر في السريانية، والمندائية والأرامية أيضًا (قا؛ Sefire II B 4, *ym zy y'wrn*, "YM who are watchful" [J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 1967, 80-81, 86-87]). لقراءة بديلة للعل الأرامي , انظر A. Lemaire. and J.-M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, 1984, 117, 127, 141، "who are under treaty obligations" (*y'dwn*).

ع. ق ١. استُخدم هذا الفعل في الصيغة البسيطة وصيغة المبني للمعلوم بمعنى "مستيقظا أو متحمسًا" وفي صيغة المتعدى لمفعولين وصيغة السببية جاء الفعل بمعنى يُثير حماس شخص أو يُحفزه ليقوم بعمل ما. والمقصود هنا تلك الأعمال التي تحتاج لمجهود مضاعف مثل: الحرب، العمل، الحب.

٢. جاءت **עוּר** عدة مرات مرتبطة بالكلمة وקִיץ (#٧٨١٠): (١) مز٧٣: ٢٠، "كحلم عند التيقظ (מֵהָקִיץ)" يَارَبُّ، عِنْدَ التَّيَقُّظِ (בְּהָעִיר to בָּעִיר [see *BHS* and Avishur, 681]) تَحْتَقِرُ خَيَالَهُمْ. (٢) وفي المترادفات المترابطة (استيقظ (הָעִירָה)، وانتبه (וְהָקִיצָה) إلى خكمي! (٣٥: ٣٢). (٣) وفي النظام العكسي "وَيْلٌ لِلْقَائِلِ لِلْعُودِ: اسْتَيْقِظْ" (הָקִיצָה)! وَلِلْحَجَرِ الأَصَمِّ: انْتَبِهْ! أَهُوَ يُعَلِّمُ؟ هَا هُوَ مَطْلِيٌّ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَلاَ رُوحَ الْبَتَّةَ فِي دَاخِلِهِ!" (עוּרִי). حب ٢: ١٩) (٤) وعلى التوازي "اِسْتَيْقِظْ (Ɉhr:W)، لِمَاذَا تَتَغَافَى يَارَبُّ؟ انْتَبِهْ (הָקִיצָה) مز٤٤: ٢٣[٢٤] وفي التطابق بين (עוּרָה) اسْتَيْقِظْ إِلَي لِقَائِي وَانْظُرْ (הָקִיצָה) مز ٥٩: ٤[٥] انْتَبِهْ لِتُطَالِبَ كُلَ الأُمَمِ" (٥٩: ٥[٦]).

بينما استُخدمت أفعال مختلفة في العهد القديم بمعنى تحرك، انتبه. وهناك تغيير في الفاعل والمفعول. وعلى سبيل المثال، فحركة المياه تُثيرها גָּרַשׁ (إش٥٧: ٢٠، عا٨: ٨) وחָמַר (حب٣: ١٥). وحين يكون الفاعل هو الرب فالفعل قد يكون סוּךְ أو יָקַץ (مز٧٨: ٦٥)، وحين يكون الله في محل مفعول (عادة في صيغة الأمر). فالفعل بدوره سيكون קִיץ (مز٤٤: ٢٣) أو עוּר (مز٣٥: ٢٣). وحين يكون الله هو الفاعل للفعل فالتشديد هنا على توكيد الإيمان بقوة الرب وسلطانه. وأي أمة مهما بلغت قوتها تقدر أن تعمل وتحيا بمعزل عنه. ولا تقدر أي أمة مهما كان لها من قوة عسكرية مسيطرة أن تتقي حكمه وقضاءه. فهو يُحرض المديانيين ضد البابليين والمصريين، بل كان يُثير الأعداء ضد شعب إسرائيل وعلى سبيل المثال ضد رصين (סוּךְ، إش٩: ١١[١٠]) وضد يهورام (עוּר، ٢أخ٢١: ١٦)، وضد أسباط إسرائيل (עוּר، أخ٥: ٢٦) وفي الوقت نفسه كان الرب يُنهض أممًا أخرى لتصبح هي طوق النجاة لشعب إسرائيل (Cyrus, עוּר، ٢أخ٣٦: ٢٢).

لذلك، فشعوب الأرض تلك التي يُحركها الله ماهي إلا "خدام يهوه الرب" في السراء والضراء. وحين يكون الله في محل مفعول لهذه الأفعال هنا يتغير مجال التوكيد إلى التأكيد علي الإيمان أما إن كان الله هو الفاعل فالتوكيد ينسحب على التحديات التي تواجه الإيمان. الأولى تتضمن تمجيد للرب والثانية شكوى إليه. الأولى تستخدم الصيغة الدلالية في حين أن الثانية تستخدم صيغة الأمر. الأولى شهادة للرب. والثانية اعتراض عليه. والأمر هنا لايتعلق كثيرًا بأن الله يقف موقف العداء. بل أنه غير مبال أوبالشعب أو أهمله. أو أنه يتخذ موقفًا يتسم بالسلبية التامة. وقد تم التعبير عن هذا الأمر إما في صورة شكوى جماعية (مز٤٤: ٢٣[٢٤]، ٨٠: ٢ [٣]) أو شكوى فردية (٣٥: ٢٣). وبالنسبة للمؤمنين، فحين يُطيل الله أناته، خاصة في أوقات الشدة والأزمات. دائمًا مايبدو هذا لغزًا محيرًا. لاحظ كيف أن المزمور يُدمج تمجيد الرب بخيبة الأمل التي يشعر بها المرنم. ويمزج الرجاء باليأس ويجمع بين الثقة في شخص الرب مع غضبه من تباطئه. ويقترح R. Foster، في كتابه (*Prayer: Finding the Heart's True Home*, 1992, 23) أن مثل هذا المزمور، "يسمح لنا بأن نرفع أيدينا معترضين أو شاكيين حينا أو نرفعها مقدمين السبح

עוּר [³ ʻûr]، قَلْ. إيقاظ النفس، كن مستيقظًا، وفي صيغة نِفْعَلْ. حرِّك، (#٦٤٢٤)

والحمد له حينًا آخر.

٣. وبغض النظر عما جاء في أي ٤١: ١٠[٢]، نش٥: ٢، ملا ٢ : ١٢، فإن كل الاستخدمات الأخرى لكلمة עוּר في صيغة قَلْ. هي في صيغة الأمر. (في صيغة المؤنث: قض٥: ١٢ (٣مرات) نش٤: ١٦، إش٥١: ٩ (٣مرات)، ٥٢: ١ (مرتان)، حب٢: ١٩، زك ١٣: ٧، صيغة المذكر: مز٧: ٦[٧]، ٤٤: ٢٣[٢٤]، ٥٧: ٨ [٩] مرتان، ٥٩: ٤[٥]، ١٠٨: ٢[٣]). كما يتم استدعاء الرياح لتجلب الراحة والانتعاش (نش٤: ١٦)، وصهيون للفرح (إش٥٢: ١) والمغنية للاحتفال (قض٥: ١٢) وللحجر الأصم (حب٢: ١٩) والسيف للقضاء (زك١٣: ٧) والآلات الموسيقية للعزف (مز٥٧: ٨ [٩] ١٠٨: ٢ [٣]. والرب نفسه ليتدخل في الأمر (مز٧: ٦[٧]، ٤٤: ٢٣ [٢٤]، ٥٩: ٤[٥]. وذراع الرب (إش٥١: ٩).

ونأتي إلى المجموعة الأخيرة والهامة، حيث يُطلب من الرب أن يستيقظ بنفسه. ويُمكن أن تأتي هذه الصلاة في صيغة الأمر (مز٨٠: ٢[٣]، "أيقظ [עוֹרְרָה] جبروتك. وَهَلُمَّ لِخَلاَصِنَا" وفي صيغة الأمر هِفْعِيل. "اسْتَيْقِظْ [הָעִירָה] وَانْتَبِهْ إِلَى حُكْمِي!". (٣٥: ٢٣) وفي أحد هذه المزامير ٤٤: ٢٣[٢٤] نجد تلميحًا إلى "نوم الله" (قا؛ ٧٨: ٦٥، حيث الإشارة إلى استيقاظ يهوه [יָקַץ] مثل نائم)؛ ويوضح مز١٢١: ٤ أن الرب "لاَ يَنْعَسُ وَلاَ يَنَامُ حَافِظُ إِسْرَائِيلَ" وكاتب المزمور رقم ٤٤ يستخدم النوم بمعنى مجازي للإشارة إلى "سكون الرب" الذي لا يمكن لأحد تفسيره.

وقد يقول أحدهم، إن الإشارات في المزامير التي تدعو الله أن يستيقظ (وتعابير مماثلة مثل "قُمْ يَارَبُّ"! [مز٣: ٧[٨]، ٩: ١٩[٢٠]، ١٠: ١٢، إلخ]) تعكس تقليدًا في العهد القديم، فالله يُنقذ مختارية عند شروق شمس النهار. لذلك، خلص الرب شعبه من المصريين الذين كانوا يلاحقونهم عند الفجر(خر١٤: ٢٧) وقيل إن شعب الرب بكروا في الصباح (٢مل١٩: ٣٥) فنظروا قضاء الرب على الجيش الأشوري . كما نجد موضوع الخلاص في الصباح في سفر إشعياء (انظر ٨: ٢٢- ٩: ٢، ١٧: ١٤، ٣٣: ٢، ٤٢: ١٦، ٤٩: ٩، ٥٨: ١٠، ٦٠: ١) لذلك لن تستغرقنا الدهشة حين نقرأ في مز٣٠: ٥[٦] "عِنْدَ الْمَسَاءِ يَبِيتُ الْبُكَاءُ، وَفِي الصَّبَاحِ تَرَنُّمٌ". فالصباح هو الوقت الذي يعمل فيه الرب.

٤. وإن جاء الرب في محل مفعول في صيغة قَلْ. فهو يأتي في محل الفاعل أيضًا في صيغة هِفْعِيل.، كأن تقول الله لا ينهض للعمل فقط بل يُنهض الآخرين للعمل أيضًا. وتظهر هذه الفكرة بصورة خاصة حين يكون רוּחַ في محل مفعول.

وعلى سبيل المثال، نقرأ في حج١: ١٤ "نَبَّهَ الرَّبُّ رُوحَ زَرُبَّابِلَ.. وَرُوحَ كُلِّ بَقِيَّةِ الشَّعْبِ.. فَجَاءُوا وَعَمِلُوا الشُّغْلَ فِي بَيْتِ رَبِّ الْجُنُودِ إِلهِهِمْ. وحين يُستخدم مع רוּחַ، فصيغة هِفْعِيل.، עוּר تعني ينهض للعمل. ومن الطبيعي أن نجد سياقا سياسيًا في سياق هذا التساؤل. فالرب يوقظ ملوك المديانيين ضد البابليين (إر٥١: ١) وروح ملك أشور ضد بعض أسباط إسرائيل (١أخ٥: ٢٦)، روح (NIV القتال) الفلسطينيين والعرب ضد يهورام ويهوذا (٢أخ٢١: ١٦) وروح كورش (حرك قلب NIV) ليطلق نداء يخص بناء هيكل أورشليم (٢أخ٣٦: ٢٢، عز١: ١) ونفس الفكرة نجدها في (إش١٣: ١٧) "هأَنَذَا أُهَيِّجُ عَلَيْهِمِ الْمَادِيِّينَ" ولكن دون المفعول רוּחַ.

وفي حج١: ١٤كما ذكرنا فيما سبق إلى جانب عز١: ٥ فقط. فإن التعبير (نبه/ حرك) يُشير إلى عمل قام به شعب إسرائيل، وحيث أن كل الاستخدمات الأخرى تشير إلى أعمال سياسية واضحة. فظهور هذا التعبير في حج ١: ١٤ يوضح أن العمل في إعادة بناء الهيكل لا يخلو من العمل السياسي الهام (استقلال ذاتي محدود أو حكم ذاتي داخلي).

٥. وإن كان الرب قد حرك أدوات الدمار، فهو أيضًا يحرك الأنبياء والمنقذون من أجل شعبه على سبيل المثال كورش (إش٤١: ٢، ٢٥: ٤٥، ٤٥: ١٣ [يُنهض NIV]) فالرب نبه شعبه المسبي وأخذ يُعدهم للعودة وليكونوا أدوات الله في دينونة الأمم (يو٣: ٧ [٤: ٧]). والرب يُشبّه نفسه بنسر يُحرك عشه. وَعَلَى فِرَاخِهِ يَرِفُّ وَيَبْسُطُ جَنَاحَيْهِ وَيَأْخُذُهَا وَيَحْمِلُهَا عَلَى مَنَاكِبِهِ (تث٣٢: ١١).

٦. واستُخدمت صيغة نِفْعَلْ. في حالات قليلة، للإشارة إلى البشر بدلًا من الرب. فهو يحرك أناس آخرين ضد شخص ثالث (دا١١: ٢، يو٣: ٩[٤: ٩]).

٧. وبالإضافة إلى النهوض من أجل الحرب، يمكن أن ينهض الإنسان للحب أيضًا. ونشيد الأنشاد يحث بنات أورشليم في ثلاثة مواضع ألا تُيَقِّظْنَ (، עוּר هِفْعِيل.) وَلاَ تُنَبِّهْنَ (polel؛ עוּר) الْحَبِيبَ حَتَّى يَشَاءَ. ويمكن أن نترجم التعبيرين تُيَقِّظْنَ... تُنَبِّهْنَ إلى "يحث... يُحفز" والحظر واضح هنا. والحب جاء تجسيدًا للقوة. والتي بدورها لا يجب أن تكون مصطنعة أو تُستحث قبل الأوان بل يجب أن ندعها تبزغ في الوقت المناسب.

ب. ت ويظهر الفعل أيضًا في مخطوطات وادي قمران انظر CD 12:18; 13:7; 19:7; 1QH 6:29; 9:3.

ثائر، متقاذف: ← גרשׁ [² grš] (يطرح، يرمي #١٧٦٤)، ← חמר [¹ ḥmr] (يتدفق، يطمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [¹ swk] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עוּר [³ ʻwr] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [rḥš] (يكون هائجا، #٨١٨٠).

ناشط، مستيقظ: ← יקץ [yqṣ] (يُوقظ، #٣٦٩٩)؛ ← עוּר [³ ʻwr] (ينشط نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← קיץ [² qyṣ] (يُوقظ، #٧٨١٠).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:333-39 (= TWNT 2:332-37); *TWAT* 5:1184-90; *TWOT* 2:655-56; Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Semitic Literatures*, 1984; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, JSOTSup 52, 1989, 76-80; J. J. Stamm, "Ein ugaritisch-hebrن isches Verbum und seine Ableitungen," *TZ* 35, 1979, 5-9; J. Thompson, "Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology," *VT* 5, 1955, 420-33; R. J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms*, JSOTSup 118, 1991, 155-56.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6425	עוֹר

עוֹר [ʿôr]، اسم. جلد "بشري"، جلد حيوان، جلد مدبوغ جاءت ٩٩مرة، (#٦٤٢٥). والجذر الذي يندرج تحت هذه اسم. غير واضح: עוֹר عاريًا עָרַר يُعري نفسه، يستلقي عاريًا עָרָה، يستلقي عاريًا، صيغة بِيعِّل. تعرى، صيغة هِفْعِيل.

ش. أ. ق في اللغة البونية *ʿrt* جلد مدبوغ، جلد بشري (*KAI* 69,74)، *ʿarah* (؟). وفي أوغا. *ʿr** وبرغم عدم ثبوت صحتها في النصوص الأبجدية، إلا أن هناك قائمة بكلمات من لغات متعددة: (في اللغة السومرية) =SU (Akk.) *ma¯as¯ku* = (Hurrian) *as-hé* = (Ugar.) []-*ru*, leather, skin (J. Nougayrol, et al., *Ugaritica* 5, 1968, text 130 ii 6') هي *uru / ru* الأقرب حتى أن الكتابة أكد. يمكنها على الأرجح نطق مخارج الألفاظ أوغا. *ʿoru* *. وبالإضافة إلى ذلك، ففي نص اقتصادي عن الملابس وجدنا أن أحد البيانات كُتب بعلامات أكادية ولكنه يعرض كلمة أوغاريتية "2 ^{t}g̊-ra-tu." وفي الغالب فهذا البيان يُشير إلى "ملابس جلدية". والكلمة أوغا. هنا تأتي في صيغة الجمع وتُنطق /*ʿoratu*/، قا؛ اللغة العبرية الكتابية עוֹרוֹת، (Huehnergard,159). ومن غير المرجح أن الكلمة أوغا. *gr* (أو *gr*) تم الاستشهاد بها في *HALAT* كجذر متشابه يُشير إلى "جلد بشري، جلد حيوان". حيث أن تهجئة الكلمة ^{t}*g̊-ra-tu* تستبعد /*g*/ باعتباره الحرف الساكن الاستهلالي: في أكد. تُستخدم علامات -*h* للحرف /*g*/ في أوغا. /ʿ/ can represent initial /'/, /h/, or.

ع. ق ١. تُشير الكلمة إلى جلد الإنسان أو الحيوان. واستُخدمت بشكل غير مجازي للإشارة إلى الجهاز البشري الذي يغطي الجسد (أي٧: ٥) أو باعتبارها مجاز مرسل للإشارة إلى الشخص ككل (خر٢٢: ٢٧ [٢٦] في ترجمة NIV جسم).

٢. واستعمال هذه الكلمة في أي١٩: ٢٠ نَجَوْتُ بِجِلْدِ أَسْنَانِي (في ترجمة NIV لقد فررت بجلد أسناني فقط) من الصعب فهمها. ولكننا نفهم من سياق الآية أن أيوب أنقذ من الموت حين كان الموت بديلًا جيدًا بالنسبة له. ويقول ايوب أنه هرب من لا شيء، على عكس الاستعمال الشائع لهذا المصطلح للإشارة إلى هروب محدود ولكنه حقيقي (Clines,452). وهو يقدم لنا رؤية جيدة لآراء العلماء (٣٢-٤٣٠).

٣. ويعتقد البعض أن التعبير "جلد بجلد" (أي٢: ٤) ينحدر من عالم المقايضة ويُقصد به "تبادل عادل". جلد غير مدبوغ بجلد غير مدبوغ. أما كلمة "جلد" هنا فقد تعني "جلد إنسان". وقد تخلى أايوب عن عائلته وأهل بيته. وقال خصومه إن أي شخص قد يخسر الآخرين في سبيل إنقاذ حياته. وقد تم استعارة فكرة الجلد الداخلي والخارجي من الأدب العربي. ويقترح البعض أن هذا التعبير يُشير إلى "الأخذ بالثأر" مشابه لما قيل "عين بعين" أي أن أيوب سوف يثأر لما لحقه من أذى.

٤. وغالبًا ما تعني الكلمة "جلد الحيوان" وقد جاءت في (تك٣: ٢١) حيث الرب في لمسة حنان ذات مغزى ألبس آدم وحواء أقمصة من جلد. وكانت جلود الحيوانات تُغطى خيمة الاجتماع. (خر٢٦: ١٤) وجاءت بمعنى أمتعة جلدية في (لا١١: ٣٢، ١٣: ٤٨-٥٩).

ب. ت ظلت معاني "جِلد الإنسان" و"جلد الحيوان" مرتبطة بهذه الكلمة.

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם [² *'ādām* ²] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← ²אַהֲבָה [*'ahᵃbâ*²] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב [¹ *'ôb*] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [*gēled*] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [*hēmet*] (زقاق للماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [*nō'd*] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [*ʿôr*] (جلد، جلد حيوان، #٦٤٢٥)؛ ← צהל [² *shl*] (لمعان [الجلد الصحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*tahrā'*] (طوق مِنْ الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [¹ *tahaš*] (جلد مدبوغ، #٩٣٩١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:657; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; L. DeVries, "Skin," *ISBE* 4:535-36; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987; R. Reed, *Ancient Skins, Parchment and Leathers*, 1972; J. C. Trever, "Leather," *ISBE* 3:97.

جاري ألن لونج *Gary Alan Long*

٦٤٢٦ (עִוֵּר [*ʿiwwer*]، ضرير)؛ ← #٦٤٢٢

٦٤٢٦ (עִוָּרוֹן [*ʿiwwarôn*]، فقدان البصر)، ← #٦٤٢٢

٦٤٢٨ (עַוֶּרֶת [*ʿawweret*]، عمى)، ← #٦٤٢٢

6430	עָוַת

עָוַת [*ʿawat*]، بِيعِّل. "يلوي"، "يُفسد". بُعَّل. "منحن" وفي صيغة هِتبَعِيل. ينحني (#٦٤٣٠)؛ עַוָּתָה [*ʿawwatâ*]، ظلم أو اضطهاد (ترد ١.، #٦٤٣٢).

ش. أ. ق هناك كلمة مشابهة وهي *ʿtt*، يخدع، يلوي. وفي السريانية. ربما لها صلة بجذر عبري آخر עָוָה، وفي أكد. (البابلية القديمة)، *ewû*. يُبالغ، أو في العربية *gwy* يضل (انظر *HALAT* 752-53, 760).

ع. ق ١. هناك وصف مجازي للانهيار المستمر للعصر القديم، وهو يستعمل معنى مادي للعالم في صيغة هِتبَعِيل. من بين أشياء أخرى مثل "الرجال الأقوياء"، ساقي الرجَل (قا؛ مز١٤٧: ١٠) "يتلوى" (ترجمة RSV; *stoop*, NIV, REB، جا١٢:٣). ويُشير الفعل هنا إلى حالة شاذه كما هو الحال مع صيغة بيعِّل. والتي تتوازى مع "النقص" كما (חָסֵר) كما جاء في جا١: ١٥. أي مخالفة شيء سوي أو حق (תָּקַן، ١:١٥، ١٣:٧)، ومع ذلك نجد في الشاهد الأخير أن أي مفهوم سلبي هو "نقص". وما هو "معَوَّجَ"، من قبل الرب (٧: ٣)؟ قد لا يُعدّل من قبل البشر رغم سعيهم الدؤوب وراء الحكمة (١:١٢-١٨).

٢. ويشيع استخدام التعبير עָוַת بصورة مجازية في مجال الممارسات الأخلاقية. وهو يُشير إلى انحراف أخلاقي عن الطريق القويم. ويمكن لأي شخص أن يرتكب خطأ ما، كأن "يغش" NIV في الموازين أو "يخدع" الآخرين. (عا ٨: ٥ JB). وهذا استخدام مألوف لمفهوم "الاعوجاج أو الالتواء" كما في اللغة الإنجليزية "فالنزاع القانوني (רִיב)" يمكن أن يُهدم (مراثي ٣: ٣٦ (NRSV، لأسباب معقولة بدلًا من الأخذ بآراء الآخرين.

ويُعبر المصطلح عن تحريف عام للعدالة بشكل غير محدد (مز١١٩: ٧٨). وحقيقة أن هذا العمل يستحيل أن يأتي من جانب الرب (أي ٨: ٣، ٣٤: ١٢) يقودنا إلى مأزق لاهوتي لأن أيوب يثق في عدالة الرب الذي "يُبطل" (NIV,JB) أو يُعَوِّج طريق الأشرار (مز١٤٦: ٩) كعقاب مناسب لفسادهم. وإن كان أصحاب أيوب لهم الحق في ادعائهم أن أيوب يُعد خاطئًا ومعاناته نتيجة لأثامه (أي١٩: ٥). وفي الواقع، الله هو المتسبب في هذا (ع٦) فاعْلَمُوا إذًا أَنَّ اللهَ قَدْ عَوَّجَنِي. حيث يري أيوب نفسه بريئًا. وهو لم يُنكر أن الرب سمح له أن يتألم ويُعاني. وكان هذا واضح لكل من حوله (ع ٧ - ٢٠). ولم يكن لدى أيوب فهمًا كاملا عن أسباب ماحدث له رغم أنه بار، وحاشا للرب أن يعوّج القضاء. وهو يستطيع أن يثق إيمانه بأن الرب مخلصه هو حي وأنه سوف يرى الرب. لأن هذا امتياز لكل انسان بار (ع ٢٥- ٢٧). وكل التبريرات اللاهوتية لن تستطيع أن تزحزح اعتقاده في بره وعدالة الله أيضًا.

فساد: ← אלה [*'lh*] (يُفسد، #٤٨٠) ← מֻטֶּה [*muṭṭeh*] (جَوْر، فساد العدالة، #٤٧٥٤)، ← סוּר [¹ *sûr*] (فاسد #٦٠٧٤) ← שׁחת [*šḥt*] (تفسَّد، تخرَّب، تلف، #٨٨٤٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:657.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٦٤٣٢ (עַוָּתָה [*ʿawwatâ*]، ظلم، اضطهاد)، ← #٦٤٣٠

٦٤٣٤ (עַז [*ʿaz*]، قوي، متحدي، مخزي)، ← #٦٤٥١

٦٤٣٥ (עָז [*ʿaz*]، مقدرة)، ← #٦٤٥١

6436	עֵז

עֵז [*ʿez*]، كبش، نسيج مصنوع من شعر الكباش (#٦٤٣٦).

ع. ق قيل عن النساء أثناء سيرهن في البرية أنهن "غَزَلْنَ شَعْرَ الْمِعْزَى" (خر٣٥: ٢٦) كما صُنعن شُققًا مِنْ شَعْرِ مِعْزًى لخيمة الاجتماع (٣٦: ١٤).

لمزيد من النقاش حول الماعز انظر צֹאן (قطيع، #٧٣٦٦).

أقمشة، خامات: ← בְּרֹמִים [*bᵉrōmîm*] (قماش من لونين، #١٣٩٤)؛ ← חֲטֻבוֹת [*hᵃṭubôt*] (قماش ملون، #٢٦٣٥)؛ ← עֵז [*ʿēz*] (قماش مصنوع من شعر الماعز، #٦٤٣٦)؛ ← צֶבַע [*ṣebaʿ*] (ملون، قماش مصبوغ، #٧٣٨٩)؛ ← שַׁעַטְנֵז [*šaʿaṭnēz*] (خامة، كتان؟، #٩١٢٢)؛ ← תִּלְנֹת כַּלְנֶסֶר [*ᵃbîṭûb*] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [¹ *dallâ*] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*hōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*ṭwh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [² *skk*] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [¹ *ʿēreb*] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [¹ *pelek*] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śᵉrād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbṣ*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [¹ *šᵉtî*] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٦٤٣٧ (עֹז ['oz]، مقدرة، قوة، شديد)، ← #٦٤٥١

6439 עֲזָאזֵל

עֲזָאזֵל ['aza'zel]، اسم. عزازيل، شيطان، كبش الفداء (#٦٤٣٩).

ع. ق تأتي هذه الكلمة ٤ مرات في وصف يوم الكفارة العظيم: لا١٦: ٨، ١٠، ٢٦. وهو استخدام محدود في العهد القديم أسفر عن الكثير من التكهنات والشكوك حول المعنى الأصلي والدقيق لها. وقد وردت ترجمة بسيطة لكلمة "عزازيل" في نسخة RSV وASV. ومع ذلك، فقد تُرجمت في NIV وNASB "كبش الفداء". وقد اقتُرحت أربعة تفسيرات لهذه الكلمة (انظر Hartley, 237-38; Kaiser, 1112).

١. يقترح التفسير الأول أن هذا مصطلح وصفي للماعز نفسه. لذلك فالكلمة هي مزيج من أسم. العبرية z'، ماعز. والفعل zl'، يذهب، يذهب بعيدًا. والترجمة السبعينية تُدعم هذا التفسير بالإضافة إلى الفولجاتا. وترجمة Theodotion وأكيلا وابن عزرا. ونتيجة هذا التكوين الاشتقاقي هو ترجمة NIV وNASB "كبش الفداء". وإن كان ذلك كذلك، فهنا يصعب فهم لماذا أُرسلت (שָׂעִיר) الماعز (שָׁלַח) إلى البرية ١٦: ١٠، עֲזָאזֵל و١٦: ٢٦ والذي أرسل التيس إلى עֲזָאזֵל كل هذا يجعل من الصعب قبول هذا التفسير.

٢. أما التفسير الثاني فيرى، أن هذا المصطلح، يمكن فهمه بشكل تجريدي، بمعنى "النقل الكامل" (Feinberg, 331-33). ولاشك أن وجود المتشابهه العربية azala'، أي يتخلص من، يجعلنا نقبل هذا التفسير. لأن المصطلحات التجريدية في سفر اللاويين قليلة (Hartley, 237) وليس هناك توضيح كاف للتعبير الموازي "للرب" ٨:١٦.

٣. وتفسير ثالث يأتي من التقليد الرباني الذي يرى أن هذا مصطلح يحدد المكان الذي يُبعَد إليه تيس الماعز. (Hartley, 237-38) ومثله مثل التفسير الثاني فليس به توضيح كاف للتعبير الموازي "للرب" في لا١٦:٨، بالإضافة إلى أن التعبيرين "أرض مقفرة". (אֶרֶץ גְּזֵרָה، ١٦:٢٢) و"البرية" (מִדְבָּר، ١٦:١٠) يحددان بدورهما المكان الذي ينبغي إرسال التيس إليه.

٤. أما التفسير الرابع فيرى أن "عزازيل" ماهو إلا إشارة إلى روح شيطانية صحراوية، أو هو الشيطان نفسه (Hartley, 238; Keil & Delitzsch, 398) وما يُدعم هذا التفسير هو أن كتاب أخنوخ يستخدم هذا اسم. لينعت به رئيس الشياطين (1 Enoch 8:1; 9:6; 10:4-8; 13:1-2; 54:5; 55:4; 69:2) والعهد القديم يربط ما بين ظهور التيس والشيطان (انظر שָׂעִיר)، ربما يتضح من اسم "عزازيل". وعلاوة على ذلك، فقد وصف العهد القديم والجديد البرية أو الصحراء عدة مرات بأنها مقر إقامة الأرواح الشريرة. (إش١٣: ٢١، ٣٤: ١٣، ١٤، مت١٢: ٤٣ ولو١١: ٢٤، رؤ ١٨: ٢). وهذا التفسير يعادل التعبير الموازي "للرب" في لا١٦: ٨ ويجعل بقية التعبيرات النحوية مقبولة للعقل. ومع ذلك فالصعوبات التي تواجه هذا التفسير هي معضلات لاهوتية تتبع من العلاقة بين الأرواح الشريرة وطقوس العبادة الخاصة بيوم الكفارة العظيم.

وفي الحقيقة، لايوجد تفسير واحد يستطيع أن يمنحنا اليقين المطلق. فالاستخدام المحدود للمصطلح جنبًا إلى جنب مع العلاقات "النحوية - المنطقية" أضفت غموضًا على هذه القضية. فكل تفسير يحمل معه مجموعة من الحلول التي يدعمها بعض الأدلة والبراهين. كما تُجيب على بعض الأسئلة ولا يجد حلًا لمعضلات أخرى. ومع ذلك فكل من التفسير الأول والرابع يعضده مجموعة من أكثر البراهين العقلية. علاوة على أن التفسير الأول يمنحنا المعنى اللاهوتي بينما يعطينا التفسير الرابع المعنى النحوي "عزازيل".

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב ² ['ôb ²] (وسيط، أرواحي، مستحضرُ أرواح، شبحُ، #٢٠٠) ← אִטִּים ['iṭṭîm ¹] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (وحش ليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [ʿᵃzā'zēl] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [ṣî ²] (ساكن الصحراء، العاوي، وحش بري، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، نفس، زوال، إرادة، مزاج، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [rᵉpā'îm ¹] (ظلال، مغادرة الإرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [śā'îr ³] (ساطير [أحد آلهة الغابات الاغريق]، العنزة العفريت، العنزة المعبودة؛ #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [šēd] (شيطان، جنّي، عفريت، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:657-58; G. L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 1982, 127-28; G. Deiana, "Azazel in Lv 16," *Lateranum* 54, 1988, 16-33; E. L. Feinberg, "The Scapegoat of Leviticus Sixteen," *BSac* 115, 1958, 320-31; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992; W. C. Kaiser, Jr., "Leviticus," *The New Interpreter's Bible*, 1, 1994; idem, *More Hard Sayings of the Old Testament*, 1992, 94-97; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن

M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

6440 עָזַב

עָזַב ['azab ¹]، قَلْ. يتنازل عن، وفي صيغة نِفْعَل. وقَلْ. يرحل، مهجور (#٧٤٤).

ش. أ. ق تتطابق الكلمة العبرية עָזַב مع أكد. *ezebu*، بمعنى يترك. ومع العربية *azab'*، يبتعد. ينفرد. وفي الأثيوبية والآرامية שְׁיַב، يحرر وهو يقدم معنى متناقض. وتظهر المشاكل عندما لاتأخذ الكلمة עָזַב معناها المعتاد. ويبدو أن المعنى في خر٢٣: ٥ هو "المساعدة" (لكن انظر Cooper, "The Plain Sense of Exod 23:5," *HUCA* 16, 1988). حيث يقترح المعنى القياسي أي "عليك أن تترك الحيوان لحاله". والتدخل في حالة سقوط حمار شخص آخر. أما في نح ٣: ٨، ٤: ٢ [٣: ٣٤] فنجد المعنى يُحصن، يُشجع (KJV)، يُجدد (NIV). والكلمة في نحميا עָזַב ربما تتشابه مع اللغة العربية الجنوبية القديمة *db'*، يجدد، يُصلح. وفي أوغا. *db'*، يُعد، يصنع (*UT*, 1818, or Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, 1985; Dahood, "The Root," 303-9; Williamson, "Reconsideration," 74-85).

ع. ق ١. يأتي الجذر في ٣٠ سفرًا من أسفار الكتاب المقدس، أقلها في الأسفار الخمسة والأنبياء الصغار. وجاءت ٢١٤مرة في صيغة الفعل، ٢٠٣مرة في صيغة قَلْ. عشر مرات في صيغة نِفْعَل. ومرتين في صيغة بُعَّل. وفي كل هذه النماذج جاءت معظم الأفعال في الزمن التام، ١١مرة في صيغة المصدر، ٣٠مرة في صيغة الفاعل أو المفعول وخمس مرات في صيغة الأمر.

٢. الله وشعب اسرائيل ككل وكل فرد على حده هم أكثر من يأتون في محل فاعل، وحين يأتي الرب في محل فاعل فإن أكثر ما يأتي في محل مفعول هم شعب إسرائيل (إر١٢: ٧)، أو أحد الملوك (٢أخ٣٢: ٣١)، أو كاتب المزمور (مز٧١: ١١). وفي كثير منها يكون الفعل منفي. فالرب لن يترك شعبه، فالرب لن يترك شعبه (تك٢٨: ١٥، تث٣١: ٦، ٨) أو يصلي المرنم قائلًا لاَ تَتْرُكْنِي يَارَبُّ. يَاإِلهِي، لاَ تَبْعُدْ عَنِّي. (مز٣٨: ٢١[٢٢]، ٧١: ٩، ١٨، ١١٩: ٨). وحين يأتي البشر في محل فاعل، فهم يتركون الرب (قض٢: ١٢- ١٣، ٢مل٢١: ٢٢)، وينقضون عهده (إر٢٢: ٩). وناموسه (٢أخ١٢: ١) أو يتركون عبادة الأصنام (١مل١٨: ١٨).

وقلما يهجر الناس أناس أخرين (را٢: ١١، ٢أخ٢٨: ١٤) بل يتركون أحيانًا أشياء مثل معطف كما في (تك٣٩: ١٣) وقطيع الغنم (تك٥٠: ٨) أو يتركوا مدنهم (أخ١٠: ٧) وفي حالات نادرة. وأحيانًا ينسون مفاهيم، كأن ينسون الحكمة أو الحماقة (أم٤: ٦، ٩: ٦).

٣. والكلمة עָצוּר וְעָזוּב هي كلمة متناقضة مزدوجة (محجوز ومطلق) وغير واضحة المعنى (تث ٣٢: ٣٦، ١مل١٤: ١٠، ٢١: ٢١، ٢مل ٩: ٨، ١٤: ٢٦). واستنتج Noth أن المعنى الأصلي قد فُقد (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1957², 75) وقد شرح Kutsch هذا التعبير بشكل سياقي بالإشارة إلى العائلة المالكة، وإن كان ذلك كذلك، עָצוּר تُشير إلى الأطفال الذين ترعاهم عائلاتهم وעָזוּב تشير إلى الرجال غير المتزوجين ("Die Wurzel," 57-69) ولم يأخذ في حسبانه استعمال الكلمة في تث٣٢: ٣٦، كما ألمح إلى ذلك Saydon (371-74) واستنتج Saydon أن المصطلح المزدوج ماهو إلا مترادفات مثل (بائس ومعدم) وهو بهذا يُشير إلى الطبقة الدنيا في المجتمع. ويوافق Gray على ماوصل إليه Noth، انظر (*I & II Kings*, OTL, 1970, 337) حيث يرى أن المعنى الأصلي للكلمة قد ضاع . ويترجمها "إلى المنتهى" (335). ويشرحها DeVries على أنها (تعبير متجانس عن لفظ "البغضة") ويترجمها مثل Saydon "بائس ومهجور" (1 Kings, WBC, 1985, 179).

٤. يأتي التعبير עֲזוּבָה "مهجور" ٣مرات إشارة إلى شعب إسرائيل، فالرب قد هجر شعبه وتركه للسبي مشبهًا ذلك بالمرأة التي هجرها زوجها (إش٥٤: ٦، ٦٠: ١٥، ٦٢: ٤). ولكن الشاهد (إش٦٠: ١٥) يتوازى مع التعبير שְׂנוּאָה، بمعنى مكروه. وهنا עָזַב تُشير إلى هجر مؤقت حدث بسبب أعمال عدوانية مهينة. ومع ذلك، فهي عملية يُعيد الرب من خلالها شعب إسرائيل إلى رشده ويعترف باحتياجه للرب. قا؛ إش٦٠: ١٥ب: "جَعَلْتُكِ فَخْرًا أَبَدِيًّا فَرَحَ دَوْرٍ فَدَوْرٍ".

٥. والجذر עָזַב هو مصطلح يتعلق بالعهد، ويتكرر كثيرًا (أكثر من ١٠٠مرة) واستُخدم للإشارة إلى نقض العهد (تث٢٩: ٢٥[٢٤]، إر٢: ١٣، ١٧، ١٩، ٢٢: ٩، دا١١: ٣٠ בְּרִית #١٣٨٢). وفي هذا الصدد فهي مترادفة مع פָּרַר، "نهاية" (تث٣١:١٦، #٧٢٩٦)، זָנָה فعل الزنا (هو٤: ١٠، #٢٣٨٨)؛ נָאַף (إش١:٤، #٥٥٤٠). والرب قد اتهم إسرائيل بخيانة عهده. وحين يُطلق العنان للعنات العهد، هنا يُعامل الشعب على أنهم خائنون للعهد. وهجر "يهوه" الرب شعبه وعليهم أن ينتظروا شخصًا ما كان الرب قد وعد بأنه يأتي (إش٥٤: ٧ - ٨). وهذا الهجر الإلهي هو ترك مؤقت. ومع ذلك، فالنبي ذاته الذي أعلن الترك الإلهي، القضاء، والعزلة تحدث أيضًا عن تجديد العهد والتدخل العظيم للرب في شخص الملك المسيا الآتي بروح الله القدوس والذي سيعمل على التحول الروحي لشعب إسرائيل وبقية الأمم. والانفتاح على عهد جديد من التوقع الكامل للتحول النهائي لكل شيء.

٦. وفي حالات كثيرة، يأتي الفعل مرتين في نفس العدد

أو في أعداد مزدوجة. وعلى سبيل المثال في تث٣١: ١٦- ١٧ حيث نقرأ "وَيَتْرُكُنِي وَيَنْكُثُ عَهْدِي الَّذِي قَطَعْتُهُ مَعَهُ. ١٧ فَيَشْتَعِلُ غَضَبِي عَلَيْهِ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، وَأَتْرُكُهُ وَأَحْجُبُ وَجْهِي عَنْهُ، فَيَكُونُ مَأْكَلَةً، وَتُصِيبُهُ شُرُورٌ كَثِيرَةٌ وَشَدَائِدُ حَتَّى يَقُولَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ: أَمَا لأَنَّ إِلهِي لَيْسَ فِي وَسَطِي أَصَابَتْنِي هذِهِ الشُّرُورُ!" ونقرأ مايُشابه ذلك في ٢أخ ١٢: ٥٦ "هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: أَنْتُمْ تَرَكْتُمُونِي وَأَنَا أَيْضًا تَرَكْتُكُمْ لِيَدِ شِيشَقَ". واستعمالات مزدوجة ومتعارضة لكلمة עָזַב نجدها في ٢أخ١٣:١٠-١١، ١٥: ٢، ٢٤: ٢٠، عز٩: ٩-١٠.

تَرَكَ، نَبَذَ: ← בדד [bdd]، (انفرد، #٩٦٩)، ← יָחִיד [yāḥîd]، (وَحِيدٌ، وَحْدٌ، متروك، #٣٤٩٥)، ← נָטַשׁ [ntš]، (ألقى، رَفضَ، تَرَكَ، تَخلّى عن، نَهَبَ، #٥٧٥٩) ← עזב [zb ¹‘]، (تَرَكَ، نَبَذَ، #٦٤٤٠).

البيبلوجرافيا

THAT 2:249-52; *TWAT* 5:1200-1208; *TWOT* 2:658-59; M. Dahood, "The Root עזב II in Job," *JBL* 78, 1959, 303-9; E. Kutsch, "Die Wurzel עצר im Hebrüischen," *VT* 2, 1952, 57-69; P. P. Saydon, "The Meaning of the Expression עצוּר וְעָזוּב," *VT* 2, 1952, 371-74; H. G. M. Williamson, "A Reconsideration of עזב II in Biblical Hebrew," *ZAW* 97, 1985, 74-85.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٦٤٤٥ (עַזָּה [‘azzâ]، غزة)؛ ← غزة

٦٤٤٩ (עֱזוּז [‘ezûz]، شدة، قوة)؛ ← #٦٤٥١

٦٤٥٠ (עִזּוּז [‘izzûz]، قوي)؛ ← #٦٤٥١

6451 עָזַז

עָזַז [‘azaz]، قَلْ. أثبات القوة الذاتية، الغلبة، يقهر، يمنح القوة. وصيغة بِعِّلْ. يُثَبِّت وصيغة نِفْعَل. متغطرس، صفيق، جريء. وصيغة هِفْعِيل. يتقوى. يواجه بوقاحة، قليل الحياء (#٦٤٥١)؛ עַז [‘az]، صفة بمعنى قوي، قاس، وحشي، متمرد، قليل الحياء، ظالم، صارم، حاد، متجهم، متحدي، عنيف (#٦٤٣٤)؛ עַז [‘az]، اسم. قوى (جاءت مرة واحدة، #٦٤٣٥)؛ עֹז [‘oz]، اسم. شدة، قوة (#٦٤٣٧)، ويُميز *HALAT* بين עֹז، شدة، قوة و עֹז، ملجأ، ملاذ، حماية، وقاية (مشتقة من עוז يبحث عن مأوى)؛ עֱזוּז [‘ezûz] اسم. قوة، شدة (#٦٤٤٩)، עִזּוּז [‘izzûz]، صفة بمعنى قوي (#٦٤٥٠).

ش. أ. ق وجدت نماذج متشابهة في أوغا. ‘z، وفي اللغة العربية الجنوبية القديمة والإثيوبية *azaza* وفي أكد. *ezezu* انزعج، غضب، استشاط غضبًا. وفي اللغات السامية ‘*az*، (مع الضمير المتصل *bazz*)، وفي الآرامية עֲזַז، قويًا، وفي السريانية ‘*az*، يكون قويًا وفي الفينيقية ‘z قوة، عنف.

ع. ق ١. يأتي الفعل على الأقل ١٠مرات، (*NIVEC*, 1565) وعلى الأرجح ١٢مرة.

(أ) يأتي الفعل في ثلاثة نصوص منها بمعنى "يكون قويًا" أو "يُظهر قوته". وكم أظهر الله قوته (עוּזָּה، في الصيغ الآتية قَلْ. emph. impv أي (أن تُظهر نفسك قويًا) (مز٦٨:٢٨[٢٩]). واقتُرحت ترجمات أخرى للكلمة עוּזָּה بُنيت على أساس من التنقيح. لذا، فليس هناك مايستدعى تغيير النص الماسوري (قا؛ Knight, 315) أما الترجمة الأكثر احتمالاً فهي (يكون قويًا، يُظهر قوته) (قا؛ Toombs (282; cf. Kirkpatrick, .(Kirkpatrick, 393 393; Weiser, 489-90) حيث فهم الأعداد ٢٨- ٣١ [٢٩ - ٣٢] على أنها نداء للرب أن يُعيد انتصاراته القديمة على الكنعانيين وكل الأعداء الذين يهددون شعب اسرائيل. كما فُسر هذا العدد على أنه طلب من الرب أن يكون هو مصدر قوة الشعب وترابطه (M'Caw and Motyer, 493).

وقوة يهوه، الخالق الذي يسود على كل شئ خلقه (Kraus, 1989, 211)، لا مثيل لها ولا تضاهيها قوة. فهو خالق السماء والأرض وكل ما فيها (مز٨٩: ١١[١٢]) المتسلط على كبرياء البحر (ع ٩ [١٠]) الذي يسحق رَهَبَ تنين البحر وهو يبدد أعدائه أيضًا بذراع قوته (תָּעֹז יָדְךָ، (ع١٠[١١]) إذ أن له ذراع القدرة ويده قوية ويمينه مرتفعة (ع١٣[١٤]) ويعتقد البعض أن יָדְךָ. تُشير إلى الذراع اليسري حين تقترن—مثلما حدث في هذا النص—باليد اليمنى، (مثل Dahood, 1966, 160, 163; 1973, 198, 203, 315) ويترجم Dahood (1973, 308) هذه العبارة كالآتي (ذراعك اليسري منتصرة) وماهو مؤكد هو أن ذراع الرب مثلها مثل "اليد" و"اليد اليمنى" ليهوه الرب هي رموز لقوته (قا؛ خر١٥: ٦-١٢ ومز١٧: ٧ ، ١٨: ٣٥ [٣٦]، ١٣٩: ١٠ وإش٤٨: ١٣) حتى وإن كان التعبير תָּעֹז יָדְךָ يبدوفي الظاهر أنه يُترجم إلى "يدك قوية". وهذا يؤكد فكرة أن الرب لا يمتلك قوة لا تُضاهى فقط، بل يُظهرها أيضًا (Kirkpatrick, 535; cf. Rogerson and McKay, 192) وTate, 1990, 421-22 أما الإشارات إلى انتصار يهوه على قوات الشر في مز٨٩: ٩- ١٣ [١٠ - ١٤] والتي تصور بوضوح قوة يهوه الرب - انظر (Kraus, 1989, 206-7) تتكرر في مواضع أخرى في العهد القديم (قا؛ أي٩:١٣ب، ١٢:٢٦، مز١٠٤:٥ -٩، إش٥١:٩-١٠).

وبدراسة ومراقبة الفصول والظواهر العظيمة للطبيعة يمكننا إدراك أعمال الخالق التي تفوق كل وصف والتي تتسم بالخيرية. ويلفت Elihu نظرنا إلى أن الرب الذي أوصى الثلج أن ينهمر والمطر الغزير أن يُظهر قوته،

ويكون شديدًا (NEB) أو قاسيًا أو أن يهطل بقوة هائلة (REB)، أو في شكل سيول هادرة . وتُقرأ יָעֹז في JB "يُظهر قدرته" أو يكون قويًا. [انظر Dhorme, 562]، ويָעֹז وفي النص الماسوري "أظهر قوة" (أي٣٧: ٦). وتجلت قوة الرب في العجائب المذهلة للطبيعة والتي تفوق فهم الإنسان (٣٦: ٢٦، ٢٩، ٣٧: ٥، Watts, 1972, 134).

(ب) ويأتي الفعل في أربعة نصوص بمعنى "يتغلب على". والأعمال البطولية الفائقة التي قام بها القضاة لم يتم إنجازها بذراع البشر فقط أو حماستهم، شجاعتهم وعزيمتهم، بل بعمل روح الرب أيضًا (انظر خر٣١: ٣، ٣٥ : ٣١، قض٦: ٣٤، ١١: ٢٩، ١٣: ٢٥، ١٤: ٦، ١٩، ١٥: ١٤، ١صم١٠: ١٠، ١١: ٦، ١٦: ١٣، ٢صم٢٣: ٢، ١مل١٨: ١٢، ٤٦، ٢مل٢: ١٦، إش١١: ٢، ٢٨: ٦، حز٣: ٢٤). (قا؛ Strahan, 260). وبعد أن صرخ الشعب للرب لأنه دفعهم ليد كوشان رشعتايم ملك آرام لثمان سنوات لأجل خطاياهم، اختار الرب عُثْنِيئِيلَ بْنُ قَنَازَ وهو الأخ الأصغر لكالب وَاعْتَزَّتْ يَدُه וַתָּעָז יָדוֹ עַל ([قض٣:١٠] لذلك (RV; RSV; NRSV; Slotki, 178)، كوشان- رشعتايم. وتترجم في NIV . تترجم וַתָּעָז יָדוֹ עַל "هزمه" وفي ترجمة JB (تغلب عليه)، وفي NEB وREB (قويت يده عليه) ويترجمها Moore, 88 "كانت له اليد الطولى" كما يقرأها Lindars, 127، "كانت يده قوية ضد".

ولذلك، ونتيجة لخطاياهم، دفع يهوه شعبه ليد المديانيين لمدة سبع سنين (قض٦: ١) فاعتزت يد مديان (RSV; NRSV; Slotki, 204) على إسرائيل (יִשְׂרָאֵל וַתָּעָז יַד־ מִדְיָן עַל־، آية٢). أما في NEB and REB فتترجم هذه العبارة كالأتي: "كان المديانيون أقوياء على شعب إسرائيل" (NEB) / الإسرائيليون (REB). وفي ترجمة TEV "كان المديانيون أقوى من شعب إسرائيل". وتُقرأ في JB (وشن المديانيون هجومًا عنيفًا على شعب إسرائيل) وفي ترجمة NIV (كانت قوة المديانيين شديدة الوطأة).

وقال الملاك الذي أخذ يُفسر الرؤيا التاريخية لدانيال كاشفًا له غموضها (دا١١: ١١-١٣): أنه على الرغم من أن بطليموس فيلوباتير الرابع ملك الجنوب (٢٢١- ٢٠٣ ق. م) سوف ينتصر على أنطيوخس العظيم (٢٢٣ - ١٨٧ ق. م) ملك الشمال في المعركة (موقعة رافيا ٢١٧ ق. م). إلا أنه لن يتمكن من الانتصار النهائي (في ترجمة RSV وNRSV، וְלֹא יָעוֹז، "دا ١١: ١٢) والحفاظ على مصالحه (NEB,REB)، ويظل منتصرًا (NIV)، يواصل انتصاراته (TEV)، يظل على جرأته (Jeffery, 519). وقد تم سحق الجيش المصري بقيادة بطليموس أبيفانيوس الخامس (٢٠٣ - ١٨١ ق. م) على يد انطيوخس في موقعة Paneion بالقرب من بانياس الحديثة. (١٩٩/ ٩٨ ق. م). وقد فهم Bevan (179-80) هذا التعبير فهمًا سليمًا بمعنى أن بطليموس الرابع فشل في التأكيد على مصالحه وذلك بمتابعة انتصاراته وسعيه الحثيث وراء أنطيوخس، ولكنه سارع بإقامة سلام مع السلوقيين. واكتفى باحتلال سوريا انظر (Jeffery, 519; R. A. Anderson, 132). أما Charles (123) فيصف بطليموس الرابع بأنه ذو شخصية فاجرة، انتهازية تتسم بالحماقة. انظر (Polybius 14.12.3-4). ويرى دريفر (1922, 171; cf. Porteous, 162) أنه كان ذي طبيعة كسولة.

في صلاة من قلب إنسان خاطئ يطلب الخلاص. ويتضرع إلى يهوه "قُمْ يَا رَبُّ. لاَ يَعْتَزَّ الإِنْسَانُ עַל־ יָעֹז אֱנוֹשׁ (مز٩: ١٩[٢٠]) انظر RSV; NRSV; C. A. and E. G. Briggs, 69; Oesterley, 143; Kissane, 39; Craigie, 114; Mays, 1994, 75). أو لتكن له يد العليا (JB). وقد تُرجمت العبارة أيضًا "لا تعطي فرصة للإنسان أن يتباهى بقوته" (NEB)؛ أو "أن يكبح جماح البشر (REB) وألا تزداد قوة الإنسان الفاني (Kirkpatrick, 50) وألا يدع الإنسان ينتصر (NIN)؛ ولا يقبل بتحدى البشر (Delitzsch, 1889, 159)، أو لا يدع الإنسان أن يتحدى الله! وألا يدع الإنسان أن يقع في الغرور (Kraus, 1988, 189) ولئلا يفتخر الإنسان (Buttenwieser, 422) و(Dahood, 1966, 54).

(ج) وقد جاءت صيغة قَلْ. في أحد النصوص بمعنى "يُعطي شخصًا قوة" وقد مُدحت الحكمة لأنها تعطيها الرجل الحكيم قوة (תָּעֹז לֶחָכָם، وحرفيًا "اَلْحِكْمَةُ تُقَوِّي الْحَكِيمَ أَكْثَرَ مِنْ عَشَرَةِ مُسَلِّطِينَ، الَّذِينَ هُمْ فِي الْمَدِينَةِ. (جا٧: ١٩) وغالبًا ما يؤخذ الرقم (١٠) على نحو رمزي بحت. وهو يُشير إلى الكمال انظر على سبيل المثال (انظر Martin, 256-57) ورغم ذلك، فكثير من المدن الهليستنية كان يحكمها مجموعة من الأشخاص المنتخبين من بين أبرز المواطنين (قا؛ Rankin, 67; Peterson, 120; Scott, 1965, 237; Gordis, 269; Crenshaw, 142; Davidson, 52; [though see Grieve, 415; Jones, 321; Whybray, 1989, 122]) وقد يكون المقصود هنا هو أن الحكمة أقوى من القوة الغاشمة (Plumptre, 169; Dummelow, 397) وقد يكون المعنى: من كانت الحكمة هي مصدر قوته لهو أكثر قوة من مدينة بأكملها (Martin, 257; Grieve, 415; cf. Ryder, 464).

(د) في حين استُخدم الفعل في صيغة المبنى للمعلوم بمعنى "يثبِّت". وتشخيص الحكمة يوضح أنها كانت حاضرة حين ثبت الرب ينابيع الغمر العميقة بإحكام (NIV) ويُصلحها سريعًا (JB) ويثبتها في أماكنها (NEB) ويوسعها (Mckane,223) أويحجز الينابيع في الأعماق

(REB) (تُقرأ בְּעַזְּזוֹ في صيغة قَلْ. مصد. Const. مسبوقة بحرف جر، انظر (Mckane,355) وجاء في النص الماسوري בַּעֲזוֹז في صيغة قَلْ. مع حرف جر (أم ٨: ٢٨) وقد ثبّت المحيطات العليا والسفلى. كما سدت السحب المحيط العلوي (٨ : ٢٨ أ) ولما تَشَدَّدَتْ يَنَابِيعُ الْغَمْرِ لكي لا تخترق الأرض (ع ٢٨ ب) انظر (Mckane 355.) وتلعب الحكمة دورًا لا نظير له في الشهادة ليهوه الرب، فهي أول أعمال الله في الخليقة (٨: ٢٢) وقد شهدت الأعمال الأولى واستمتعت بعلاقة فريدة مع الرب الخالق (٨: ٣٠)، ومن بين كل الأشياء التي خلقها الله، فسلطة الحكمة وقوتها لا تُضاهى. انظر (Tate,1972, 32-34)

(هـ) وجاء الفعل في ثلاثة مواضع بمعنى "متغطرس، صفيق، جرئ" وحين كانت إسرائيل ضعيفة كانت صهيون منيعة وراسخة ويسكنها أبرار. (Kelley, 286). ولن تعاني المدينة فيما بعد مزيدًا من المتغطرسين. (RSV,NRSV)، الغامضين (NIV,TEV) أو المتعجرفين (JB) وهي (עַם נוֹעָז تأتي في صيغة المذكر، المفرد، المبني للمجهول إش٣٣: ١٩). والبعض مثل (BDB,418) يُترجم الكلمة נוֹעָז هكذا *yʿz* "همج أو برابرة" (NEB,REB, Watts,1985,425) والبعض يُترجم נוֹעָז עַם "شعب بلسان بربري" انظر (Skinner,252) رغم أن נוֹעָז تكاد تكون مشتقة من עָזַז (Wildberger,cited by watts ,1985,425). والإشارة هنا إلى غزاة أجانب.

وهم بارعون، مضلون وبلا ضمير. ويتسمون بالجرأة في العمل والأغواء (Tate ,1972,29)، إذ يقتنصون الشاب الصغير، يُقَبلونه ويحدثونه حديث السفهاء. (RSV; NRSV), brazen (NIV; Scott, 1965, 64) أو بطريقة غير لائقة הֵעֵזָה פָנֶיהָ، (Mckane ,221) وحرفيًا نجد هذا التعبير في (أم ٧: ١٣) (أوقحت وجهها) وتُترجم في (JB)، הֵעֵזָה פָּנֶיהָ "مخلوقات صلبة الوجه"، وفي NEB وREB "كلمته بطريقة وقحة ".

والتى هي وقحة في الفعل وفي دعوة الشاب التي دعته إليها (Tate, 1972, 29)، مستغلة إياه، مقبلة إياه، متحدثة إليه بوقاحة (RSV; NRSV)، brazen (NIV; Scott, 1965, 64) وبوجه قاس (McKane, 221)، (أوقحت وجهها (הֵעֵזָה פָנֶיהָ، [هِفْعِيل.]، [أم٧:١٣])، JB يترجمها הֵעֵזָה פָּנֶיהָ، NEB,"the bold face creature" "واقتربت منه وتعرضت له بالكلام".

وبينما نرى الرجل المستقيم، حريصًا على عمل الصلاح. ومراقبًا لسلوكه. نجد أن الشرير يسلك بوقاحة (RSV,NRSV) وبقساوة قلب (Fritsch,906) أو (Mckane,562) وبوجه صلب (בְּפָנָיו...הֵעֵז. وحرفيًا [هِفْعِيل.] "يُوقِحُ وَجْهَهُ" أم٢١: ٢٩). وتُرجمت בְּפָנָיו ...הֵעֵז في NEB وREB "قسّى وجهه". وفي (JB) يتظاهر بأنه (يفترض أجواء الثقة) وقد يكون المعنى المقصود هو أن الشرير والمجرد من المبادئ والذي لا يهتم بمشاعر الآخرين وهو يعمل مايُريده دون اعتبار للآخرين (Dummelow,387, Fritsch906)، أو أنها تعني أن الشرير يركن إلى الخداع والزيف. وهو يتعامل هكذا لكي يتظاهر بالثقة ويحافظ على مظهره هكذا. ذلك الذي يبدو فيه مثل شخص عملي وكل ذلك لكي ينجو بنفسه من أي مأذق يتورط فيه. ويُخفي حقيقة شخصية المخادعة (McKane562,Tate,1972,68,cf.Martin135).

٢. تأتي الصفة עַז ٢٣ أو ٢٤ مرة على الأقل (NIVEC, 1564).

(أ) استُخدمت في موضعين بصيغة المفرد. ويُعلن يهوه الرب الذي يتحكم في قوى السماء والأرض (Kaiser101) أنه سوف يُسلّم المصريين ليد حاكم قاس، قوي (RSV,NRSV,REB,NIV,Kissane,1960,204,Wright,59)، عنيف (JB,NEB,TEV). ويُحتمل أن يكون ملك (וּמֶלֶךְ עַז)، (Skinner146,Kissane1960,207,Kaiser101) ولكنه ليس بالضرورة أن يكون ملكًا (Scott,1956,279) وهو أجنبي وسوف يتسلط عليهم (إش١٩: ٤). يقراها (Oswalt 364) هكذا: "ملك قوي". أما (Watts ,1985,248) فيقرأها "جبار". وحقيقة أن עַז استُخدمت بالتوازي مع קָשֶׁה (قاس، مزعج، صارم، عنيف، وحشي) وעַז تعنى هنا (عنيفًا ووحشيًا).

الرجل الحكيم أعظم من الرجل القوي , اقرأ (السبعينية، السريانية، الفولجاتا، الترجوم وترجمة RSV، BHS وانظر (Scott,1965,144,McKane,248,397)، גָּבַר "قوي" وفي النص الماسوري גֶּבֶר "رجل"، מֵעָז (أفضل من رجل قوي) وفي النص الماسوري (في عز) (أم ٢٤: ٥) القدرة الفكرية أقوي من القوة الجسدية أو القوة الغاشمة انظر على سبيل المثال (Whybray,1994,345).

(ب) انطبقت الصفة في خمسة مواضع على البشر . فبعد أن استكشفوا أرض كنعان، قدّم هؤلاء الجواسيس تقريرًا: إنه على الرغم من أن الأرض خصبة والسكان الأصليين أقوياء (עַז הָעָם) وَالْمُدُنُ حَصِينَةٌ عَظِيمَةٌ جِدًّا (عد١٣: ٢٨) فإن ذلك قد يُمثل عقبة أمام دخول شعب إسرائيل إلى أرض كنعان.

النَّمْلُ طَائِفَةٌ غَيْرُ قَوِيَّةٍ (עַם לֹא־עָז وحرفيًا "أناس ضعفاء" ولكنهم يتمتعون ببصيرة قوية تُعوضهم عن حدودهم المادية الضيقة القاسية، وهي طائفة منظمة ومثابرة. ومايؤكد هذه الحقيقة هو أنها تُعِدُّ طَعَامَهَا فِي الصَّيْفِ (أم٣٠:٢٥)، انظر (McKane, 661) فإنجازاتها الاستثنائية لا تتناسب مع قوتها المحدودة (Cox, 246) ولكنها تُقدم نموذجًا مفيدًا للحكمة البشرية انظر (انظر، ٦: ١١-٦ Tate, 1972, 96) وحين يكتسب الإنسان الحكمة، حينئذ يقدر أن يتغلب على حدوده الطبيعية (Whybray, 1994, 419).

واستجابة لأعماله البطولية ضد الطغاة القساة الأقوياء (עַם־עָז) فإن شعب الله سيُمجد يهوه الرب (إش٢٥:٣) أما في ترجمتي REB، NEB. فإن الصفة تعني "القسوة" (تُقرأ في REB العديد من الأمم القاسية تأتي لك لتكرمك وتمجدك) وما يُعضد هذه الترجمة حقيقة أن الكلمة استُخدمت بالتوازي مع الصفة עָרִיצִים "قسوة". وفي هذه القراءة فالمعنى المقصود هو أن الطغاة سوف يُرغمون على الاعتراف بسيادة يهوه المطلقة (قا؛ Scott, 1956, 303) والاحتمال البديل هو أن سحق القوة الغاشمة سوف يجعل الأمم القوية تُمجد الرب (انظر Gray, 426).

ونظرًا للجرائم الدموية القاسية التي ارتُكبت في يهوذا وأورشليم. سوف يجلب يهوه الرب عليها أسوأ الأمم لتحاربها (من المحتمل أنها إشارة رمزية إلى البابليين) [انظر إر٦٠:٢٢-٢٣، حب١:١٣، May, 104; Boadt, 313) ولكي تنهب ممتلكاتهم من منازلهم، وهو سوف يضع نهاية لكبرياء الأقوياء (גְּאוֹן עַזִּים حز٧:٢٤). وفي ترجمة JB نجد أن עַזִּים، تعني كل (النبلاء) وليس بعضهم (مثل، BHS; Cooke, 83, 88; Zimmerli, 200)، حيث قام بتنقيح النص الماسوري עַזִּים إلى עֻזָּם (الحصون والقلاع) ومايُدعم هذا التنقيح هو أن التغييرات في الكلمة גְּאוֹן עֻזָּם جاءت في أماكن أخرى في نفس السفر (٢١:٢٤، ٦:٣٠، ١٨، ٢٨:٣٣). وعلى الجانب الآخر، فهناك من يرى أن القراءات الأكثر صعوبة يمكننا أن نحتفظ بها (انظر Brownlee, 113).

ويهوه الرب الذي خلق كل شئ وله السلطان على كل شيء (Vawter, 55). سوف يخرب حصون الطغاة سريعًا. (عا ٥: ٩) ويندفع سريعًا لأجل הַמַּבְלִיג (حرفيًا: يسخر من)، انظر Driver, 1901, 180; Hammershaimb, 81; R. L. Smith, 111-12] ورغم ذلك، فتلك الترجمة للفعل اعتبرها Snaith, 1958, 90, مشكوكًا فيها انظر أيضًا (Paul ,169) وبعض الترجمات. (مثل BHS; JB; NIV; Hubbard, 170) قامت بتنقيح النص الماسوري עַז (قوي) إلى עֹז (حصن)، ولكن هذا غير ضروري، أما الرأي القائل أن عدد ٩ يحتوي على بعض الأسماء المحّرفة للكواكب والنجوم NEB; Duhm, 68; Snaith, 1958, 90-92; 1960, 32; McKeating, 40) وهذا رأي غير مُقنع. (انظر Hayes, 161). هذا العدد يُشير إلى أن القوة البشرية غير متكافئة مع قوة يهوه التدميرية (Driver, 1901, 180; R. L. Smith, 112; Stuart, 348) ويُشدد عدد٩ على أنه ليست هناك حصون بشرية منيعة تستطيع صد قضاء الرب (انظر Mays, 1976, 96; Hubbard, 171).

(ج) استُخدمت الصفة في ثلاثة مواضع بمعنى "العداوة" أي ينغمس في خصومة مدمرة دون مساعدة إلهية. والإنسان يُمجد الرب على لطفه، ليُخلص خدامه المخلصين الذين يُطيعونه من عدو מֵאֹיְבִי עָז شديد (Kirkpatrick, 92) وهو يقترح معنى بديل، هو "قوي" (من عدوي القوي" ٢صم٢٢: ١٨، مز١٨: ١٧ [١٨]). ويتضرع المضطهدون والمفترى عليهم إلى يهوه ليُخلصهم من الأعداء الأشرار والقتلة (مز٥٩: ٢[٣]) الأقوياء (RSV; NIV; Kissane, 1964, 255) القساة (Kissane, 1964, 254) المتوحشين (TEV)، (NEB)، الأشداء (REB) وتُقرأ עַזִּים في النص الماسوري עַזִּים، آية ٣[٤]).

(د) واستُخدمت الصفة للتعبير عن قادة المجتمع الفاسدين والذين وصفوا بالكلاب الشرهة التي لا تعرف الشبع עַזֵּי־נֶפֶשׁ، حرفيًا (ذوي شهية قوية) والذين يهتمون بمكاسبهم ولذاتهم أكثر من احتياجات من هم في دائرة رعايتهم. (إش٥٦:١١).

(هـ) وانطبقت الصفة في عددين على "الأسد". فلغز شمشون الذي عرضه على أصحابه الفلسطينيين الثلاثين أثناء حفل زواجه كان "مِنَ الآكِلِ خَرَجَ أُكْلٌ، وَمِنَ الْجَافِي خَرَجَتْ حَلاَوَةٌ" (قض ١٤: ١٤) وقد حصلوا على حل الأحجية من زوجته في اللحظة الأخيرة بعد أن هددوها بالقتل. وقال الفلسطينيون لشمشون: أَيُّ شَيْءٍ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَمَا أَجْفَى مِنَ الأَسَدِ (וּמֶה עַז מֵאֲרִי؟ (قض١٤:١٨).

(و) واستُخدمت الصفة في فقرتين دلالة على "المياه المضطربة"، وهي صورة متعلقة بالنموذج الأصلي لقوة يهوه الرب المحررة التي ظهرت في الخروج (Miscall, 108) حيث الرب صنع طريقًا وسط المياه בְּמַיִם עַזִּים العظيمة (RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; Watts, 1987, 124) القوية (McKenzie, 55) الهائجة (JEV) (إش ٤٣: ١٦). ووفقًا لنص آخر (نح ٩: ١١). فالإسرائيليون الذين كانوا يطاردون المصريين فقد ألقى بهم الرب في الأعماق مثل حجر ألقي في مياه בְּמַיִם עַזִּים عظيمة (RSV; NRSV; NIV; Williamson, 301) مندفعة (JB)، هائجة (TEV) ومضطربة. (NEB,REB) ونجد في نح ٩:٩-١١ بعض الاقتباسات من سفر الخروج (Ryle, 1893, 255-56; 1917, 100; Williamson, 313) ويبدو أن الصفة עַזִּים استُعيرت من سفر إشعياء ١٦:٤٣ (Ryle, 1893, 256; Clines, 194).

(س) واستُعملت الصفة في أحد النصوص للإشارة إلى الرياح القوية. وهناك شهادة فردية للسلطة السيادية والمطلقة ليهوه الرب ألا وهي انتصاره على البحر

الذي هو رمز للتشوش والفوضى (Honeycutt, 385) وحين مد موسى يده على البحر الأحمر الذي يبدو أنه من المتعذر عبوره، فَأَجْرَى الرَّبُّ الْبَحْرَ بِرِيحٍ شَرْقِيَّةٍ شَدِيدَةٍ (בְּרוּחַ קָדִים עַזָּה) وَجَعَلَ الْبَحْرَ يَابِسَةً (خر١٤:٢١). ويترجم Durham (194) الكلمة עַזָּה בְּרוּחַ קָדִים (بعاصفة) والعقبة التي أعاقت شعب إسرائيل تحولت بواسطة يهوه إلى وسائل للإيقاع بأعدائهم والقضاء عليهم (Durham, 198).

(م) وجاءت الصفة مرة واحدة تصف التخم والحدود أو الأقاليم . وإن أبقينا على النص الماسوري للآية ٢١:٢٤ (עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן) مع (مع NRSV; NEB; NIV; TEV; Snaith, 1964, 264; Owens, 140; Wenham, 161; Ashley, 415, 420) فسنفهم إذن أن شعب إسرائيل لم يكن ليستطيع إبعاد الغزاة, لأن تُخم الآمونيين وحدودهم كانت حصينة (NRSV,Owens 140,Ashley 415,420) ودفاعاتها قوية (TEV)، ومحصنة (NIV)، أو لأن بلادهم (NEB) أو حدودهم (REB) صارت مستعصية على شعب إسرائيل. أما (Snaith1964,264) فيترجمها (لأن ذلك "حدود العمونيين" كانت أرض وعرة) وهو يقصد بذلك أن حدود هذه البلاد غير محددة. ومع ذلك، (فالترجمة السبعينية، وترجمة BHS; RSV; JB; Kennedy, 313; Wade, 224; Marsh, 245; Guthrie, 95; Thompson, 190; Noth, 160, 163; Budd, 241-42, 246; cf. Davies, 229)، עַז إلى יַעְזֵר ، حول العبارة إلى "لأن jazer كانت حدود العمونيين".

(ع) وجاءت الصفة مرتين لتُشير إلى قوة الغضب , فقد لعن كل من سمعان ولاوي من أجل عنفهما (RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; TEV; Speiser, 361; Westermann, 218; Hamilton, 650)، أو قسوتهما، (JB) وغضبهما (تك٤٩: ٧) وفي موضع آخر "اَلْهَدِيَّةُ فِي الْخَفَاءِ تَفْثَأُ الْغَضَبَ، وَالرَّشْوَةُ فِي الْحِضْنِ تَفْثَأُ السَّخَطَ الشَّدِيدَ وترجمة JB للكلمة חֵמָה עַזָּה [أم٢١:١٤]، حرفيًا، حنق شديد).

(ل) جاءت الصفة في موضع واحد لتصف "قوة المحبة". فالحب قوي مثل الموت إن كان حقيقيًا غير منقسمًا، صادقًا، كاملًا وثابتًا [Delitzsch, 1877, 145; cf. Murphy, 197])، فالموت قوة طاغية لاتلين وهو قوة بناءة ولا يقدر أحد أن يهرب منه. انظر (نش٨: ٦ في معنى كلمة حب في العهد القديم) وانظر (Gledhill, 228-31) والحب مثله مثل الموت قوة مرهبة وقاهرة، قادر على أن يغلب ضحاياه (Gledhill, 231).

(ق) وجاءت الصفة في موضعين آخرين بالاشتراك مع פָּנִים (وجه) مع معنى القوة، الجرأة، الصلابة، القسوة، العبوسة، التجهم وسيماء الطلعة (עַז־פָּנִים، فعصيان إسرائيل سيكون من نتيجته أن يُرسل يهوه الرب أُمَّةً جَافِيَةَ الْوَجْهِ لاَ تَهَابُ الشَّيْخَ وَلاَ تَحِنُّ إِلَى الْوَلَدِ (تث٢٨: ٥٠) ويُترجمها Driver (1965, 315) إلى "أمة حادة الوجه". وفي NIV "أمة شرسة الطلعة". ويقرأها Craigie (1983a, 347) "أمة شرسة". ومع ذلك، فقد أشار كل من G. A. Smith (315) and Driver (1965, 315) إلى أن معنى الصفة هنا أنها ليست شرسة شراسة مطلقة بل عنيدة، متحدية. وهي أمة لا تشفق.

وهذا المتحدي العنيد هو انطيوخس أبيفانيوس الرابع والذي صور على أنه تجسيد شخصي للظلم. ومثال للغرور الامبراطوري (R. A. Anderson, 101)، وقد وصف انطيوخس ابيفانيوس بأنه ملك سيء الطباع، صارم، عنيف أو جافي الوجه (עַז־פָּנִים، دا٨:٢٣). وفي JB "طلعته تتسم بالكبرياء" ويقترح R. A. Anderson (101) ترجمة تقول إنه" صفيق الوجه". أما Charles (92) and Driver (1922, 123) يعتقدان أن التعبير עַז־פָּנִים تم استعارته من تث ٢٨:٥٠.

(ص) واستُعملت الصفة مرة واحدة في صيغة الجمع المؤنث وهي تحمل معاني القوة مثل "التحدي". حيث أن الرجل الفقير، الذي يعتمد على غيره ليساعده، يَتَكَلَّمُ بِتَضَرُّعَاتٍ "نبرة متضرعة" [McKane, 239] أما الرجل الغني الذي يملك القوة والثروة ليعطي ويكسب دون اعتبارللآخرين (Tate, 1972, 60) يُجَاوِبُ بِخُشُونَةٍ (RSV; NRSV; Scott, 1965, 113) أو بقسوة NIV; cf. NEB; REB أو بفظاظة (McKane, 239)، (עַזּוֹת יַעֲנֶה، [أم ١٨:٢٣]، وحرفيًا "يجاوب بقوة". ومن المحتمل أن يكون المعنى هو: كما أن الكياسة ضرورية للفقير إلى جانب الإذعان والتضرع وذلك لكي يحيا. هكذا الفظاظة هي جزء من مواجهة الغني للحاجات الملحة للفقير المعتمدة على كرمه (McKane, 518).

٣. جاءت الصيغة الإسمية. עַז مرة واحدة في بركة يعقوب لأولاده الإثني عشر (تك٤٩:١- ٢٨، وقد وصف يعقوب ابنه البكر رأوبين أنه " قُوَّتِي وَأَوَّلُ قُدْرَتِي، فَضْلُ الرِّفْعَةِ وَفَضْلُ الْعِزِّ ([וְ] יֶתֶר עָז، آية٣] أما الترجمة التي تقول بأن رأوبين "متفوق، بارز، متقدم" فهي أقل احتمالًا. انظر [Westermann, 224]) وقد تمتع سبط رأوبين بشهرة وأهمية سياسية قبل أن ينحسر في مستهل القرن الحادي عشر قبل الميلاد (Maher, 265).

٤. يرد إسم. עֹז ٩٤مرة (NIVEC, 1565).

(أ) وقد استُعملت الكلمة على نطاق واسع وفي سياقات مختلفة، كما في (أي٤١:٢٢[١٤]). فِي عُنُقِهِ تَبِيتُ الْقُوَّةُ. وكلمة فلك هنا هي مرادف للسموات (A. A. Anderson, 1972b, 956; cf. JB; NEB; REB; NIV; TEV

ووصفت بالقوة (مز١٥٠:١) ويشجع الرب ملوك يهوذا "يُرْسِلُ الرَّبُّ قَضِيبَ عِزِّكَ مِنْ صِهْيَوْنَ. تَسَلَّطْ فِي وَسَطِ أَعْدَائِكَ (مز١١٠: ٢). وحين أرسل الرب المخرب ودمر حصون مؤاب الشهيرة، بث الرعب في القلوب ولسان حالهم يقول" كَيْفَ انْكَسَرَ قَضِيبُ الْعِزِّ (إر٤٨: ١٧) كما شبه يهوذا بالكرمة (حز١٩: ١٠ - ١٤) ويصف حزقيال "صدقيا" بفروعها القوية التي ارتفعت عاليًا (١٩: ١١). ولكِنَّهَا اقْتُلِعَتْ بِغَيْظٍ وَطرِحَتْ عَلَى الأَرْضِ، وَقَدْ يَبَّسَتْ رِيحٌ شَرْقِيَّةٌ "أي نبوخذ نصر" ثَمَرَهَا (١٩: ١٣) و لقد خَرَجَتْ نَارٌ مِنْ فَرْعِ عِصِيِّهَا وأَكَلَتْ ثَمَرَهَا. وَلَيْسَ لَهَا الآنَ فَرْعٌ قَوِيٌّ لِقَضِيبِ تَسَلُّطٍ (١٩: ١٤). وستسقط أعمدة صور رغم قوتها حين يهاجم نبوخذ نصر المدينة (٢٦: ١١) حتى وإن حصنت بابل مرتفعاتها (RSV; NRSV) أو أبراجها العالية (NEB) أو أبراجها المرتفعة (REB) أو قلاعها الشاهقة (JB) وحصونها الشامخة (NIV)، وسوف يأتي الناهبون بأمر يهوه الرب لتنفيذ قضاءه عليها (إر٥١:٥٣).

وحين خيّم أبيمالك في "تاباص"، كَانَ هناك بُرْجٌ قَوِيٌّ فِي وَسَطِ الْمَدِينَةِ، فَهَرَبَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَكُلُّ أَهْلِ الْمَدِينَةِ (قض٩: ٥١). والزوجة الفاضلة تُنَطِّقُ حَقَوَيْهَا بِالْقُوَّةِ وَتُشَدِّدُ ذِرَاعَيْهَا (أم٣١: ١٧)، كما أن الْعِزُّ وَالْبَهَاءُ لِبَاسُهَا (أم٣١: ٢٥). وَكَانَ دَاوُدُ يَرْقُصُ بِكُلِّ قُوَّتِهِ أَمَامَ الرَّبِّ. حين عاد تابوت العهد إلى أورشليم (٢صم٦: ١٤). وَدَاوُدُ وَكُلُّ إِسْرَائِيلَ يحتفلون أَمَامَ اللهِ بِكُلِّ عِزٍّ وَبِأَغَانِيَّ وَعِيدَانٍ. (١أخ١٣: ٨). واحتفل بَنُو إِسْرَائِيلَ الْمَوْجُودُونَ فِي أُورُشَلِيمَ أيام حزقيا بِعِيدَ الْفَطِيرِ سَبْعَةَ أَيَّامٍ بِفَرَحٍ عَظِيمٍ، وَكَانَ اللاَّوِيُّونَ وَالْكَهَنَةُ يُسَبِّحُونَ الرَّبَّ يَوْمًا فَيَوْمًا بِآلاَتِ حَمْدٍ لِلرَّبِّ (٢أخ٣٠: ٢١). وقد تم تنقيح النص الماسوري لـ בִּכְלֵי־עֹז "بآلات قوة" إلى בְּכָל־עֹז، "بكل قوة" [BHS; pace Dillard, 239]) وتأثرًا بانتصارها المجيدعلى سيسرا خاطب مؤلف نشيد دبورة نفسه قائلًا: دُوسِي يَانَفْسِي بِعِزٍّ. (قض٥: ٢١). وبعد أن تجرعت صهيون كأس غضب الرب حثها الرب أن تستيقظ وتلبس عزها (إش٥٢: ١) وفي مز١٣٨: ٣ نجد المرنم يسبح الرب لأنه تقوى في نفسه" شَجَّعْتَنِي قُوَّةً فِي نَفْسِي. "اقرأ على سبيل المثال [BHS; A. A. Anderson, 1972b, 902])، תַּרְבֵּנִי حرفيًا: "شجعتني" بدلًا من النص الماسوري "جعلتني متكبرًا". ومرنم آخر يشكر يهوه الرب إذ جعله ثابتًا مثل الجبال الراسخة (مز٣٠:٧[٨]، وترجمة Dahood, 1966, 181, 183؛ ومقارنة مع A. A. Anderson, 1972a, 243) يمكننا أن نحصل على ثقة كاملة (RSV; NRSV; cf. JB) في حصن آمن (NIV) أو معقل (McKane, 232) أو في خوف الرب (أم١٤:٢٦). فامتلاك الحكمة تُنِيرُ وَجْهَ الإنسانُ، وَصَلاَبَةُ وَجْهِهِ تَتَغَيَّرُ (جا ٨:١).

(ب) وتأتي الصيغة الإسمية في أربعة مقاطع بالاشتراك مع זְרוֹעַ، بمعنى "ذراع". كان أيوب شديد التهكم وهو يشكر بلدد الشوحي لأنه خَلَّصَ ذِرَاعًا لاَ عِزَّ لَهَا (זְרוֹעַ לֹא־עֹז مع לֹא־ עֹז تأخذ قوة الصفة [Dhorme, 377] (أي٢٦:٦). وبدد الرب الأعداء بذراع قوته (مز٨٩:١٠[١١]) وتم تذكير الرب بانتصاراته على قوات الشر (رهب، التنين) (إش٥١:٩ب) في الخلق، وعلى مياه البحر عند خروج شعب الرب من مصر (٥١:١٠)، واستُحثت ذراع الرب لتستيقظ وتلبس القوة (٥١:٩أ). ويؤكد أحد الأنبياء حقيقة إعلانه عن تبرئة صهيون الوشيكة الحدوث، فقد أقسم يهوه الرب بيمينه وَبِذِرَاعِ عِزَّتِهِ ألا يسمح للأعداء باجتياح أرض إسرائيل ثانية (إش٦٢:٨).

(ج) واستُخدمت الكلمة في أربعة مواضع بمعنى "مدينة قوية" سواء بطريقة حرفية أو رمزية. وسينشد سكان يهوذا نشيد الشكر للرب في الاحتفال بانتصاره على أعدائهم من أجل الحماية الإلهية التي أولاها الرب لهم فصاروا مدينة قوية (إش٢٦:١). وثَرْوَةُ الْغَنِيِّ مَدِينَتُهُ الْحَصِينَةُ (أم١٠:١٥، par ١١:١٨) وكثيرًا ما فُسر أم ١٨:١٩ على أن "الأخ الذي أنقذه أخاه مثل مدينة حصينة مرتفعة (الترجمة السبعينية)، "من يساعد أخيه مثل مدينة حصينة" (RSV، JB) ساعد أخيك وسوف يحميك مثل أسوار مدينة حصينة (TEV) إنصاف أخ مظلوم أفضل من اقتحام مدينة حصينة (McKane, 239, 520)، إرضاء الأخ المتأذي أصعب من قهر مدينة حصينة (NIV).

(د) وتأتي الكلمة في نصوص أخرى بمعنى "ملجأ حصين"، "حصن أمان". مقاييس الرجل الحكيم (RSV)، التي تُمكنه من الحكم على الأمور (JB) أو اقتحام مدينة القوي وهدم حصونها أو متاريسها (JB) التي يعتمدون عليها (أم٢١:٢٢)، עֻזָּמִבְטֶחָה وحرفيًا: "قوة معتمدها" بدلًا من النص الماسوري עֹז מִבְטֶחָה وهي في ترجمة REB "قوتهم المتبجحة". ومن المحتمل أن هذا العدد يعني أن القلعة الحصينة معرضة للهجوم من خبير تكتيكي موهوب وجرئ (McKane, 551)، وقد حذر الرب شعب إسرائيل أنه بسبب أثامهم سوف تُنهب قصورهم (NEB; REB; cf. NIV) أو حصونهم (RSV; TEV; cf. NRSV) (عا ٣:١١) وقد شيد يهوه متراس (RSV; NRSV; REB) أو حصن (JB) من أجل أعدائه (مز٨:٢[٣]). وتأتي עֹז هنا كاسم شعري للسماء (A. A. Anderson, 1972a, 102; JB footnote) وتُترجم الآية أم١٤:٢٦ في NIV و(232) McKane أن مخافة الرب حصن أمين. ويُعبر المرنم الذي اختبر الحزن عن ثقته في يهوه الرب إذ يصفه بانه ملجأ قوي (مز ٧١:٧).

(هـ) تأتي الكلمة في خمسة نصوص مشتركة مع גָּאוֹן، بمعنى "غرور". وسوف يحطم الرب فخار عز إسرائيل

كنتيجة لعصيانها، وكبريائها العنيد (NEB; REB; NIV; TEV) (لا٢٩:١٩، حز٢٤:٢١)، نجد تحزيرًا لهؤلاء الذين يطلبون ممتلكات الفلسطينيين الذين تم نفيهم إلى بابل، أن الرب سوف يُخرّب أرضهم ويجعلها مقفرة. وَيُبْطَلُ كِبْرِيَاءُ عِزَّتِهَا. (حز٣٣:٢٨). وفي يوم الرب ينحط كبرياء عز مصر (٣٠: ٦، ١٨).

(و) ويتكرر استخدام الصيغة الإسمية بكثرة في علاقتها بالرب. فيقول المزمور أن العزة لله (مز٦٢: ١١[١٢]) وعز الملك أن يُحب الحق (٩٩: ٤) (يمكنك الاطلاع على محاولات لتفسير هذه المسألة الصعبة في Tate, 1990, 526-27). فَالرَّبُّ قَدْ مَلَكَ. لَبِسَ الْجَلاَلَ. لَبِسَ الرَّبُّ الْقُدْرَةَ (٩٣: ١) وعِنْدَهُ الْعِزُّ وَالْفَهْمُ (أي١٢: ١٦) كما أن الْعِزَّةُ وَالْبَهْجَةُ فِي مَكَانِهِ (١أخ ١٦: ٢٧) والْعِزُّ وَالْجَمَالُ فِي مَقْدِسِهِ (مز٩٦: ٦). وفيما بعد، فحتى أعداءه سيعترفون قائلين إِنَّمَا بِالرَّبِّ الْبِرُّ (RSV,NRSV,NIV) والخلاص (Westerman 176) أو النصرة (NEB,REb,JB,TEV) والقوة (إش٤٥: ٢٤) فيهوه الرب هو قوة لشعبه (خر١٥: ٢، مز٢٨: ٨، ٤٦: ١[٢]، ٥٩: ١٧[١٨]، ٨١: ١[٢]، ١١٨: ١٤ بالتوازي مع إش١٢: ٢٦) كما أن الرب هو فخر قوة شعبه (مز٨٩: ١٧[١٨]) وهو يُعطي شعبه قوة (مز ٦٨: ٣٥[٣٦]، ٢٩: ١١) وطوبى لأُنَاسٍ عِزُّهُمْ بِكَ. طُرُقُ بَيْتِكَ فِي قُلُوبِهِمْ. (٨٤: ٥[٦]) والرب هو قوة خلاص تقي رأس المؤمن في يوم الحرب (١٤٠: ٧[٨]) والرب ملجأ لشعبه يوم الضيق (إر١٦: ١٩) وهو ترس لشعبه حين يهيج عليهم الأعداء (مز٢٨:٧).

يأتي الرب من سيناء (حب٣:٣)، بقوة (٣: ٤) ليُخلّص شعبه. وبقوته يقود شعبه إلى مسكنه المقدس أي سيناء أو على الأرجح صهيون (Durham, 208) (خر١٥:١٣). ويهوه الرب هو الذي يُشجع خادمه الذي وثق فيه على أداء المهمة الموكله له (إش٤٩: ٥). ويهوه هو مصدر قوة ملك إسرائيل (١صم٢: ١٠) والرب يتمجد بقوته (مز٢١: ١٣[١٤]). وبقوة الرب يفرح الملك (٢١: ١[٢]) وبقدرة الرب يستطيع الملك أن يرعى شعبه (مي٥: ٤[٣]) ويستحث كاتب المزمور الشعب أن يطلب باستمرار الرب وقوته (مز١٠٥: ٤، ١كو١٦: ١١) والرب برج حصين يمنح الحماية لشعبه ضد العدو (مز٦١: ٣[٤]، أم١٨: ١٠) وهو صخرة قوية يلجأ إليه أعداؤه ليحميهم (مز٦٢: ٧ [٨]) والمؤمن يمكنه بثقة أن يطلب قوة الرب (٦٨: ٢٨[٢٩]) وتُقرأ צִוָּה "وصية" وفي النص الماسوري צַוֵּה "هو أمر". ويمكن للمؤمن أن يطلب قوة الرب حين يهاجمه أعداؤه القساة. (٨٦: ١٦) ويثق في خلاصه. ومن هم في محنة يمكنهم أن يُشجعوا أنفسهم بتذكر أعمال الرب القوية في الماضي حين أظهر قوته بين الناس (٧٧: ١٤[١٥]) فهو له القدرة على الطبيعة وبها يستطيع أن يتحكم في الرياح الجنوبية (٧٨: ٢٦ب) ويشق البحر (٧٤: ١٣) ويهزم معارضيه بذراع قوته (٨٩: ١٠[١١]) وعظيمة هي قوة يهوه التي جعلت أعدائه يتذللون له (٦٦: ٣) ويقف يهوه الرب بقوة غضبه ضد من تركوه (عز٨: ٢٢).

ورغم أنه من النادر أن يتعرف الناس على قوة غضب الرب (A. A. Anderson, 1972b, 653) (مز٩٠:١١)، ومن ذا الذي يستطيع أن يقف أمام غضب قوته (٧٦:٧[٨])، وتقرأ [مع e.g., BHS]، מֵעֹז، أمام قوته ". وفي النص الماسوري מֵאָז، (منذ ذلك الحين). وقوة الرب ترى في قدسه (٦٣:٢[٣])، سواء اختُبرت في ظهوره (Weiser, 454-55) على هيئة نار، دخان. ونفخ الأبواق (قا؛ Tate, 1990, 127)، كعلامة خوف داخلي (قا؛ Tate, 1990, 127) وقناعة تولدت بحضور تابوت العهد (A. A. Anderson, 1972a, 456) وبالحماية التي يقدمها الرب في قدسه (A. A. Anderson, 1972a, 457) وبالأعمال الإلهية التي خلصت كاتب المزامير من أعداءه (Kissane, 1964, 269). ومن الجيد أن يُسبّح المؤمنون الرب بصوت الهتاف لأنه قوتهم وملجأهم (NEB; REB) (٨١:١[٢])، وأن يتغنوا بقوة الرب وسط الآخرين (٥٩:١٦[١٧]). فكل من الشعوب (٩٦:٧، مع ١٦:٢٨، قا؛ مز٦٨:٣٤[٣٥]) والكائنات السماوية (مز٢٩:١) يقدمان المجد والقوة ليهوه الرب.

(س) واستُخدمت الكلمة في ثلاثة مواضع بمعنى "تابوت العهد" وهو الرمز القديم لحضور الله وقوته. وكان الشعب يردد نشيد التابوت عند ارتحاله (سفر العدد١٠: ٣٣- ٣٦) وهذا يعكس إيمانهم أن التابوت هو عرش يهوه الرب، وهو يجلس عليه بصورة خفية حين يحاربون عدوهم. كما أنه يذهب إلى موضع راحته "قُمْ يَا رَبُّ إِلَى رَاحَتِكَ، أَنْتَ وَتَابُوتُ عِزِّكَ" (مز١٣٢: ٨، ٢كو٦: ٤١أ). وحين يخونه شعبه ويُثيرون حنقه سيعاقبهم يهوه على عدم إيمانهم وسيهجر مسكنه في شيلوه (مز٧٨: ٦٠) وسوف يُسَلِّمْ لِلسَّبْيِ عِزَّهُ، وَجَلاَلَهُ لِيَدِ الْعَدُوِّ (مز٧٨: ٦١).

٥. وجاءت الصيغة الإسمية עֱזוּז ثلاث مرات بمعنى "مساعدة الجيل القادم" وسوف تتحدث الجموع عن مجده وقوته وسيقصون أعمال قوته التي صنعها في وسطهم (مز٧٨:٤) وفي ترنيمة حمد للرب يُعلن المرنم عن شخصية إله إسرائيل وعظمته، كما سيُخبر شعبه عن قوة أعماله التي لا تُضاهى ([וֶ] עֱזוּז נוֹרְאֹתֶיךָ ١٤٥:٦). ونتيجة لعصيان شعب الرب، فهو سيسكب عليهم حمو غضبه وشدة الحرب (NEB; REB; NRSV; cf. JB) أو عنفه (NIV; TEV) وذلك في الحرب ([نحن] מִלְחָמָה [וֶ] עֱזוּז إش٤٢:٢٥).

٦. وقد وجدت الكلمة עִזּוּז في موضعين. فيهوه هو ملك المجد، قوي وقدير (עִזּוּז וְגִבּוֹר، مز٢٤ :٨) فهو

الْمُخْرِجُ الْمَرْكَبَةَ وَالْفَرَسَ وجيش المصريين (חַיִל) وجنوده، (RSV; NRSV; [וְעִזּוּז]) والرجال الشجعان (NEB)، وتعزيزاتهم (NIV)، ويجعلهم مثل فَتِيلَةٍ انْطَفَأَت (إش٤٣:١٧).

ب. ت يأتي الفعل עָזַז (وهو نفسه في الآرامية עֲזַז) بمعنى (يوخز، واضح، متصلب، صعب المرأس، قوي) وفي صيغة هِفْعِيل. (تشير إلى لون ما) لامع، كثيف، ثبت وجهه في اتجاه معين، يتحدى، متغطرس، يقوى، يُشجع. وفي صيغة هِتبَعيل. يُصبح قويًا، جريئًا ومتحديًا. كما قد وجدت الصيغة الإسمية עֲזָאזֵל ("عزازيل" حصن أو جبل صخري وعر) עֹז ,עוֹז (ثبات، قوة، سلطة ملكية)، עַזּוּת (غطرسة، إهانة، فظاظة)، עַזִּיזָא (لدغة، احتقار)، עֲזִיזוּתָא (شجاعة، إصرار). كما جاءت الصفات الآتية أيضًا עַז (قوي، ثابت، عنيف، خشن). وفي مجال الألوان (لامع، كثيف)، وفي مجال الشم والتذوق (لاذع، حريف، سيء الطعم)، עזוז (فخم)، עַזִּיז, עַזִּיזָא (قوي، شديد) انظر (Jastrow, 2:1048-49, 1060-61).

قوّة، قدرة: ← אָבִיר [’ābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [’ôn [1]] (قوّة منتجة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [’ayil [1]] (رجل القوّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [’ēl [4]] (شدة، قوّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [’mṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [’āpîq [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [’šš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbe’] (قوّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قَدَرَ، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr [2]] (يُقوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ [1]] (مقدرة، قوّة، الطاقة، قدرة؛ الملكية، عادي (تعوزه القوّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ [1]] (نضوج، مُفعم بالقوّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [me’ōd] (قوّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [ma’ămāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يجتاز، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [‘zz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [‘ṣm [1]] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:252-56; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a); idem, *The Book of Psalms. Volume 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972 (1972b); R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, ITC, 1984; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; L. Boadt, "Ezekiel," in *NJBC*, 1990, 305-28; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, OTM, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, WBC, 1983 (1983b); J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, 1987; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; R. Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, 1995; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, K-D, 1877; idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume I*, K-D, 1889; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos With Introduction and Notes*, CBSC, 1901; idem, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, CBSC, 1922; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; B. Duhm, *The Twelve Prophets: A Version in the Various Poetical Measures of the Original Writings*, 1912; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 4:765-957; T. Gledhill, *The Message of the Song of Songs: The Lyrics of Love*, 1994; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; A. J. Grieve, "Ecclesiastes," in *Peake*, 1920, 411-17; H. H. Guthrie, "The Book of Numbers," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 85-99; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary*, 1970; J. H.

Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; D. A. Hubbard, *Joel and Amos: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1989; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:339-549; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; G. A. F. Knight, *The Psalms. Volume I*, DSB, 1982; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; B. Lindars, *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, 1995; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; H. McKeating, *The Books of Amos, Hosea and Micah*, CBC, 1971; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; J. Marsh, "The Book of Numbers: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:135-308; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; H. G. May, "The Book of Ezekiel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 39-338; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; idem, *Psalms*, Interp, 1994; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; R. E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Hermeneia, 1990; M. Noth, *Numbers: A Commentary*, OTL, 1968; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; J. J. Owens, "Numbers," in *BBC*, 1971, 2:75-174; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; W. H. Peterson, "Ecclesiastes," in *BBC*, 1972, 5:100-127; E. H. Plumptre, *Ecclesiastes; Or, the Preacher, With Notes and Introduction*, CBC, 1898; N. W. Porteous, *Daniel: A Commentary*, OTL, 1965; O. S. Rankin, "The Book of Ecclesiastes: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:1-88; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, CBC, 1977; E. T. Ryder, "Ecclesiastes," in *Peake*, 1964, 458-67; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah With Introduction, Notes and Maps*, CBSC, 1893; idem, *The Books of Ezra and Nehemiah*, CBSC, 1917; R. B. Y. Scott et al., "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-773; idem, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; J. J. Slotki (with H. Freedman), *Joshua and Judges: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1961; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, 1918; R. L. Smith, "Amos," in *BBC*, 1972, 7:81-141; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; idem, *Amos, Hosea and Micah*, 1960; idem, "Numbers," in *Peake*, 1964, 254-68; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; J. Strahan, "Judges," in *Peake*, 1920, 256-70; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. A. Thompson, "Numbers," in *NBC*, 1972, 168-200; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; B. Vawter, *Amos, Hosea, Micah, With an Introduction to Classical Prophecy*, OTM, 1981; G. W. Wade, "Numbers," in *Peake*, 1920, 213-30; J. D. W. Watts (in collaboration with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981; C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Hermeneia, 1979.

روبن وإكيلي *Robin Wakely*

٦٤٥٩ (עֻזִּיָּה [ʻuzzîyâ]، أي عزيا)، ← عزيا

٦٤٦٠ (עֻזִּיָּהוּ [ʻuzzîyahû]، عزيا)، ← عزيا

٦٤٦٥ (עָזְנִיָּה [ʻoznîyâ]، النسر الأسود) ← #٧٦٠٦

6466 עָזַק

עָזַק [ʻazaq]، بيعِّلْ.، فض، يفك (#٦٤٦٦).

ع. ق ١. استُخدم الفعل עָזַק فقط في (إش٥: ٢) فالكرّام "الرب" يُنفذ خطته ليصنع عنبًا جيدًا فنقب (עָזַק) الأرض، ونقاها من الحجارة ومن ثم شرع في زراعتها. والإشارة هنا إلى تنقيب الأرض قبل غرس الكروم. (انظر H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991, 181) واستخدم עָזַק في "نشيد الكرمة" لهو استعارة من عالم الزراعة. تصف لنا بقوة كيف أن الرب في محبته قد منح إسرائيل البر اللازم لتجديد العهد والعلاقة مع الرب. وهنا تقف رأفة الرب في تباين حاد مع عصيان إسرائيل.

ب. ت يشير الفعل עָזַק في المشناة العبرية إلى عملية حرث الأرض، كما تُشير الصيغة الإسمية עֲזִיקָה إلى الأرض المحروثة.

زراعة – يطوق: ← אִכָּר [ʼikkār] (فلاح، #٤٣٨)؛ ← יגב [ygb] (يكون فلاحا، #٣٣٢٠)؛ ← עדר [ʻdr ²] (يكون مغربل، #٦٣٧١)؛ ← עזק [ʻzq] (يُنهي، يحل، #٦٤٦٦)؛ ← שׂדד [śdd] (يمهد، #٨٤٤٠).

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

6468 עָזַר

עָזַר [ʻazar]، قَلْ. ساعد، دعم؛ نِفْعَلْ. وجد عونًا (#٦٤٦٨)؛ עֵזֶר [ʻezer ¹]، والصيغة الإسمية مساعدة، دعم (#٦٤٦٩)؛ עֶזְרָה [ʻezrâ ¹]، والصيغة الإسمية مساعدة، دعم (#٦٤٧٦).

ش. أ. ق يأتي جذر الكلمة في كل اللغات السامية تقريبًا، (ماعدا أكد. والإثيوبية) كما يأتي جذر الكلمة في عدة أسماء شخصية سامية.

ع. ق يأتي الفعل ٨٠ مرة في العهد القديم. منها ٦٧مرة في صيغة قَلْ. وهي شائعة الاستعمال في سفر المزامير (١٦مرة)، إشعياء (١٦مرة)، أخبار الأيام الثاني (١٢مرة) وأخبار الأيام الأول (١٠مرات). وغالبًا ما تأتي مع إلوهيم أو يهوه وذلك في الأسماء الشخصية مثل أَلِيعَازَرُ (خر١٨: ٤) بمعنى الرب عوني. وَعَزَرْئِيلُ (عز١٠: ٤١) أي الرب أعانني. وَعَزْرِيئِيلُ في (١أخ ٥: ٢٤) أي عوني هو الرب، وعزاريا في (٢مل١٤: ٢١) أي الرب أعانني.

٢. والمعنى العام هو "يساعد، يدعم، يُسعف) ولكن هناك بعض المعاني الخاصة لهذه الكلمة.

(أ) استُخدم الفعل للإشارة إلى التدخلات الإلهية كما استخدم المفعول للإشارة إلى الآلهة الوثنية (تث٣٢: ٢٨، ٢أخ٢٨: ٢٣)، أو ملاك (دا١٠: ١٣) أو إله إسرائيل (مز٧٩: ٩) ووقوف الرب بجانب إسرائيل غالبًا ما يأخذ شكل المساعدات العسكرية. (١أخ١٢: ١٨، ٢أخ١٤: ١١[١٠]، ٢٥: ٨، ٢٦: ٧) كما نجد نفس المعنى في (مز٤٦: ٥[٦]) على سبيل المثال لا الحصر. كما أن سفري أخبار الأيام الأول والثاني أعطيا معنى لها ربما بسبب قلة استخدام الفعل יָשַׁע أي يُنقذ والفعل נָצַל أي يُخلّص في اللغة العبرية فيما بعد. ولا نجد أي إشارة إلى الأسلوب الدقيق الذي اتبعه الرب ليقدم عونه إلى شعبه والمقاطع الثلاثة التي تعطينا تفاصيل عن مساعدة الرب لملوك يهوذا تتحدث عن آسا (١٤: ١٢[١١]) أمصيا (٢٥: ٨) وعزيا (٢٦: ٧). إذ استُخدم الفعل עָזַר في كل من هذه المواضع للتعبير عن تدخلات الرب المسبقة. ولكن في كل حالة منها تُرك القارئ ليفهم أن عون الرب لشعبه جاء من خلال أداء الجيش لمهامه. فالرب ضرب الكوشيين وقد سُحقوا أمامه. وأعد أمصيا جيشه وقاده إلي النصرة في سعير. بينما قدم العمونيون الجزية إلى عُزيا.

وجاء الفعل עָזַר ٧ مرات في (إش٤١: ١٠، ٥٠: ٩) أربع منها موجهة إلى شعب إسرائيل في صورة إعلان للشعب "لا تخافوا". وفي ثلاثة مواضع أخرى في إصحاح ٤١ جاءت في شكل أعمال عسكرية (إش٤١: ١٠، ١٣، ١٤). ولا نجد في إش٤٤: ٢ صورة المعونة العسكرية بل البركه ليعقوب وذريته. ويرى E. W. Conrad أن الموضع الأول يُشير إلى أن الحرب للرب تث ٣: ٢ (|| عد٢١: ٣٤)، (يش٨: ١-٢، ١٠: ٨، ١١: ٦) وذلك يُعطي الشعب راحة واطمئنانًا قبل الحرب. بينما التالي يتعلق بالبطاركة الأربعة مثل ما جاء في (تك ١٥: ١، ٢١: ١٧، ٢٦: ٢٤، ٤٦: ٣). وما يهمنا في إش ٤٤: ٢ هو أن مجال الوعد صيغ في شكل شعري غنائي (لا تخف من شئ). أما في المواضع الثلاثة الأخرى فموضوعها هو "عبد الرب" (٤٩: ٨، ٥٠: ٧، ٩).

وهناك العديد من الإشارات في سفر المزامير إلى العون الإلهي المقدم للبشر. منهم البار، الفقير واليتيم. كما قدم العون الإلهي في ظروف مختلفة (المرض، الاكتئاب، الاضطهاد).

جاءت الصيغة الإسمية עֵזֶר حوالي ٢٠مرة وتُشير بالدرجة الأولى إلى إله إسرائيل، منها ١٣مرة تتعلق بإعلان قدرة الرب أن يُنقذ ويُخلص. وهي تأتي بالتوازي مع יָשַׁע، في صيغة هِفْعِيل. (خر١٨: ٤) ومع נָצַל، في صيغة بيعِّل. (مز٧٠: ٥[٦]) وقد أكد على فكرة الدفاع بإظهار حقيقة أن עֵזֶר جاءت في ست حالات مرتبطة بكلمة "ترس" (تث٣٣: ٢٩، مز٣٣: ٢٠، ٨٩: ١٨-١٩ (١٩ – ٢)، ١١٥: ٩ وغالبًا ماتم تنقيح النص الماسوري لمزمور ٨٩: ١٩[٢٠] إلي נֵזֶר في الآية ٣٩[٤٠]، ولكن لا توجد مخطوطة واحده تُعضد هذا التغيير. وحين تُستخدم مع "ترس" فالتعبير هنا سوف يُشير إلى الحماية الإلهية التي قدمها الرب إلى اسرائيل كما يحمى الجندي نفسه بترسه أثناء المعركة. وصيغة المؤنث الإسمية עֶזְרָה وقد

تكررت حوالي ٦٢مرة مع حرف الجر לְ وهي تُعادل לְ بالإضافة إلى مصدر الفعل. وما يُميز עֶזְרָה أنها تُستخدم في المزامير بشكل خاص لتعبر عن المعونة الإلهية. وتأتي أربع مرات هكذا " أَسْرِعْ إِلَى نُصْرَتِي" (مز٢٢: ١٩[٢٠]، ٣٨: ٢٢[٢٣]، ٤٠: ١٣[١٤]، ٧٠: ١[٢]) وتأتي أيضًا "عَوْنِي وَمُنْقِذِي أَنْتَ. يَا إِلهِي لاَ تُبْطِئْ".

(ب) واستُعمل الفعل עָזַר أيضًا بمعني مساعدة البشر. إما بالمعنى العام كما في (إش٤١: ١٥، عز١٠: ١٥) أو بمعنى المساعدة العسكرية بصفة خاصة (يش١: ١٤، ١٠: ٤، ٢صم ٨: ٥، ١٨: ٣ (q)، ١مل٢٠: ١٦، ١أخ١٢: ١). وبالمثل تُشير الصيغة الإسمية إلى العون البشري، الذي يتضمن المعونة العسكرية (إش٣٠: ٥)، دا١١: ٣٤) واسم. עֶזְרָה استُخدم أكثر من עֵזֶר في الإشارة إلى معونة الرب. كما في حالة "ميروز" في سفر القضاة ٥: ٢٣ وقد جاءت مرتين. وأكثر استخدام متميز لكلمة עֵזֶר مع هذا المعنى جاء في (تك٢: ١٨، ٢٠. فقد أعلن السيد الرب أنه ليس جيدًا أن يكون أن يكون أدم وحده، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ כְּנֶגְדּוֹ. حيث ليست هناك حاجة للإشارة إلي المعونة الإلهية. ويُشير السياق بالأحرى إلى أن الكلمة استُعملت بصورة عامة للدلالة على مساندة الزوجين بعضهما البعض.

ب. ت تُستخدم עָזַר في مخطوطات قمران كما في العهد القديم، وتستعمل الترجمة السبعينية الكلمة βοηθέω لترجمتها. على الرغم من أن استخدام العهد الجديد لهذا الفعل أقل بكثير من استخدامه عند "يوسيفوس".

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [sʻd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר [ʻzr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שען [šʻn] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:256-59; *TWAT* 6:14-21; E. W. Conrad, "The 'Fear Not' Oracles in Second Isaiah," *VT* 34, 1984, 129-52; M. Dahood, *Psalms III*, 95-96.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

٦٤٦٩ (עֵזֶר [ʻezer [1]]، يُساعد، يدعم)، ← #٦٤٦٨

٦٤٧٤ (עֶזְרָא [ʻezra']، عزرا)؛ ← عزرا

٦٤٧٦ (עֶזְרָה [ʻezrâ [1]]، مساعدة، معونة)؛ ← #٦٤٦٨

6478	עֲזָרָה

עֲזָרָה [ʻazarâ]، حدود "الهيكل" أو فناء الهيكل (#٦٤٧٨).

ش. أ. ق تتشابه اسم. مع الجذر العربي ʻdara، أي يحمي، يحجب. واسم. في اللغة السبانية (لهجة من اللغة العربية الجنوبية) mʻdr والتي تُشير إلى حدود معينة أو إطار محدد.

ع. ق تأتي الكلمة في العهد القديم بمعنيين واضحين، يعود كلاهما على الهيكل. واستعمل هذا المصطلح في رؤيا حزقيال عن الهيكل في إشارة إلى حدود الهيكل ولذلك تُرجمت في NIV (حافة) (حز ٤٣: ١٤ (٣مرات)، ١٧، ٢٠ و٤٥: ١٩). كما استُخدمت الكلمة بهذا المعنى مع لفائف الهيكل.

أما بقية المواضع التي استُخدم فيها هذا المصطلح فهي في أخبار الأيام وتُشير إلى "فناء الهيكل" (٢أخ٤: ٩، مرتان، ٦: ١٣) وهذا المعنى مطابق للكلمة חָצֵר والتي يُعتقد أنها تُشير إلى السبي البابلي חָצֵר كما يُعتقد أن اسم. نشا من التأثير الآرامي. وبخاصة من ترجمة الترجوم الأرامي للآية (إش١: ١٢) حيث تُترجم الكلمة חָצֵר من النص الماسوري مع עֲזָרָתִי.

ب. ت تأتي اسم. مرارًا وتكرارًا في الكتابات العبرية وبالأخص في المشناه والتقليد العبري.

ساحة، سياج: ← גִּזְרָה [gizrâ] (قطع، حجرة منعزلة، ساحة أمامية، #١٦١٩)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr [1]] (سياج، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← עֲזָרָה [ʻazārâ] (حدود، ساحة، #٦٤٧٨)؛ ← פַּרְבָּר [parbār] (ساحة #٧٢٣٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:131-39; E. Ben Yehuda, *Thesaurus Totius Hebraitatis*, 1947-59, 5:4416 (in Heb.); A. Hurvitz, "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology," *RB*, 81, 1974; idem, A *Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, 1982; J. Levy, *Neuhebr*ںische und Chaldںisches Wrterbuch über die Talmudim und Midraschim, 1876-89, 3:633; M. F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, 170-71.

مارك إف. روكر *Mark F. Rooker*

٦٤٨٥ (עֵט [ʻet]، قلم حبر، إبرة)، ← كتابة

6486	עָטָה

עָטָה [ʻatâ [1]]، قَلْ. يُغلف بنفس التعريف المعجمي، وفي صيغة هِفْعِيل. يغطي، يكسو (#٦٤٨٦)، מַעֲטֶה [maʻateh]، اسم. ملابس (#٥٠٧٣).

ش. أ. ق توجد متشابهات في كل من أكد.، العربية والآرامية. بمعنى يحجب، يكون مظلمًا، يُطفئ.

ع. ق ١. يأتي الفعل עָטָה، أقل من ١٥مرة. وفي الغالب يأتي معظمها في سفر المزامير. وهناك صعوبة في إش٦١: ١٠ إذ يقرأها العلماء المعاصرون يُغلف (עָטָה)، بدلًا مما جاء في النص الماسوري يُغطي (יְעָטָ)، (انظر BHS; *HALAT* 401, 769; Watts, *Isaiah 34-66*, 301). بالتوازي مع לָבַשׁ. وانظر לָבַשׁ أيضًا.

٢. وفي الأغلب الأعم فإن الفعل له معنى رمزي—مثل الصلاة الواردة في مز٧١: ١٣ ليغطيهم العار، مز١٠٩: ٢٧ لِيَلْبِسْ (לָבַשׁ) خُصَمَائِي خَجَلاً. وَلْيَتَعَطَّفُوا (עָטָה) بِخِزْيِهِمْ كَالرِّدَاءِ (מְעִיל)" ويتحدث مز١٠٤: ٢ عن الرب بوصفه اللاَّبِسُ النُّورَ كَثَوْبٍ. أما إشعياء ٥٩: ١٧ فيصفه قائلًا "وَاكْتَسَى بِالْغَيْرَةِ كَرِدَاءٍ".

وتظهر الصيغة الأسمية מַעֲטֶה في إش٦١: ٣ فقط، حيث يعد الرب بأنه سوف يُعطي شعبه رِدَاءَ تَسْبِيحٍ عِوَضًا عَنِ الرُّوحِ الْيَائِسَةِ.

إرتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [lbš] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [ʻṭh [1]] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [ʻṭp [1]] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [ṣnp [1]] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

6487	עָטָה

עָטָה [ʻatâ [2]]، قَلْ. يُزيل (#٦٤٨٧).

ش. أ. ق تأتي في العربية ʻatah بمعنى يُمسك ب يستولي على , يستحوذ على شئ ما.

ع. ق كان von Gall (105-21) هو أول من وضع كلمة متجانسة مع עָטָה "يُغلف" ولكن بمعنى "يُزيل". واستند على متشابهة في اللغة العربية. فالتشبيه في إر٤٣: ١٢ يتضمن بصورة واضحة معنى مزدوج (holladay,302). وقد يبدو التشبيه للوهلة الأولى أنه يقصد أن نبوخذ نصر سوف يَلْبَسُ أَرْضَ مِصْرَ كَمَا يَلْبَسُ الرَّاعِي رِدَاءَهُ. وكلمة راعي قد توحي لنا بأنه "حاكم" (انظر ٢: ٨) ولكن وجود كلمة "رداء" سوف يُرجح معنى آخر. فنبوخذ نصر سوف يُزيل مصر كما يخلع الراعي ثوبه، مما يعني أنه سوف ينهبها عن بكرة أبيها. وقد نعثر على نفس الفعل في التهديد الموجه ضد "شبنا" في إش٢٢: ١٧(*HALAT* 768).

حشرات: ← דְּבוֹרָה [1] [dᵉbôrâ [1]] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן [5] [kēn [5]] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה [2] [ʻṭh [2]] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʻaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʻārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ [1] [ʻāš [1]] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [ṣirʻâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

A. G. E. K. von Gall, "Jeremias 43, 12 und das Zeitwort עטה," *ZAW* 24, 1904, 105-21; W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989, 302.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٦٤٨٨ (עָטוּף [ʻatûp]، ضعيف، واهن، سقيم)؛ ← #٦٤٩٤

6490	עֲטִישָׁה

עֲטִישָׁה [ʻatîsâ]، اسم. يعطس، #٦٤٩٠.

ش. أ. ق تأتي في العربية ʻutas وفي الإثيوبية ʻetas, ʻetas السريانية. ʻtasa,ʼ ʻutasa,ʼ ʻutsetaʼ، وفي كل الأحوال تأتي بمعنى يعطس.

ع. ق تأتي اسم. في العبرية باسم الصوت "من العطس". كما يظهر في أي ٤١: ١٨ [١٠] بوصف مبالغ فيه لِلوِيَاثَانَ. وهو حيوان أسطوري عِطَاسُهُ يَبْعَثُ نُورًا (NIV) ويرى Dhorme أنه حين يعطس الحيوان فالرزاز الدقيق الذي يسببه يتدفق من الماء وهو يومض من جراء انعكاس أشعة الشمس عليه ولذلك قال الكتاب عنه: عِطَاسُهُ يَبْعَثُ نُورًا.

يعطس: ← זרר [2] [zrr [2]] (يعطس، #٢٤٥٣)؛ ← עֲטִישָׁה [ʻatîsâ] (يعطس، #٦٤٩٠).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; M. Pope, *Job*, 1965, 340.

ويلما أن بايلي *Wilma Ann Bailey*

٦٤٩١ (עֲטַלֵּף [ʻatallep]، خفاش)، ← #٧٦٠٦

6493	עָטַף

עָטַף [ʻatap [1]]، قَلْ. ينحني، يُغلف (#٦٤٩٣)؛ מַעֲטָפָה [maʻatepet]، واسم. الرداء الخارجي (تأتي مرة واحدة في إش٣: ٢٢) (#٥٠٧٤).

ش. أ. ق يأتي الجذر في عدة لغات سامية (*HALAT* 770).

ع. ق ١. يأتي الجذر في صورة شعرية، واستُخدم رمزيًا للإشارة إلى وادي تُغطيه الحبوب (مز٦٥: ١٣[١٤])، والأشرار لَبِسُوا كَثَوْبِ ظُلْمَهُمْ. (مز٧٣: ٦) والرب يُخفي (עָטַף) نفسه (أي٢٣: ٩).

٢. يتشابه الفعل עָטַף مع לָבֵשׁ في مز ٦٥: ١٣[١٤] وهو يُعبر عن جمال الطبيعة الغني "اكْتَسَتِ الْمُرُوجُ غَنَمًا، وَالأَوْدِيَةُ تَتَعَطَّفُ (לָבֵשׁ) بُرًّا "لِذلِكَ تَقَلَّدُوا الْكِبْرِيَاءَ. لَبِسُوا كَثَوْبٍ ظُلْمَهُمْ. (مز٧٣: ٦). والفعل "يَتَعَطَّفُ (עָטַף) الْجَنُوبَ فَلاَ أَرَاهُ." في أي٢٣: ٩ يمكن أن يُترجم "يغطي، يكسو" بمعنى "الرب مكتس بالسحاب" (انظر n. 2 in J. Hartley, *Job*, NICOT, 339).

إرتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [*lbš*] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [*‘th* 1] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [*‘tp* 1] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [*snp* 1] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

6494	עָטַף

עָטַף [‘atap 2]، قَلْ. "ينمو ضعيفًا" وفي صيغة نِفْعَلْ. أُصيب بالضعف. وصيغة هِفْعِيل. يضعُف، صيغة هِتبَعِيل. يشعر بالضعف (#٦٤٩٤)؛ עָטוּף [‘atûp]، أضعفَ، ضعيف، سقيم (#٦٤٨٨) ولا يجب الخلط مع، עָטַף، "يُغطي" (← #٦٤٩٣).

ش. أ. ق ويرتبط الفعل بالعربية *‘atafa*، أي يضعف *‘atiba*، يكون محطمًا (*Wehr*, 557a).

ع. ق يأتي الفعل ١١مرة في اسم.، مرتين في تك ٣٠: ٤٢ في صيغة هِفْعِيل. ،const. ،مبني للمجهول. ،اسمفا.. واستُخدمت עָטַף للإشارة إلى الحيوانات الضعيفة في معرض الحديث عن كيف أن يعقوب كان ضامنًا أنه سيحصل على الغنم القوية (Brenner, 77-80; Wenham, 252).

ويحتوي إش٥٧: ١٦ على وعد الرب بأنه لن يخاصم إلى الأبد ولن يغضب إلى الأبد. "لأَنَّ الرُّوحَ يُغْشَى عَلَيْهَا أَمَامِي، وَالنَّسَمَاتُ الَّتِي صَنَعْتُهَا" (Watts, 262-63).

وفي الإصحاح الثاني من مراثي إرميا يوجد ثلاث إشارات على الأقل إلى עָטַף والتي استُخدمت في وصف خراب أورشليم. اثنان منهن قالهما الراوية والثالثة قالتها صهيون. ويخبرنا مراثي ٢: ١١ عن أن الأَطْفَالِ وَالرُّضَّع غُشي عليهم فِي سَاحَاتِ الْقَرْيَةِ (من المحتمل أن يكون هذا نتيجة للجوع والعطش أثناء حصار أورشليم) وقد وصف هؤلاء الأطفال "كَجَرِيحٍ فِي سَاحَاتِ الْمَدِينَةِ" (ع١٢). ونجد في (ع١٩) نفس المثال عن محنة هؤلاء الأطفال المغشي عليهم انظر (*TWOT* 2:662; Provain, 70-77).

وتمثل الآية يون٢:٧[٨] جزءًا من صلاة النبي حيث صيغة هِتبَعِيل. للكلمة עָטַף بالإضافة إلى נַפְשִׁי تم ترجمتها إلى "أَعْيَتْ فِيَّ نَفْسِي" أو يمكن ترجمتها كتعبير "أغشي عليه" (Stuart, 467).

يُظهر سفر المزامير تركيزًا شديدًا على עָטַף وتختلف مواضيع هذا الفعل من רוּחַ، أي الروح (مز٧٧: ٣[٤]، ١٤٢: ٣[٤]، ١٤٣: ٤) إلى القلب (٦١: ٢[٣]) إلى النفس נֶפֶשׁ (١٠٧: ٥، *TWOT* 2:662) والقلب المغشى عليه في (مز٦١: ٢[٣]) يُشير إلى فقدان الحيوية كأحد أسباب المرثاة (Tate, 110) ويستخدم مز٦: ٤ التعبير ضعف/ إغماء عن الروح للإشارة إلى/ إن الرب أصبح مصدرًا لضيق الروح. وحين يتذكر كاتب المزمور معونة الرب له في الماضي. فالظروف المحيطة به جعلته يقول "أعيت فيّ نفسي" (Tate, 274; Anderson, 557) ويحمل عنوان المزمور ١٠٢ الاستخدام الوحيد للفعل حيث يوصف الرجل المصاب أنه مِسْكِينٍ إِذَا أَعْيَا وَسَكَبَ شَكْوَاهُ قُدَّامَ اللهِ. ويُشير مزمور١٠٧: ٥ إلى جِيَاعٌ عِطَاشٌ أَيْضًا أَعْيَتْ أَنْفُسُهُمْ فِيهِمْ. كما يُشير كل من مز١٤٢: ٤ و١٤٣: ٤ إلى روح المرنم التي غُشي عليها والتي قادته إلى أن يرفع شكواه أمام الرب (Allen, 279, 282).

ب. ت ١. ونقرأ في مخطوطات قمران 1QH 8:29 دنت حياتي من الحفرة (العالم السفلي) وأعيت فيّ نفسي اليوم كله. (انظر مز٦١:٢[٣]، ٧٧:٣[٤]، ١٠٧:٥، ١٤٢:٣[٤]، ١٤٣:٤، إش٥٧:١٦، يون٢:٧[٨]).

٢. وفي الكتابات الربانية، يتساءل المدراش في حديثه عن مز٦١: ٣ كم من الوقت يجب على الإنسان أن يقضيه في الصلاة؟ وكانت الإجابة هي حتي يُغشى على قلبه (Jastrow 2:1064).

ع. ج تأتي ἐκλείπω في لوقا١٦: ٩ يوقف، يُنهي وهي تشير إلى وقت ما حين تنفذ الثروة. انظر (الترجمة السبعينية مراثي ٢: ١، يون ٢: ٨) وتُشير الكلمة في عب ١: ١٢ إلى أن سني الرب لن تفنى (*EDNT* 1:417)، Εκλύομαι؛ يتعب، يصير منهكًا، يفقد شجاعته. (انظر الترجمة السبعينية على مراثي ٢: ١٢، ١٩). وقد استُخدمت الكلمة في مت١٥: ٣٢ لتعبر عن الإنهاك الجسدي. وفي عب١٢: ٣ تشير إلى الخوار في الطريق (*EDNT* 1:419).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [*’ml* 1] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُل، ذوِي، #٥٨١)، ← חלה [*hlh* 1] (يصبح ضعيفاً، مُتعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← ילה [*ylh*] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [*k’h*] (يكون مثبطاً، خائفاً، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [*nbl* 1] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [*‘tp* 2] (يزداد ضعفاً، ذبولاً، يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [*‘lp*] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשׁשׁ [*‘šš*] (يصبح ضعيفاً، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [*pwg*] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [*rzh*] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [*rkk*] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [*rph* 1] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:417, 419; *TWOT* 2:661-62; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, 2, 1992; A. Brenner, “*atupim* and *qissurin* (Gen 30:31-42),” *BethM* 24, 1978, 77-80; I. W. Provain, *Lamentations*, 1991; K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im AT*, 1973; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, Hermeneia, 1990.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

97 /6496	עָטַר

עָטַר [‘atar 1]، قَلْ. أحاط (#٦٤٩٦)، وفي صيغة بيعِّلْ. يتوج، وفي صيغة هِفْعِيل. يضع التيجان (#٦٤٩٧)، עֲטָרָה [‘a*tarâ* 1]، اسم. تاج، إكليل (#٦٤٩٨).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في العربية *‘tr* وتعني يُكلل.

ع. ق ١. يأتي الفعل بشكل لازم في ١صم٢٣: ٢٦ עָטַר يُكلل، يُطوق واستُخدم للتعبير عن جيش يقترب من آخر. كما يأتي في مز٥: ١٢[١٣] بشكل متعد للإشارة إلى كاتب المزمور وصلاح الرب تجاهه "كَأَنَّهُ بِتُرْسٍ تُحِيطُهُ بِالرِّضَا" (NIV). وهي تأتي في كل من ترجمة چيروم والسبعينية עָטַר أي تاج. ولكنه لم يُلاحظ أنه من النادر أن يوصف التاج بأنه ترس.

٢. والاستخدام الوحيد الذي لا لبس فيه لصيغة بيعِّلْ. للكلمة עָטַר بمعنى "تاج" تأتي في نشيد الأنشاد٣: ١١ حيث يُحتّم علينا السياق أن نترجم עָטַר إلى تَوَّجَتْهُ. وفي مكان آخر فإنه يتعين علينا الاختيار بين "تاج، طوق" بدقة شديدة. وعلى سبيل المثال في ماجاء في مز٨: ٥[٦] "وَبِمَجْدٍ وَبَهَاءٍ تُكَلِّلُهُ". وربما فهمت هذه العبارة في ضوء العبارة السابقة لها "تَنْقُصَهُ قَلِيلاً عَنِ الْمَلاَئِكَةِ". فيكون المعنى هنا: بالرغم أنه من الواضح أن البشر يفتقرون עָטַר إلى سمات الكائنات السماوية إلا أنهم مازالوا يحتلون مركزًا هامًا في خليقة الله. وفي هذه الحالة ستكون الأفضلية للترجمة التى تقول "كللت" وبذلك تُركز الآية على الإنسان من حيث كونه أقل من الملائكة ولكنه محمي في نفس الوقت. ومن جهة أخري، فالعبارة أو التساؤل السابق قد يكون مقدمة لما بعده "تُسلطه على أعمال يديك" مما يجعلنا ننحاز إلى ترجمة الكلمة "كللته" فينصب المعنى على الإنسان في قوته البشرية وتسلطه على خليقة الله. وهذا العدد يحتمل المعنيين السابقين. وتربط صيغة بيعِّلْ.، עָטַר فيما بينهما بأسلوب يصعب تناوله من خلال الترجمة الإنجليزية.

وتواجهنا صعوبات تخص النص الماسوري في مز٦٥:١١[١٢]، "كَلَّلْتَ السَّنَةَ بِجُودِكَ". وتقدم لنا ترجمة NIV موضوعًا غير مباشر "كللت السنة بفضلك". ويُترجم جيروم صيغة بيعِّلْ. ،*tr*’ بمعنى" يُكلله" في ضوء سياق الدورة السنوية للطبيعة الوارده في الأعداد ٩- ١٣ [١٠ -١٤]. وهذا يجعل المعنى "لقد عم سخاء الرب السنة كلها" أما إذا أبقينا على المعنى "كللت" فسنحتفظ بتركيب العبارة كما هو في النص الماسوري". "كللت سنة جودك" أما المقطع الثاني "وآثارك تقطر دسمًا" فيؤخذ على أنه توضيح للمعنى.

أما ترجمة EVV والترجمات القديمة لمزمور١٠٣: ٤ فتعتمد الكلمة "يُكلل" وبذلك يظل المعنى يدور حول الإنقاذ والحماية بدلًا من الكرامة التي يتلقاها الإنسان من الرب. أما الترجمة التي تقول "الَّذِي يُكَلِّلُكِ بِالرَّحْمَةِ وَالرَّأْفَةِ" فلابد أن تؤخذ في الاعتبار.

٣. والصيغة الإسمية עֲטָרָה "تاج" يُشير إلى ماسوف يُكلل به. وتاج الملك "رِبَّةَ" (أو ربما الإله ملكوم "هامش ترجمة NIV") لهو خير مثال على السلطة. إذ يزن حوالي ٣٤ كج مما يجعله ثقيلًا لكي يُلبس (٢صم١٢: ٣٠، ١أخ٢٠: ٢). وَخَرَجَ مُرْدَخَايُ مِنْ أَمَامِ الْمَلِكِ بِلِبَاسٍ مَلِكِيٍّ עֲטָרָה (أستير٨: ١٥) وربما كان تاجه أكثر لمعانًا. وفي اسرائيل فإن منزلة الملك تُستمد من الله (مز٢١: ٣). وأي قانون يتجاهل سلطته يفقد شرعيته ويُعتبر مطعونًا فيه.

وتاج يهوشع (زك٦: ٩-١٤) حُفظ في الهيكل كتذكار. إما كمذكر بأن سلطته تُستمد من الرب أو كمذكر للرب بالبركة التي وعد بها (Ackroyd,200). وبالطبع ليس هو التاج المقصود في ١مك١: ٢٢. فمثل هذه التيجان أزالها أنطيوخس الرابع من الهيكل. وكان لهذه التيجان أطر معدنية مثل تلك التي كانت تحيط بأثاث الهيكل. انظر (خر٣٠: ٣، ٤ و٣٧: ٢ ، ١١، ١٢، ٢٦، ٢٧ NIV moulding). وكانت المدفوعات للسلوقيين من أجل ضريبة الإكليل تمثل رسالة تذكير مزعجة لليهود بأن الأمم متسلطة عليهم (١مك١٠: ٢٩، ١١: ٣٥، ١٣: ٣٩).

٤. استُخدمت اسم. עֲטָרָה اكليل، كناية عن "السلطة" سواء أكانت شرعية (إش٢٨: ٥) أم غير شرعية (إش٢٨: ١، حز٢١: ٢٦[٣١]) وكان التاج جزءًا من الملابس الملكية (نش٣: ١١، إش٦١: ١٠ انظر إش٦١:١٠، *AncIsr*, 33)، كما أنه يرمز إلى "الكرامة والشرف" (أي١٩: ٩،

مرا ٥: ١٦) والمنزلة الرفيعة (حز ١: ١٢، ٢٣: ٤٢).

تاج: ← כתר [ktr [3]] (يرتدي كحلية، #٤١٩٤)؛ ← עטר [ʿṭr [1]] (محيط، تاج، #٦٤٩٦/٧).

دائرة، تحول: ← אפף [ʾpp] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [ḥdr [1]] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [ḥwg] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [ktr [2]] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [nqp [2]] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [ʿāgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [ʿṭr [1]] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1972, 200; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 33.

Robert J. Way وبرت جي. واي

٦٤٩٨ (עֲטָרָה [ʿaṭarâ [1]]، تاج)، ← # ٧/ ٦٤٩٦

٦٥٠٤ (עַי [ʿay]، عاي)؛ ← عاي

٦٥٠٧ (עֵיבָל [ʿêbal [2]]، عيبال)، ← عيبال

6512 עיט

עיט [ʿît [1]]، يصيح , يثور صارخًا (#٦٥١٢)، **עַיִט** [ʿayit]، الطيور الجارحة (#٦٥١٤).

ش. أ. ق قا؛ باللغة العربية ʿyt ، والسريانية *ʿayta'* .

ع. ق أتت هذه الكلمة مرتين (قَلْ. ١صم ١٥: ١٩، ٢٥: ١٤) وفي ١٥: ١٩ تصف عصيان شاول حين ثار على (עיט)، أجاج ملك عماليق وشعبه وحرّم عماليق وبعض الغنائم .لقد تصرف مثل طائر جارح هاجم الفريسة واحتفظ بها لنفسه ليشمت بها ثم يلتهمها . أما ٢٥: ١٤ وهو بهذا يُشير إلى الأحمق الفظ الذي لايحترم الآخرين مثل نابال الذي ثار ووبخ رجال داود (في صيغة impf יַעַט) وكل من العددين يؤكدان على هجوم أو مناورة لفظيّة ضد شخص أو شئ أخر. والحادثتان المؤكدتان جاءتا مع ,אֶל בְּ. على التوالي.

ب. ت يأتي الفعل في السبعينية مع ὁρμάω، بمعنى أمسك و١صم١٥: ١٩)، وἐκκλίνω ابتعد عن (١صم٢٥: ١٤).

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [gaʿâ] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [hg [1]] (أنَّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [nbḥ] (نَبَحَ [الكلاب]، #٥٥٦٠)؛ ← נהק [nhq] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נהר [nhr] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עיט [ʿît [1]] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [ṣhl [1]] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

6514 עַיִט

עַיִט [ʿayit]، الطيور الجارحة انظر، (جمعي #٦٥١٤).

ش. أ. ق تأتي اسم. في أوغا. ʿṭ ، وفي اللغات السامية (انظر *CPTOT*, 128).

ع. ق جاءت إسم. ٨ مرات لتعبر عن عدو أو خصم. ففي تك ١٥: ١١ كان إبراهيم يزجر الطيور الجارحة بينما هو يُقيم عهدًا مع الرب. والذبائح هنا تُصور شعب إسرائيل، أما الطيور الجارحة فتمثل الأمم غير الطاهرة. وعلى الأرجح أن المقصود هنا مصر (M. Douglas, G. Wenham, N. Sarna) وأحيانًا تأتي עַיִט، في فقرات أخرى إشارة إلى غزاة أجانب (إش٤٦: ١١، إر١٢: ٩).

ب. ت وتأتي עַיִט في تك١٥: ١١ في بعض الكتابات المدراشية لتُشير إلى "ابن داود" أو "أورشليم" في إشارة إلى إر١٢: ٩ (انظر Pirqe R. El. 27a).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [ʾbr] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [ḥasîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [yaʿanâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nešar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [ʿayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב [1] [ʿōrēb [1]] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא [1] [qōrēʾ [1]] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śelāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; M. Douglas, *Purity in Danger*, 1966; V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, 1990; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; W. McKane, *Jeremiah*, 1986; N. Sarna, *Genesis*, 1989; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1990.

N. Kiuchi إن. كيوتشي

6523 עַיִן

עַיִן [ʿayan]، ويأتي في صيغة فعل وصفي "نظرة شك" وقد جاءت مرة واحدة في ١صم ١٨:٩، #٦٥٢٣)، **עַיִן** [ʿayin [1]]، يُحدق، ينظر، ظهور، ينبوع (انظر#٦٥٢٤،

עַיִן [ʿayan]، ويأتي في صيغة فعل وصفي "نظرة شك" وقد جاءت مرة واحدة في ١صم ١٨:٩، #٦٥٢٣)

#٥٠٧٨).

ش. أ. ق يأتي الجذر ʿyn ، في اللغات السامية في اسم. "عين" كما يأتي الفعل الوصفي ʿayan في اللغة الأرامية، العربية وأوغا..

ع. ق ١. يأتي الفعل في صيغة إسمفا. فقط في ١صم١٨: ٩ (تُقرأ.). ومع ذلك، يأتي الفعل حوالي ٨٦٦ مرة في العهد القديم، وخمس مرات في النص الأرامي (دا٤: ٣٤[٣١]، ٧: ٨ "مرتين"، ٢٠، عز ٥: ٥) وللإطلاع على جدول يتضمن المعاني المختلفة لكلمة "عين" أو "نبع" انظر THAT 2:260 وتأتي صيغة المثنى עֵינַיִם أكثر من صيغة المفرد עַיִן واستُخدمت "العين" بمعناها الحرفي مع التعبيرات المرتبطة بالنظر إلى الأشياء. كما استخدمت في عبارات مرتبطة بحروف الجر للدلالة على الحضور أمام شخص ما أو التعبير عن المحبة والحظوة التي أشعر بها تجاه شخص أو عمل ما أو مشاعر الازدراء والكراهية. كما يمكن استخدامها للإشارة إلى مشاعر مختلفة وحالات روحية متنوعة أيضًا .بالإضافة إلى استخدامها للدلالة على معرفة الله غير المحدودة بطريقة تشبيهية.

٢. وتتكرر الكلمة עַיִן مشيرة إلى عين الإنسان أو الحيوان بالمعنى الحرفي. وهي تأتي حين تُذكر أجزاء الجسم الأخرى (٢مل٤: ٣٤) وبصفة خاصة مع "الأذن" (تث ٢٩: ٤ [٣]، نح١: ٦، مز١١٥: ٥-٦، إش٦: ١٠). وقد يُشار إلى العينين معًا، بينما يُقصد بالتعبير "بين العينين" أي الجبهة (خر١٣: ٩، ١٦، تث ٦: ٨، ١٤: ١، دا٨: ٥، ٢١). أما التحذير الناموسي "لْتَكُنْ عَصَائِبَ بَيْنَ عَيْنَيْك" فيؤخذ بشكل حرفي. أما التعليمات التي تخص عيد الفطير أو قواعد تقديم الباكورة (خر١٣: ٩، ٦) فلابد وأن لها معان رمزية. أو بمعنى آخر أن هذه لابد وأن تكون مثل عصابة بين العينين، أي تكون كعلامة ظاهرة لكل أحد أن هؤلاء هم شعب الرب.

وتأتي إشارات أخرى للعينين مع الحيوانات المختلفة بما في ذلك الحيوانات الصغيرة (تك٣٠: ٤١) والطيور (أي ٢٨: ٧، أم ١: ١٧) وجمال العينين لهو شئ ملفت للنظر (ما قيل عن داود في ١صم١٦: ١٢) ولا يمكنك أن ترى جمالًا في عينين ضعيفتين (ما قيل عن ليئة في تك٢٩: ١٧).

٣. وحسب قانون العقوبات، فإن أصيب شخص بضرر يعوض عنه. كَسْرٌ بِكَسْرٍ، وَعَيْنٌ بِعَيْنٍ، وَسِنٌّ بِسِنٍّ. (لا٢٤: ١٩-٢٠، خر٢١: ٢٤، ٢٦وتث١٩: ٢١). وهذا القانون يُطبق على الفرد المذنب. وقصد به إرساء قاعدة صلبة للعدالة والوصول بالعلاقات إلى أدنى مستوى ممكن من إلحاق الضرر (قا؛ Kaiser, 72-73, 299-301) وكان طعن أعين السجناء بما فيهم الملوك أمرًا مألوفًا في فترات الحروب (قض١٦: ٢١، ٢مل٢٥: ٧) وحقيقة أن العبد إذا فقد عينه يُطلق سراحه توضح لنا أهمية العين لحياة الإنسان (خر٢١: ٢٦).

٤. وتُستخدم أساليب الجر كثيرًا مع עַיִן وبعضها تعبيرات قياسية مع حرفي الجر בְּ و לְ ويُستخدم التعبير "يجد نعمة في عيني ..." (تك٦: ٨، ١٩: ١٩، ٣٢: ٥ [٦]، ٣٤: ١١) ليصف مايتقبله شخص بار من قبول وبركة من يدي الرب، إلى جانب المحاولات غير الآمنة للحصول على رضاء شخص آخر (٣٣: ٨، ١٠، ١٥). ويعني التعبير "لدى عيون .."أي في حضور ..." (تك٢٣: ١١، ١٨ وخر٧: ٢٠ و١٧: ٦ و٤٠: ٣٨) وهو يصف الأعمال الحسنة التي تظهر للعيان. ومن ثم فهم مسئولون مسئولية كاملة عن المعلومات التي يحصلون عليها. أما إذا عُمِلَ خُفْيَةً عَنْ أَعْيُنِ الْجَمَاعَةِ سَهْوًا، فهذه الحالة عُبر عنها باستخدام حرف الجر מִן (سفر العدد ١٥: ٢٤). ويأتي التعبير "أمام أعين ..." مرارًا وتكرارًا مع صفة، وبخاصة "صالح" (טוֹב) مستقيم (יָשָׁר) أو شرير (רַע)، وذلك ليصف الأحكام المواتية أو غير المواتية الصادرة على الأشخاص والأحداث. وهي تُشكل إحدي العبارات المتكررة التي تعطينا تقييمًا للقضاة: كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ. (قض ١٧: ٦، ٢١: ٢٥). وفي السرد الملكي فغالبًا ما تُمثل جزءًا من المدخل الرسمي للقبول الإلهي أوعدم مصادقة الرب الذي يستهل وصف حكم أحد الملوك. (على سبيل المثال آسا في ١مل ١٥: ١١، ناداب ١٥: ٢٦، بعشا في ١٥: ٣٤، حزقيا في ٢مل ١٨: ٣، يوشيا في ٢٢: ٢).

٥. استخدمت עַיִן في تعبيرات مختلفة للدلالة على حالات عاطفية أو عقلية. إذ استُعملت بشكل مألوف مقترنة مع أدوات النفي مثل (לֹא وאַל) والفعل חוס، "يُظهر رحمة" #٢٥٧١)، وهي تُشير إلى الحرمان من الرحمة (تك ٤٥: ٢٠، تث ٧: ١٦، ١٣: ٨ [٩] حز٥: ١١، ٧: ٤، ٢٠: ١٧ "والعينان لاتُشفق أيضًا" (إر١٣: ١٤ و ٢١: ٧ وحز٢٤: ١٤). كما تقترن بالفعل רָעַע "يفعل الشر" للإشارة إلى غياب الرحمة أو النظر بازدراء إلى شخص ما (تث١٥: ٩، ٢٨: ٥٤، ٥٦). واستُخدمت مع الفعل רום، "يرفع عينيه" للدلالة على "انتفاخ الروح" (مز١٨: ٢٧[٢٨]، ١٣١: ١، أم ٦: ١٧، ٢١: ٤، إش١٠: ١٢). وفي مواضع أخرى تصف حالات مثل "العين المستهزئة" (أم٣٠: ١٧) و"العين المنخفضة" (أي٢٢: ٢٩) والعين السيئة (تث ١٥: ٩) والعين المستكبرة (مز١٠١: ٥، إش٢: ١١، ٥: ١٥). وتأتي عدة مرات في علاقات بنائية لتُشير إلى ما هو "بهجة للعيون" (تك٣: ٦) و"شهوة العين" (حز٢٤: ١٦). وأرجاس العينين (حز٢٠: ٧) وتأتي "العين" في مواضع أخرى لتصف الرغبات البشرية (سفر العدد ١٥: ٣٩، ١مل٢٠: ٦، أي٣١ : ١، ٧، جا ٢: ١٠، إر٥: ٣، ٢٢: ١٧، مراثي٢: ٤).

٦. والصيغة الإسمية עַיִן تُشير إلى النظرة الروحية وليس النظرة المادية. ويُشير انفتاح أعين آدم وحواء بعدما أكلا من الشجرة المحرّمة (تك٣: ٥، ٧) إلى فهم معين مبني على مستوى روحي مصحوب بإدراكهما أنهما قد أبعدا عن محضر الرب (سقوط الإنسان). وقد يطمس الرب العيون (إش٦: ١٠) ويتكرر هذا التعبير في إر ٥: ٢١ أيضًا. وقيل عن عابدي الأوثان أن أعينهم قد طمست ومن ثم هم غير قادرين على إدراك أن أوثانهم هي مجرد قطع خشبية لا قيمة لها أضلت عابديها (إش٤٤: ١٨) ويمكن للرب أن يفتح العيون في حالات حرجة كي ترى الحقيقة. وهذا ما حدث مع بلعام حين رأى ملاك الرب يقف أمامه بسيفه المسلول (سفر العدد ٢٢: ٣١). وحين رأى خادم إيليا مركبات جيش الرب (٢مل٦: ١٧) والأعين التي تنظر الرب تعبر عن الثقة والتوقع لأن الرب يسمع الصلاة (مز١٢٣: ٢) كما أن الرب يعطي استنارة للعينين بكلمته (مز١٩: ٨[٩]، ١١٩: ١٨).

٧. كما يشار إلى العينين في ارتباطها بالوظائف الجسدية المتعلقة بالعين. فالعين مصدر الدموع، وهي تأتي معها مرتبطة بالفعل דָּמַע "يدمع" (← #١٦٦٣)؛ واسم. דִּמְעָה دموع (← #١٦٦٥)؛ يأتيان معًا في إر١٣: ١٧ وهما مع דִּמְעָה، مز١١٦: ٨، إر ٩: ١[٨: ٢٣]، ٣١: ١٦ مع الفعل يفيض #٣٧١٨، مز ١١٩: ١٣، إر٩: ١٨[١٧]، ١٣: ١٧) ومن الممكن أن يكون هذا هو أصل الاستعمال الرمزي "للعين" بمعنى "نبع" (انظر رقم ٩ بالأسفل). والعين لا تمت بصلة بالفعل العبري الشائع "ينوح" בָּכָה (#١١٣٤) وتأتي "عين باكية" في (إر٩: ١[٨: ٢٣]، ١٣: ١٧، ٣١: ١٦ ومراثي١: ١٦) ويأتي الفعل בָּכָה على التوازي مع ما سبق وترجع الدموع التي في عين النبي إلى أسفه العميق على الخراب الذي سيجلبه الرب على شعبه (إر٩: ١ [٨: ٢٣]، ١٣: ١٧) وعلى هلاك الشعب الذي لم يجد من يعزيه (مراثي١: ١٦). والتوقف عن البكاء بالدموع (إر٣١: ١٦) ارتبط بعمل الرب الجديد في منح شعبه الرجاء.

٨. واستُخدمت صيغتي المفرد والجمع في تعبيرات تشبيهية مثل: الإعلان الخاص بأرض كنعان الذي يقول: "عَيْنَا الرَّبِّ إِلهِكَ عَلَيْهَا دَائِمًا مِنْ أَوَّلِ السَّنَةِ إِلَى آخِرِهَا" (تث١١: ١٢) أو أن "عيني الرب على الصديقين" وَعَيْنَا السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَى الْمَمْلَكَةِ الْخَاطِئَةِ (عا٩: ٨)، ويمكن أن يستر عينيه عن البشر(إش١: ١٥). وأعلن الرب أن عينيه أطهر من أن تنظرا الشر (حب١: ١٣) وحين ظهر لاسرائيل فهو قد فعل هذا بطريقة شخصية ومرئية "عَيْنًا لِعَيْنٍ". (سفر العدد ١٤: ١٤) ونفس التعبيرمع פָּנִים (تك ٣٢: ٣٠[٣١]، خر٣٣: ١١، تث٥: ٤، ٣٤: ١٠، قض ٦: ٢٢، حز٢٠: ٣٥). وهناك تعبير شيق عن "عين الرب" المفتوحتين على تضرعات شعبه أتي في (١مل ٢٩، ٥٢) بينما تُعبر كلمة "أذن" في اللغات الأورو[...] عن الاستقبال. وهذه التعبيرات التشبيهية تُمثل ربع الحالا[ت] التي أتت فيها עַיִן في العهد القديم. ويجب ملاحظة بعض الحقائق المتعلقة بها.

(أ) النموذج الأكثر شيوعًا هو עֵינֵי יְהוָה / עֵין ويأتي أكثر من ١٠٠مرة ليصف سلطان الرب من جهة معرفته المطلقة، ورعايته لشعبه وهيمنته على الأحداث. فضلًا عن مصادقته لشعبه أو عدم مصادقته.

(ب) ومن النادر أن يأتي هذا الاستخدام التشبيهي "للعينين" مع אֱלֹהִים، "الله" إلا في المواضع الآتية (سفر العدد ٢٣: ٢٧، ٢أخ ٢١: ٧، أم ٣: ٤) وتظهر هذه الحالة أيضًا مع كل التعبيرات التشبيهية الأخرى. وهذا ينطبق حصريًا على יְהוָה، وليس אֱלֹהִים (قا: بمعنى يد الرب، وبطريقة أخرى في المزمور الإيلوهيمي، יַד־יְהוָה مز٧٥: ٨[٩]).

(ج) وبعض التعبيرات التشبيهية تُلقي على الرب سمات بشرية عند الحديث عن علمه غير المحدود. لذلك ليس من المستغرب أن تلك التعبيرات استُخدمت للبشر وللرب أيضًا. مثل "لأَنَّكَ وَجَدْتَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيَّ، وَعَرَفْتُكَ بِاسْمِكَ" و" كَمَا كَانَتْ نَفْسُكَ عَظِيمَةً الْيَوْمَ فِي عَيْنَيَّ" (١صم٢٦: ٢٤). وهناك سلسلة من التعبيرات التي تُفيد الاستحسان أو الاستهجان طُبقت على الله كما هي على البشر مثل (الصلاح، الاستقامة، الشر في عيني الرب).

(د) تعجب أيوب من تفسيره لمعاناته: إن الرب يرى الأشياء بطريقة مختلفة عن البشر على الأرض (أي١٠: ٤). وعلى الرغم من أن أيوب يُدرك عظمة الرب، إلا أنه كان أقل إدراكًا لطبيعة حكم الله للبشر بناء على وجهة نظره الفريدة من حيث رؤيته لما حدث على الأرض. واستخدام تعبير تشبيهي مثل "عيني الرب" يُقصد به تعليم يتعلق بطبيعة الله باستخدام مصطلحات واضحة لنا. وهذه التعبيرات تأتي بصورة واضحة وليست بصورة وصفية وهي تهدف إلى تقريب الرب من البشر في ملء إعلانه الشخصي.

(هـ) التشبيهات الوارده في العهد القديم يتعين النظر إليها ضد خلفية تحريم صناعة صورة لله. فالتجسيم الثابت يقود إلى عبادة الأصنام. ولا يمكن أن نحد الرب المعلن عنه في العهد القديم بحدود من صنع البشر. وعبادته لا تكون من خلال تمثيلات مادية. وحتى عندما تصنع صور للآلهة فهي: "لَهَا أَفْوَاهٌ وَلاَ تَتَكَلَّمُ. لَهَا أَعْيُنٌ وَلاَ تُبْصِرُ" (مز١١٥: ٥، ١٣٥: ١٦) ولمناقشة متسعة حول التجسيم أو التشبيه في العهد القديم انظر Jacob, 39-42, and A. Heschel, *The Prophets*, II, 39-58.

واجه المترجم للنسخة السبعينية صعوبات فيما يتعلق بمعالجة التجسيم والتشبيه وحاول أن يزيل البعض منها. (قا: Fritsch, *Anti-Anthropomorphisms*).

٩. ومن التعبيرات التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع التجسيم تلك التي تُستعمل فيها العين للتعبير عن الحضور الإلهي. لذلك في حز١: ١٨ حيث رؤيا حزقيال المفتوح العينين نجد أن الْبَكَرَاتِ مَلآنَةٌ عُيُونًا مثل الشاروبيم التي لها أياد وأجنحة وجاءت في رؤيا لاحقة أيضًا (حز١٠: ١٢، رؤ٤: ٨) التي تصف المخلوقات الأربعة أنها من دَاخِلٍ مَمْلُوَّةٌ عُيُونًا) وهذا النص يستخدم التعبير بصورة رمزية لينقل لنا فكرة حضور الرب الكلي المعرفة، ويبدو أن "زك٣: ٩" يستخدم نفس الفكرة. والسبعة مصابيح في رؤيا زكريا ٤: ١٠ إِنَّمَا هِيَ أَعْيُنُ الرَّبِّ الْجَائِلَةُ فِي الأَرْضِ كُلِّهَا.وبجانب هذه، هناك أيضًا مجموعة من المقاطع تتحدث عن البشر بصورة رمزية على أنهم مثل "الأعين". مثل حالة "حوباب" والذي بصفته قائدًا كان لإسرائيل كعيون في البرية (سفر العدد ١٠: ٣١).

١٠. تظهر עַיִן في عدة مواضع مع ما يدعوه BDB "معان منقولة" (٧٤٤). ولذلك ، فالتعبير "وجه الأرض" (خر١٠: ٥، ١٥، وسفر العدد ٢٢: ٥، ١١) يُشير إلى سطح الأرض الذى غطاه الجراد أو البشر. أو يدل على مظهر شئ ما انظر mildew (لا ١٣: ٥٥، resin، سفر العدد ١١: ٧). ووصفت الإنعكاسات الصادرة من المعادن أو اللآلئ باستخدام كلمة עַיִן (حز١: ٤، ٧، ١٦، ٢٧، ٨: ٢، ١٠: ٩، دا١٠: ٦) وحين نرى أن "الخمر ساغت مرقرقة " (أم٢٣: ٣١ || הִתְאַדָּם، "أحمرّت" أو البلور، حز١: ٢٢).

١١. وبالإضافة إلى معنى "عين"، فإن עַיִן جاءت ٢٣مرة في العهد القديم بمعنى "ينبوع". وأغلبية هذه الحالات جاءت في الأسفار الخمسة. وقد فصلت المعاجم التقليدية مثل معجم BDB هذا الجذر عن الجذر الذي يعني "عين" ولكن يربط كل من KB *HALAT* "عين"، "ينبوع" بنفس الجذر. فالعين مصدر الدموع (انظر رقم ٧ بالأعلى) وقد دُعيت "ينبوع دموع" (מְקוֹר، إر٩: ١ [٨: ٢٣]) ويمكننا أن نجد المعنى "عين" עַיִן في العديد من الأسماء المركبة في العهد القديم، مثل: عين جدي، عين دور، عين شمس (*HALAT* 774-75، #٥٠٧٨).

١٢. أنشطة العين.

(أ) تتكرر עַיִן كثيرًا مرتبطة بالتعبير (رؤية) وخاصة مع الفعل רָאָה (← #٨٠١١) "فالعينين" تُشكلان موضوع الكلمة רָאָה (تك ٤٥: ١٢ "مرتين"، تث ٣: ٢١، ٤: ٣، ٩) وְרָאָה أيضًا (مز١١: ٤٤ ← #٢٦٠٠). والتعبير الشائع "رفع عينيه ونظر" (נָשָׂא עֵינַיִם، تك١٣: ١٠، ١٨: ٢، يش٥: ١٣، ١صم٦: ١٣، ٢صم١٣: ٣٤) يمكنه استخدام أفعال أخرى بخلاف רָאָה وأدوات العطف والإشارة (مثل נָבַט، هِفعِيل. إش٥١: ٦، مع נָכַר، هِفعِيل. أي٢: ١٢). تأتي غالبًا لتلفت انتباهنا إلى صيغة الفاعل. ونفس الفكرة يمكن نقلها بواسطة تعبير مرادف שִׂים עֵינַי עַל (تك٤٤: ٢١). ويأتي تعبير مماثل في الكتاب المقدس باللغة الأرامية مع الفعل נְטַל (دا٤: ٣٤[٣١]).

(ب) وأفعال عديدة أخرى تشمل גָּלָה، أي يكشف (#١٦٥٥)، وعلى سبيل المثال انظر (سفر العدد ٢٢: ٣١، ٢٤: ٤، ١٦ ومز ١١٩: ١٨)، פָּתַח "يفتح" (#٧٣٣٧)، وعلى سبيل المثال (١مل ٨: ٢٩، ٥٢ ونح١: ٦)، وפָּקַח فتح (#٧٢١٩)، انظر (تك٢١: ١٩، ٢مل ٤: ٣٥، إش٤٢: ٧). وتُستخدم هذه الأفعال لتعبر عن أن الرب يفتح عينيه وينظر إلى حال شعبه ويُعرفهم طريقه.

(ج) وأفعال أخري تحمل المزيد من المعاني السلبية مثل: يرمش קָרַץ يغمز (#٧٩٧٥)، וְרָזַם، يرمش (#٨١٤١).

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية ὀφθαλμός بشكل منتظم (#٤٠٥٧) لتترجم كلمة עַיִן كما تتضمن الكثير من التعبيرات العبرية لتجد χάρις (#٥٩٢١) "نعمة" أو ἔλεος، (#١٧٩٩) "رحمة" في عيني شخص ما. وكثير من الاستخدامات التي أتت في العهد القديم تأتي في العهد الجديد أيضًا. ومع ذلك، فالإشارات المجازية لعيني الرب نادرة (عب ٤: ١٣، ١ بط ٣: ١٢).

عين، غمز ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حدقة العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [bābâ] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עִין [ʿyn] (يُعَايِنُ شاكًا، #٦٥٢٣)؛ עַיִן [ʿayin ¹] (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קָרַץ [qrṣ] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ רזם [rzm] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [maʿyān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nbʿ] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِن العين)، #٥٥٨٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:511-21; *TDNT* 5:375-78; *THAT* 2:259-68; *TWAT* 6:31-55; T. J. Finley, "'The Apple of his Eye' (*babat 'êô*) in Zechariah ii 12," *VT* 38, 1988, 337-38; C. T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, 1943; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983; C. McCarthy, "The Apple of the Eye," in *Melanges Dominique Barthelemy*, ed. P. Casetti, O. Keel, and A. Schenker, 1981, 289-95; L. A. Oppenheim, "The Eyes of the

Lord," in *Essays in Memory of E. A. Speiser*, ed. W. W. Hallo, 1968, 173-80; S. C. Reif, "A Root to Look Up? A Study of the Hebrew *ns' ʿyn*," in *VTSup* 36, ed. J. Emerton, 1985, 230-44; E. Robertson, "The Apple of the Eye in the Masoretic Text," *JTS* 138, 1937, 56-59; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; C. Wright, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, 1983; E. M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World," *TynBul* 34, 1983, 169-200.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

٦٥٢٤ (עַיִן [ʿayin [1]]، نافورة، نبع)، ← # ٥٠٧٨، ٦٥٢٣#

6545	עִיף

עִיף [ʿîp]، قَلْ. أُرهق (#٦٥٤٥) وتطور بتحويل أول حرفين ساكنين (تغيير مكانهما) من יָעֵף [yaʿep [1]]، قَلْ. مرهق، ضعيف (← #٣٦١٥)، (GKC, 70; *HALAT* 402, 775)، עָיֵף [ʿayep]، صفة "منهك"، ضعيف (#٦٥٤٦)، יָעֵף [yaʿep[3]]، اسم./ الصفة "مرهق" أو متعب (#٣٦١٧)، יְעָף [yeʿap]، طائرة (#٣٦١٨) كلاهما مشتق من יעף.

ش. أ. ق يتصل هذا الجذر עִיף بالفعل في اللغة السريانية *ʿap*، متعب. حيث الصفة עָיֵף تتشابه مع الصفة في السريانية *ʿayiyp*، "مرهق". وفي اللغات السامية *if* "متعب". ومن المحتمل أن الجذر יָעֵף مرتبط بالكلمة في اللغة العربية *wagafa*، أي يمشي مسرعًا. وفي الآرامية יְעַף، (*HAHAT*, 476)، יְעָף هي تعبير آرامي جاء مرة واحدة فقط في دا ٩: ٢١ (BDB, 419).

ع. ق ١. وجد اشتقاق עִיף "توزيع" في عشرة كتب في العهد القديم. واستُخدم الفعل ٤ مرات في نصوص سردية ـــ ثلاث منها جاءت في سفري صموئيل (قض٤: ٢١، ١صم١٤: ٢٨، ٣١ و٢صم٢١: ١٥) ومرة واحدة في الكتابات النبوية (إر٤: ٣١) واستُعملت الصفة ٧ مرات في النصوص السردية (تك٢٥: ٢٩- ٣٠، تث ٢٥: ١٨، قض٨: ٤ - ٥، ٢صم ١٦ : ١٤، ١٧: ٢٩) وهناك استثناء واحد يبدو أنه اقتران ثنائي. كما جاءت الصفة في الكتابات النبوية ٦مرات مع تركيز شديد عليها في سفر إشعياء (إش٥: ٢٧، ٢٨: ١٢، ٢٩: ٨، ٣٢: ٢، ٤٦: ١، إر٣١: ٢٥) بينما جاءت مرتان في أسفار الحكمة (أم ٢٥: ٢٥، أي٢٢: ٧) وفي الأسفار الشعرية (مز٦٣: ١[٢]، ١٤٣: ٦).

وتأتي יָעֵף في خمس كتب من العهد القديم. وهناك تركيز مماثل في استعمالها كما هو الحال مع עִיף، إذ جاءت عدد من المرات الهامة في إشعياء أيضًا. وجاءت في المقام الأول ٨ مرات في الكتابات النبوية، (إش٤٠: ٢٨، ٣٠، ٣١، ٤٤: ١٢، إر٢: ٢٤، ٥١: ٥٨، ٦٤، حب٢: ١٣). بينما وجدت الصفة مرتان في (قض ٨: ١٥، ٢صم١٦: ٢) وفي الكتابات النبوية (إش٤٠: ٢٩، ٥٠: ٤) والمعنى الدلالي للتعب والإرهاق يشمل مجموعة كاملة من الإعياء البدني، العاطفي والروحي. ويتضح من تصنيف هذه الاستخدامات والتي تُشير إلى حالة إرهاق أو تعب سائدة في الكتابات السردية (صموئيل الأول والثاني) وفي الكتابات النبوية (إش).

اسم. יְעָף طائرة، سوف تُناقش باعتبارها جزء من الكتابات الرؤيوية لأنها جاءت في دا ٩: ٢١ فقط.

٢. الكتابات السردية. في السرد القصير لبيع البكورية (تك ٢٥: ٢٩-٣٤)، جاء عيسو للبيت منهكًا من الصيد (ع٢٩) انظر (آية٢٩ Westermann, 1985, 416-17) وسأل عيسو عن الطعام. وأشار بصوت خافت إلى "الطعام الأحمر" (Alter, 44) لذلك، كان ابن عزرا محقًا حين فسر עָיֵף على أنها تُشير إلى حالة من الاحتياج الشديد للطعام والشراب (Sarna, 182, 363) وهنا استغل يعقوب احتياج أخيه للطعام. وقد صُور عيسو بكونه رجلًا يفتقر للحكمة إذ باع البكورية مقابل "العدس" (Clifford, 400-401).

ويخبرنا (تث٢٥: ١٧-١٩) عن إبادة عماليق من أجل ما أظهروه من عداء حين عزلوا الإسرائيليين في خيامهم في رفيديم دون ماء (خر١٧:١-١٦، انظر Carmichael, 244). وتُشير עָיֵף إلى حالة إعياء بسبب العطش واستُعملت بالتوازي مع יָגֵעַ "متهالك" لذلك كان التركيز على حالة الإعياء التي أصابت شعب إسرائيل. وتسبب افتقار عماليق إلى الرحمة على الشعب الذي أصابه الإعياء والعطش إلى محو اسمهم من على وجه الأرض حسب قضاء الرب (Thompson, 253; Miller, 177; Merrill, 331) وصار عماليق رمزًا للسلوك الوحشي غير الآدمي وظلم الفقراء ـــ حتى هامان كان أحد أقاربه من العماليق ـــ انظر أس ٣: ١ (Braulik, 121; Rose, 255).

وهروب سيسرا وموته الذي جاء في (قض٤: ١٧- ٢٢) يصف لنا سيسرا بأنه مُتَثَقِّل فِي النَّوْمِ وَمُتْعَبٌ (יָעֵף). (ع٢١) ويقترح Lindars (203-4) أن نستخدم كلمة "منهار" بدلًا من "متعب". ووفقًا لقوانين الضيافة في الشرق الأدنى القديم (تك ١٩: ٥, ٨) يجب حماية الضيف، وهو ما افترضه سيسرا. وهناك التواء ساخر في النص حين صار المحارب القوي متعب وعرضة للهجوم وهو نائم ثم تقتله امرأة انحازت إلى الإخلاص أكثر من كونها مضيافه (Soggin, 78). ويروي لنا سفر القضاة عن جدعون وهو يعبر الأردن في حالة إعياء شديد وأشار (قض ٨: ٤- ٢١) إلى ذلك عدة مرات. و(ع٤) ما هو إلا تعبير من جزءين عن

حالة "الإعياء" (עִיף) ومع ذلك واصل سعيه. بالإضافة إلى مجموعة من الكلمات التي تتكرر كثيرًا أو قليلًا في (ع٥). وتشكل الإشارة الأخرى في (ع١٥) تضمينًا قويًا مع (الأعداد ٤-٥) (Boling, 154-57) والإشارات الثلاث لحالة الضعف والإنهاك في (قض ٨) كان لها تأثيرها على قانون الضيافة الذي لم يلتزم به سكان سكوت.

ويقص علينا ١صم١٤: ٢٤-٣٥ خبر المعركة الَّتِي دارت رحاها بين شعب إسرائيل والفلسطينيين حيث حَلَّفَ شاول الشَّعْبَ قَائِلاً: "مَلْعُونٌ الرَّجُلُ الَّذِي يَأْكُلُ خُبْزًا إِلَى الْمَسَاءِ" (ع ٢٤). وحفظ الشعب هذا القسم (ع ٢٤ - ٢٦). وانتهك يوناثان القسم عن جهل (ع ٢٧) وارتبطت حالة الإعياء الشديد الذي أصاب الجيش بالحفاظ على القسم. وتعارضت مع استنارة عين يوناثان فور أكله من العسل (Brueggemann, 1990, 104-5). ويصف ١صم١٤: ٣١ هجوم الإسرائيليين في مخماس وكيف أعيا (וַיָּעַף) الشعب جدا في ذلك اليوم. وهذا لايخلق تضمينًا مع (ع ٢٨) فقط بل يمدنا بسبب أكلهم للغنائم (انظر ع ٣٢ וַיַּעַשׂ مع וַיַּעַט، انقض على Van Zyl, 178).

حاول صيبا أن يعمل خيرًا لداود بأن يقدم له هدايا من الطعام والخمر (٢صم١٦: ١ - ٤) انظر (٢صم١٦:١-٤، Robinson, 235-36). وفي حديثه أشار إلى الجنود الذين أصابهم الإعياء فى البرية ومن ثم هناك مبرر لتقديم هديته (ع٢). ويروي لنا الكتاب كيف أن شمعي لعن داود وكيف أن داود وصل إلى المكان الذي كان يقصده منهكًا (١٦ : ٥-١٤). ورغم أن هذا المكان لم يحدده النص الماسوري، إلا أنه واضح من ١٧: ٢٢، وما ذكرته إحدى مخطوطات الترجمة السبعينية وأتى على ذكره يوسيفوس (*Ant* 7:210). إن المكان هو نهر الأردن (McCarter, 369)، فنهر الأردن يُعد مكانًا للانتعاش وتجديد قوى الإنسان المتعب حسب المعتقد اليهودي والمسيحي (Robinson, 238)، كما تأثر Conroy (142) بالاستعمال المتكرر للكلمات الرئيسية، يمتنع، والمفردات المتشابكة في ٢صم١٣: ٢٠. والإشارات المستخدمة "للضجر" في ١٦: ٢، ١٤ كمثال للمواد التي كانت مع صيبا. ونقرأ في ٢صم١٧: ٢٧- ٢٩ جملة مركبة توضح كيف أن داود وجنوده قد تناولوا الطعام في البرية (Fokkelman, 235)، وكما أوضحت الآية ١٦: ٢ فإن سبب تقديم هذه المؤن من الطعام والشراب هو الإعياء من السير في البرية. وهذه إشارة ضمنية لقانون الضيافة الذي كان منتشرًا في حياة المجتمعات الصحراوية (Robinson, 245)، أما Brueggemann (1971, 329-31) فيقف إلى جانب الرأي القائل أن حالة الإعياء هذه تنشئ حافزًا عامًا تضمنته الآية في ٢صم١٦: ١٤، ١٧: ٢٩) وأن الإعياء والراحة (من المرادفات التقريبية للكلمة שָׁלוֹם، "سلام") تم وضعهما جنبًا إلى جنب بهذه الطريقة في هذا السرد لإظهار أن الإعياء هو مرادف لغياب التناغم والسلام. ويحتوى ٢صم ٢١: ١٥ - ٢٢ على أربع حوادث عرضية، كل منها تروي مقتل أحد الجبابرة الفلسطينيين بواسطة أحد جنود داود. وكان داود قد شاخ مقارنة بشخصيته البطولية أيام صباه التي ولت. (Brueggemann, 1990, 338-39) وقد تسبب داود في رفض جنوده أن يخرج معهم للحرب وحَلَفَ رِجَالُ دَاوُدَ لَهُ قَائِلِينَ: "لاَ تَخْرُجُ أَيْضًا مَعَنَا إِلَى الْحَرْبِ، وَلاَ تُطْفِئُ سِرَاجَ إِسْرَائِيلَ" (ع١٧).

٣. الكتابات النبوية. يجمع إش٥: ٨- ٣٠ بين سلسلة من اللعنات إلى جانب الأحكام التي أصدرها الرب حسب قضائه (Seitz, 49-50). واستُدعيت أمم بعيدة (ربما آشور) لتجتمع معًا لتنفيذ قضاء الرب على اسرائيل، والقضاء المحتوم يعكسه (ع ٢٧) باقتضاب وقسوة إذ تقول "لَيْسَ فِيهِمْ رَازِحٌ وَلاَ عَاثِرٌ. لاَ يَنْعَسُونَ وَلاَ يَنَامُونَ، وَلاَ تَنْحَلُ حُزُمُ أَحْقَائِهِمْ، وَلاَ تَنْقَطِعُ سُيُورُ أَحْذِيَتِهِمْ" (Clements, 69-70) وهناك تقاطع يربط ما بين صيغ سلبية في (ع٢٧) وصيغ إيجابية في (ع ٢٨) (Oswalt, 169). لذلك، ما قيل عن جنود داود من أنهم لا ينعسون ولا ينامون في (ع٢٧) له علاقة وثيقة بسرعة الخيل والبكرات في (ع٢٨). والجزء الثاني في إش٢٨ وجد في الأعداد ٧- ١٣. وهو يتضمن قضاء الرب على الكاهن والنبي اللذين من المفترض أن كلًا منهما يُعلم شعب اسرائيل ولكنهما بدلا من هذا كانا يتكلمان بالباطل (Seitz, 209; Tanghe, 235-60) وتصور البلاغة في (ع١٢) التحام بين عطية الرب لشعب اسرائيل أن يُريحهم في أرض كنعان والمسئولية الواقعة على عاتق اسرائيل أن يُعطوا راحة للمتعب (Watts, 1985, 364) كما اتهم إسرائيل الأمم الأخرى مثل عماليق وأهل سكوت بأنهم لم يعتنوا بالمتعبين، والآن هم أنفسهم متهمون بعدم العناية بالمتعب والمعيّ!

ويبدأ إش٢٩: ١-٨ في الأربع آيات الأولى بالتعبير "وَيْلٌ لأَرِيئِيلَ" والتي كانت محاصرة، أولًا بواسطة الرب وأخيرًا بواسطة الأمم. بينما حدث تغيير في نهاية الأربع آيات هذه. وحين حارب الرب الأعداء على جبل صهيون، فقد أشار بذلك إلى أن قضاءه على أورشليم يتضمن الأمم الأخرى أيضًا وأن الرب يتصرف بشكل مستقل عنهم (Routledge, 181-90; Seitz, 212-14) والإشارة في (ع ٨) إلى الشخص الجائع العطشان الذي يحلم بأنه يأكل ويشرب. والذي سيوقظ هذا الضعيف العطشان هم الأمم. وهذا يوضح الحلم المشار إليه في (ع٧) انظر (Werlitz, 316) ويوصف الرب بأنه الحقيقة المطلقة أما تهديدات الأمم فهي أمور وهمية أو غير حقيقية, لذا وصفت بأنها تهديدات ضعيفة، خائرة وسريع الزوال (Watts, 1985, 382-83) وبعض المفسرون يرون أن ذلك يمثل خلاصًا وشيكًا لصهيون معادلًا لما سيفعله الرب في الأيام الأخيرة

(TDOT 6:154).

ويكسر (إش ٣٢: ١ – ٨) النموذج السابق للويلات حين يقدم لنا شخصيات ملكية عادلة (Seitz, 228-29)، ويُشير (ع٢) עֲיֵפָה إلى أرض عطشانة تُشكل واحدة من أربعة تشبيهات حيوية تصور الشخصيات الملكية والقادة الصالحين كمصدر للحماية والدعم. والتشبيه الأخير هو "كَظِلِّ صَخْرَةٍ عَظِيمَةٍ فِي أَرْضٍ مُعْيِيَةٍ" (Oswalt, 580).

ويصل الجدال في إش٤٠: ١٢-٣١ إلى ذروته في الأعداد ٢٧-٣١، حيث واجه الرب الشكوك والشكاوى بإعلان سلطانه ونعمته (Hanson, 26-27) وأي تفسير لهذا المقطع يجب أن يأخذ في اعتباره أنه مقدمة لاهوتية لبقية سفر إشعياء (Van Oorschot, 28). كما يوجد أربعة إشارات أخرى لكون الإنسان متعب أو منهك في (٢٨-٣١) مسبوقة بشكوى يعقوب "إسرائيل" من طرق الله الغامضة (Westermann, 1969, 58-59) وقد أُجيب عن هذه الشكوى في (ع ٢٨) "أَمَا عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَسْمَعْ؟ إِلهُ الدَّهْرِ الرَّبُّ خَالِقُ أَطْرَافِ الأَرْضِ لاَ يَكِلُّ وَلاَ يَعْيَا. لَيْسَ عَنْ فَهْمِهِ فَحْصٌ." انظر (Whybray, 1990, 58-59) أما الترجوم فيقول "ليس بالكد أو بالجهد". والترجمة السعينية "ليس بالإنهاك أو بالتعب". وبالإجمال، فالتعبير هنا يُشير إلى أن الرب يخلق بدون تعب أو جهد (Beuken, 54) ويستمر وصف الرب في (ع ٢٩) بأنه (يُعْطِي الْمُعْيِيَ قُدْرَةً، وَلِعَدِيمِ الْقُوَّةِ يُكَثِّرُ شِدَّةً." والتي جاءت في الترجوم هكذا " يُعطي ثقيل اللسان حكمة" (Watts, 1987, 88) وضعف قوة الإنسان في ريعان شبابه وضع جنبًا إلى جنب مع القوة التي يمنحها الرب لمن وضعوا رجاءهم فيه (ع ٣٠ - ٣١) انظر (Whybray, 1990 59). وكانت الكنيسة الأولى تعتبر هذه المقدمة للنصف الثاني من سفر إشعياء بمثابة درس عن المجئ الثاني للسيد المسيح. وجزء من جوهر الإيمان الكتابي عُبر عنه في هذه الإجابة المقدمه لشعب ضعيف الإيمان هو شعب إسرائيل بأنه الخالق الأزلي الأبدي الذي لاَ يَكِلُّ وَلاَ يَعْيَا والذي يُعطي للخائر والمتعب قوة وشدة مثل النسور (Hanson, 31-32).

نجد في إشعياء ٤٤: ٩ -٢٠ مقطوعة نادرة من الهجاء العنيف لعبادة الأوثان، وصانعي الأصنام (Watts, 1987, 143). ويناقش هذا المقطع نوعين من الأصنام، المعدنية (٤٤: ١٢) والخشبية (١٣: ٢٠). وتؤكد صناعة الأصنام على أن أي شيء صُنع بيد إنسان يتميز بالضعف الإنساني—فسوء التغذية ينتج عنه فقدان الحيوية والنشاط، والعطش يجعل الحداد خائر القوة. (Whybray, 1990, 100) ويتعارض وصف الضعف في (ع١٢) مع قوة الرب الخالق في (٤٠: ٢٧-٣١) فالحدّاد قد تخور قواة ولكن الرب لا يتعب (Beuken, 212).

ويستخدم إش ٤٦: ١- ٤ عددًا من الكلمات الرئيسية تمثل تعارضًا مدمرًا بين الآلهة البابلية وإله إسرائيل (Whybray, 1990, 113) فالأصنام تحتاج إلى من يحملها ويُدعمها، بينما الرب يحمل شعبه ويُنجيها (Watts, 1987, 167) فالتعب هو جزء مما يسببه حمل هذه الأصنام عَلَى الْحَمِيرِ الْمُرْهَقَةِ الَّتِي نَاءَتْ بِأَثْقَالِهَا (٤٦: ١، Franke, 34). أمّا النشيد الثالث من أناشيد "الخادم" فيجيء في (إش٥٠: ٤-٩) مشيرًا إلى الدعوة النبوية والإرسالية. ويكونه نبي أعطاه الرب مَنْطِقَ الْعُلَمَاءِ. فكلمة الرب تُغيث المتعب (Whybray, 1990, 151). والرب ينبهه كل صباح وَيُرْهِفُ أُذُنَه حَتَّى يَسْمَعَ بِانْتِبَاهِ الْمُتَعَلِّمِينَ لتصل الكلمة إلى متعبي إسرائيل. الذين صاروا غير قادرين على سماع كلمة الرب (Westermann, 1969, 228-29).

ويستخدم إر٢: ٢٠-٢٨ سلسلة من الاستعارات ليُعبر عن استغراق يهوذا في عبادة الأصنام. ورفضها العنيد للرجوع إلى الرب (Huey, 66). وقد شُبهت يهوذا "بأتان الفرا" (٢: ٢٤، انظر Bailey & Holladay, 1968, 256-60) كما وصف تقبل إسرائيل لآلهة غريبة بالحيوانات سهلة المنال تلك التي لاَ يَعْيَا طَالِبُوهَا لأَنَّهُمْ يَجِدُونَهَا حَاضِرَةً فِي مَوْسِمِ التَّزَاوُجِ. (Carroll, 133). وتحذير قضاء الرب لهم في ٤: ٢٧- ٣١ يحوي خطاب بلاغي إلى أورشليم بوصفها امرأة في مخاض (ع ٣١) (Jones, 118) وبطريقة أخرى, فإن المرأة المتمخضة עָיְפָה غير مصدقة وتُعبر عن تراجعها أمام أعدائها. والمفارقة الصارخة هي موتها، وبدلًا من أن تهب الحياة لوليد إذ بها تفارق الحياة (Holladay, 146, 171-72). ويُفصّل لنا إر ٣١: ٢٣-٢٦ موضوع العودة من السبي مستعينًا بأفكار عكسية مثل: إعادة بناء الهيكل أو التضامن غير المتوقع من المزارعين والرعاة (Carroll, 605-6) والإشارة الشعرية إلى المتعب والمعيي في عدد ٢٥ تُشكل جزءًا موازيًا بني على أساس عكس الجزء الثاني من عبارتين متوازيتين. لذلك فالمعيي والمتعب في السبي يمكنه أن يتطلع إلى التجديد والشبع بقوة الرب إله إسرائيل الذي سيُخلصهم من السبي (٣١: ٣٢).

وتحذير آخر من الخراب القادم للبابليين يأتي في إر٥١: ٤٩-٥٨. ويصل الأمر إلى ذروته في (ع٥٨) عند الإعلان عن تدمير أسوار بابل العريضة، وَيَذْهَبُ تَعَبُ الشُّعُوبِ بَاطِلاً (Huey, 429-30; Reimer, 98-99). ويمكن ترجمة الجزء الأخير من الآية هكذا: "وَيَكُونُ مَصِيرُ جَهْدِ الأُمَمِ لِلنَّارِ" وهذا يُشير أيضًا إلى عدم جدوى قوة البابليين في إيقاف غضب الرب عليهم (Carroll, 853)، ويجب ملاحظة أنه توجد إشارات مشابهة "التعب الشعوب باطلًا" توجد في ٥١: ٦٤ وحب ٢: ١٣، وقد يُشير هذا إلى اقتباس شعبي معروف (Holladay, 431). وعمل "سرايا" الرمزي ضد بابليون بأن يطرح السفر المكتوب فيه دينونة بابل في نهر الفرات (انظر إر٥١: ٥٩-٦٤ (Huey,

٤٣٠). قُصد به أنه كما سوف يغرق السفر في الفرات هكذا ستغرق بابليون ويسقط شعبها (حرفيًا: يَعْيَا كُلُّ أَهْلِهَا).

ويحتوي حب ٢: ١١-١٣ على الجزء الثالث من سلسلة اللعنات التي جاءت في (٢: ٥-٢٠) وهي تُحدد مصير العدو (Haak, 16, 66-67). ونجد في (ع١٣) الاستخدام الموازي للكلمة יָגַע وיָעַף وهو يُشير إلى التأثير المتعب والمنهك للعمل الشاق. وربما يعكس هذا بعض الفطنة كما أشير إليه في أم٢٣: ٤ (Patterson, 197). ويعتبر Roberts (122-23) أن هذا يُشير بإصبع الاتهام إلى بابل. حيث تسبب اضطهادهم للشعوب الأخرى منعهم من التمتع بثمار أعمالهم.

٤. الكتابات الشعرية: يُعد مز ٦٣ أحد الصلوات التعبدية، التي تبدأ بمرثاة تعبر عن الاشتياق إلى حضور الرب وعونه (الآيات ١- ٢ [٢-٣] انظر Kraus, 18). ويُشكل التعبير "فِي أَرْضٍ قَاحِلَةٍ يَابِسَةٍ لاَ مَاءَ فِيهَا." (٦٣: ١ [٢]) جزءًا رمزيًا حيثُ العطش يُعبر عن توق المرنم إلى الرب بالضبط كما لو أنه متعب تائه في أَرْضٍ نَاشِفَةٍ وَيَابِسَةٍ بِلاَ مَاءٍ. (٦٣: ١[٢]؛ Anderson, 1992, 455) وكان مز٦٣ يُنشد في خدمة يوم الأحد ترتيلًا في الكنيسة الأولى. حيث التركيز على عطش الروح للرب وكيف يرويه حضور الرب في مقدسه (Mays, 217) كما أن مزمور١٤٣ ما هو إلا ترنيمة أخرى أو شكوى من شخص اضطهده أعداؤه (Kraus, 535) ويده المبسوطة في (ع٦) تُعبر عن اعتماد كاتب المزمور على الرب (٢٨: ٢، ٤٤: ٢٠). أما (ع٦) "بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدَيَّ، نَفْسِي نَحْوَكَ كَأَرْضٍ يَابِسَةٍ" فيُقرأ في 11QPsa 25 "تبحث نفسي عنك في أرض يابسة" (Anderson, 1992b, 928) واستخدام עָיֵף في التعبير (أرض عطشانة) يجب أن يُفهم في سياق الندم المصحوب بالرجاء: عطش الروح يُشبه أرض عطشانة وهي تلتفت إلى الرب من أجل الخلاص (Mays, 434).

٥. أسفار الحكمة: يُسجل الحديث الثالث لأليفاز عددًا من خطايا أيوب (أي٢٢: ٦-١١، Course, 130) هذه الخطايا تتعلق بثروته السابقة. كما أن هناك تلميحًا إلى البخل والطمع. وأشير إلى خطية عدم تقديم الماء للمتعب (أو العطشان) والطعام للجوعان في (ع٧) انظر (Alden, 231). وجدية الاتهام جاءت من خلال موقف לֹא؛ من بناء الجملة، وليس في بداية الجملة (Witte, 36) وجريمة عماليق في عدم الاهتمام بالعطاشي في تث ٢٥: ١٨ يمكن أن تعلق بالذهن وهذا يستلزم على الأرجح تحديدًا لحكمة الشرق الأدنى القديم أي معرفة ماذا يتوجب على الإنسان البار أن يعمله. لقد أنكر أيوب اقترافه للإثم في هذا الشأن (أي٢٩: ١٢-١٦، ٣١: ١٣، ١٦-١٧، ٢١).

يحتوى أم ٢٥: ٢٣-٢٨ على أمثال رمزية، ويتحدث العددان ٢٥، ٢٦عن المياه بصفة عامة (Whybray, 1994, 368). ومن الممكن إعادة النظر في ترجمة נֶפֶשׁ إلى "نفس" لأن كلمة "حلق" تُعبر أكثر عن المعنى حين ترتبط بكلمة "ماء بارد". وتنحاز الترجمة السبعينية إلى "حلق ظمآن أو مُتعب" كما جاءت في الترجمة المعروفة "بالبشيطة" والفولجاتا (العطش يُتعب الحلق ويُصبح مركز الاهتمام ويُمثل اختبار قاسيًا للعطشان) (McKane, 590).

٦. الأسفار الرؤيوية: يمكن ترجمة التعبير מֻעָף בִּיעָף (دا٩: ٢١) إلى "منهك من التعب" وبذلك تصف الملاك جبرائيل المُتعب وهو الجزء الذي يصعب فهمه. وبعض النسخ القديمة تربطه بالفعل עוּף، "يطير" وتفترض أن المعنى هنا يُحاكي المعنى في الأرامية. (Hartman & Di Lella, 243). ويحذرنا Collins (351-52) من التسرع في تقرير ما هو ملائم للملاك. ولكن الانطباع الشخصي عن ملاك يطير توضح لنا المعنى بصورة أفضل.

ب. ت ١. مخطوطات وادي قمران. تستخدم 1QH 8:36، עָיֵף بشكل إملائي مختلف עאף، "متعب" (TDOT 6:152).

٢. الكتابات اليهودية: يستعمل كل من مدراش *Zakhor* 28a التعبير "متعب من العطش" وسفر الخروج و *Rabbah* 19 "فقدوا وعيهم من جراء الرائحة" (يقصد ذبيحة عيد الفصح) انظر (Jastrow 2:1073). ويستخدم التلمود السنهدريني 94b، עָיֵף للعمل الدؤوب، الشاق. وفي حالات عديدة يمكن ترجمة עָיֵף أو עוּף إلى يثني، يضاعف (الترجوم خر٢٦: ٩، ٢٨: ١٦، ٣٩: ٩) وفي مدراش *Tanh. Vayera* 22 في صيغة قَلْ. "يأتي إبليس ليزعجنا/ يتعبنا" (יְעָף)، (Jastrow 1:585).

ع. ج تعبر كل من ἀσθένεια (#٨٢٠) ἀσθενέω (#٨٢٢) ἀσθενής (#٨١٩) عن الضعف الجسدي والافتقار إلى القوة بارتباطها بالوجود المادي للبشرية (مر١٤: ٣٨) والضعف (عب٧: ٢٨) والمرض (مت ٨: ١٧). والعجز عن فهم (رو٦: ١٩)، الضعف الأخلاقي (٥: ٦) (*EDNT* 1:170-71). كما استُخدمت διψάω للعطش كاحتياج جسدي (١كو ٤: ١١- ١٣) وللعطش للحياة الأبدية (يو٦: ٣٥، ٧: ٣٧) (*EDNT* 1:337-38). واستخدمت πεινάω أيضًا للتعبير عن الجوع بمعنى حرفي (مت٤: ٢ .. إلخ). وهناك اقتباس من أم ٢٥: ٢١ في رسالة رومية ١٢: ٢٠ (*TDNT* 6:12-22). واستُخدمت κόπος لتُشير إلى العمل أو الضغوط المصاحبة له (مت ٢٦: ١٠ ..إلخ). ويمكن استخدامها بمعنى "يُضايق" أو يتسبب في شدة (مر١٤: ١٠، غل ٦: ١٧) انظر (*TDNT* 3:827-30).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [ʾml [1] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُلَ، ذَوي، #٥٨١)، ← חלה [hlh [1] (يصبح ضعيفاً، مُتعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← ילה

[ylh] (يضعف، #٣٥٣٢)؛ ← כאה [k'h] (يكون مثبطاً، خائفا، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl 1] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף ['tp 2] (يزداد ضعفاً، ذبولاً، يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף ['lp] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשש ['šš] (يصبح ضعيفاً، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph 1] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל ['ml 1] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה 1 [hlh 1] (يصبح ضعيفاً، متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלש [hlš 1] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [hallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [yg'] (يكون متعباً، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nsb 2] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهناً جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף ['yp 1] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph 1] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:170-71, 337-38; *TDNT* 3:827-30; 6:12-22; *TDOT* 6:148-56; R. L. Alden, *Job*, NBC, 1993; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; A. A. Anderson, *The Book of Psalms I*, 1992a; idem, *The Book of Psalms II*, 1992b; K. E. Bailey, "The 'Young Camel' and 'Wild Ass' in Jer 2:23-25," *VT* 18, 1968, 256-60; W. A. M. Beuken, *Jesaja IIA*, 1979; R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975; G. Braulik, *Deuteronomium II*, 1992; W. Brueggemann, "Kingship and Chaos," *CBQ* 33, 1971, 317-32; idem, *First and Second Samuel*, 1990; C. M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy*, 1974; R. P. Carroll, *Jeremiah*, OTL, 1986; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1987; R. J. Clifford, "Genesis 25:19-34," *Int* 45, 1991, 397-401; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; C. Conroy, *Absalom Absalom!* 1978; J. E. Course, *Speech and Response: A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (chaps 4-24)*, 1994; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 1, 1981; C. Franke, *Isaiah 46, 47, and 48: A New Literary-Critical Reading*, 1994; R. D. Haak, *Habakkuk*, 1992; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, 1995; L. F. Hartman & A. A. Di Lella, *The Book of Daniel*, 1978; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; F. B. Huey, *Jeremiah. Lamentations*, NBC, 1993; D. R. Jones, *Jeremiah*, 1992; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1993; B. Lindars, *Judges 1-5*, 1995; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; P. K. McCarter, *II Samuel*, AB, 1984; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NBC, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1986; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; D. J. Reimer, *The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51*, 1993; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, OTL, 1991; G. Robinson, *1 and 2 Samuel*, 1993; M. Rose, *5. Mose. Teilband 1*, 1994; R. L. Routledge, "The Siege and Deliverance of the City of David in Isaiah 29:1-8," *TynBul* 43, 1992, 181-90; N. M. Sarna, *Genesis*, 1989; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 1993; J. A. Soggin, *Judges*, OTL, 1981; V. Tanghe, "Dichtung und Ekel in Jesaja xxviii 7-13," *VT* 43, 1993, 235-60; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, 1974; J. Van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, 1993; A. H. Van Zyl, *1 Samuel*, 1988; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; J. Werlitz, *Studien zur literarkritischen Methode: Gericht und Heil in Jesaja 7, 1-17 und 29, 1-8*, 1992; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969; idem, *Genesis 12-36*, 1985; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, Hermeneia, 1990; idem, *Proverbs*, 1994; M. Witte, *Philologische Notizen zu Hiob 21-27*, 1995.

Hendrik L. Bosman هندريك إل. بوسمان

٦٥٤٦ (עָיֵף [ʿayep]، منهك، خائر القوى)، ← #٦٥٤٥

٦٥٤٧ (עֵיפָה [ʿêpâ 1]، بمعنى ظلمة)، ← #٦٤١٥

6551	עִיר

עִיר [ʿîr 1]، اسم. مدينة، بلدة (#٦٥٥١).

ش. أ. ق لا تُشتق اسم. من أي جذر معروف لفعل، ولكنها تأتي في اللغة الفينيقية *ʿr* أوغا. *ʿr*، والسبائية *ʿr*، "مدينة" واللغة العربية الجنوبية *ʿr*، "تل، قلعة". ويأتي المعنى الموازي في الأداب البابلية والسومرية *ʿr/byt* بمعنى مدينة | منزل بالإضافة إلى العهد القديم. ويقترح "فلمنج" أن مثل هذه المعاني المزدوجة يمكن فهمها وعلى سبيل المثال (مدينة/ هيكل).

وعادة ما تكون עִיר في الشرق الأدنى القديم محصنة ولها ملك يحكمها، فعلى سبيل المثال دُعي ملكيصاداق ملك ساليم "أورشليم" (تك١٤: ١٨) وكان لسدوم ملكًا (تك١٤: ٢١). وهذه المدن تحيط بها قري تعتمد عليها من أجل الحماية والتجارة بالإضافة إلى هياكلها وأماكنها المقدسة. وبالمقارنة بالمدن الحديثة، كانت معظم مدن الشرق الأدنى

القديم صغيرة نسبيًا. لذا يرى Euan Fry أن الكلمة "بلدة" تترجم עִיר بدلًا من "مدينة"، عدا المدن الشهيرة مثل بابل ونينوى (٣٤-٣٨).

ع.ق ١. استخدم اسم. حوالي ١٠٩٢ مرة في العهد القديم، وهي الكلمة الرئيسية التي تأتي بمعنى "بلدة، مدينة". وربما تشير إلى قرية أو بلدة صغيرة بالإضافة إلى "عاصمة". لذا، استُعملت الكلمة على نطاق واسع بمعنى ضواحي أيًا كان مساحتها. كما يرى Fry أيضًا أن ما يهم بالنسبة إلى עִיר ليس حجمها بل بكونها محمية بأسوار عالية وبوابات قوية. لذلك، من المثير للاهتمام أن قايين بنى مدينة (עִיר) في فجر التاريخ (تك ٤: ١٧).

٢. وقد تشير الكلمة إلى "مدينة محصنة" (עִיר מָצוֹר) (مز ٣١: ٢١[٢٢]؛ إر ٥: ١٧) في مقابل القرى الصحراوية غير المسورة "وَفِيرَانُ الذَّهَبِ بِعَدَدِ جَمِيعِ مُدُنِ (עִיר) الْفِلِسْطِينِيِّينَ لِلْخَمْسَةِ الأَقْطَابِ مِنَ الْمَدِينَةِ الْمُحَصَّنَةِ (בְּצָר עִירִם) إِلَى قَرْيَةِ الصَّحْرَاءِ. وَشَاهِدٌ هُوَ الْحَجَرُ الْكَبِيرُ الَّذِي وَضَعُوا عَلَيْهِ تَابُوتَ الرَّبِّ. هُوَ إِلَى هذَا الْيَوْمِ فِي حَقْلِ يَهُوشَعَ الْبَيْتَشَمْسِيِّ." (כֹּפֶר) (١صم٦: ١٨). وربما تشير الكلمة إلى مدينة ذات سور "وَإِذَا بَاعَ إِنْسَانٌ بَيْتَ سَكَنٍ فِي مَدِينَةٍ ذَاتِ سُورٍ (עִיר חוֹמָה) فَيَكُونُ فِكَاكُهُ إِلَى تَمَامِ سَنَةِ بَيْعِهِ. سَنَةً يَكُونُ فِكَاكُهُ. (لا ٢٥: ٢٩). ومن الممكن أن تشير إلى بلدة معتمدة على مدينة أخرى" فَكَانَ تُخُمُهُمْ مِنْ عَرُوعِيرَ الَّتِي عَلَى حَافَةِ وَادِي أَرْنُونَ وَالْمَدِينَةِ עִיר الَّتِي فِي وَسَطِ الْوَادِي، وَكُلَّ السَّهْلِ عِنْدَ مَيْدَبَا. ١٧ حَشْبُونَ وَجَمِيعَ مُدُنِهَا עִיר الَّتِي فِي السَّهْلِ، وَدِيبُونَ وَبَامُوتَ بَعْل وَبَيْتَ بَعْلِ مَعُونَ " (يش١٣: ١٦-١٧). ويشار أحيانًا إلى مثل هذه البلدة المعتمدة علي غيرها أنها "بنات" (בַּת) المدينة الأم، مثل "عَقْرُونُ وَقُرَاهَا (בַּת)، وَضِيَاعُهَا חָצֵר". وقد تُشير الكلمة إلى مدينة ملكية עִיר הַשָּׂדֶה في مقابل البلدان الريفية" עִיר הַמַּמְלָכָה فَقَالَ دَاوُدُ لأَخِيشَ: "إِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ، فَلْيُعْطُونِي مَكَانًا فِي إِحْدَى قُرَى الْحَقْلِ فَأَسْكُنَ هُنَاكَ. وَلِمَاذَا يَسْكُنُ عَبْدُكَ فِي مَدِينَةِ الْمَمْلَكَةِ مَعَكَ؟" (١صم٢٧: ٥ حيث استُخدمت الكلمة بطرق مختلفة) . وقد تُشير الكلمة إلى مدن المخازن " وَبَنَى سُلَيْمَانُ جَازَرَ وَبَيْتَ حُورُونَ السُّفْلَى ١٨ وَبَعْلَةَ وَتَدْمُرَ فِي الْبَرِّيَّةِ فِي الأَرْضِ، ١٩ وَجَمِيعَ مُدُنِ الْمَخَازِنِ כְּנוֹת עִירֵי הַמִּסְכְּנוֹת الَّتِي كَانَتْ لِسُلَيْمَانَ، وَمُدُنَ עִיר الْمَرْكَبَاتِ وَمُدُنَ الْفُرْسَانِ، وَمَرْغُوبَ سُلَيْمَانَ الَّذِي رَغِبَ أَنْ يَبْنِيَهُ فِي أُورُشَلِيمَ وَفِي لُبْنَانَ وَفِي كُلِّ أَرْضِ سَلْطَنَتِهِ." (١مل٩: ١٧-١٩). وربما كانت الكلمة تُشير إلى مدن الملجأ (קְלָט עִירִם، ← #٥٢٣٦) وهي مدن أقيمت رسميًا لِيَهْرُبَ إِلَيْهَا الْقَاتِلُ الَّذِي قَتَلَ نَفْسًا سَهْوًا. (ع ٣٥: ١١). أو تُشير إلى من تَاهُوا فِي الْبَرِّيَّةِ فِي قَفْرٍ بِلاَ طَرِيق. لَمْ يَجِدُوا مَدِينَةَ سَكَنٍ (مز ١٠٧: ٤، ٧، ٣٦).

وحكام المدينة كانوا مسئولين عن تطبيق القانون المدني في مقاطعاتهم. وحين كانت تحدث جريمة، فالمدينة القريبة من موضع الجريمة كانت تختص بفحص هذا الأمر (تث٢١: ١-٩). أما سكان القرى النائية والضواحي فكان يمكنهم الدخول إلى المدينة لطلب الحماية وقت الحروب (إر٣٥: ١-١١).

٣. ولاهوتيًا، أصبحت أورشليم المدينة الرئيسية، عرفت بأنها "مدينة داود" "ومدينة الهيكل" وهوالمكان المقدس الرئيسي. كما عُرفت بأنها مسكن الرب. وفي الأيام الأخيرة ستكون أورشليم مركزًا للعبادة ولحكم العالم. (إش٢: ١-٥) ومسكنًا للرب بكل ما يحويه هذا من فوائد (٤: ٢-٦) كما استُخدم اسم. עִיר بطرق مختلفة للإشارة إلى أورشليم. لذا، فأورشليم هي "مدينة الرب" "ونَهْرٌ سَوَاقِيهِ تُفَرِّحُ مَدِينَةَ اللهِ، مَقْدِسَ مَسَاكِنِ الْعَلِيِّ". (مز٤٦: ٤[٥] انظر أيضا ٤٨: ٨[٩]، ٨٧: ٣). إنها مدينة الرب " بَاكِرًا أُبِيدُ جَمِيعَ أَشْرَارِ الأَرْضِ، لأَقْطَعَ مِنْ مَدِينَةِ الرَّبِّ كُلَّ فَاعِلِي الإِثْمِ." (١٠١: ٨) وَبَنُو الَّذِينَ قَهَرُوكِ يَسِيرُونَ إِلَيْكِ خَاضِعِينَ، وَكُلُّ الَّذِينَ أَهَانُوكِ يَسْجُدُونَ لَدَى بَاطِنِ قَدَمَيْكِ، وَيَدْعُونَكِ: مَدِينَةَ الرَّبِّ، صِهْيَوْنَ قُدُّوسِ إِسْرَائِيلَ" (إش٦٠: ١٤) وهي مدينة العدل" وَأُعِيدُ قُضَاتَكِ كَمَا فِي الأَوَّلِ، وَمُشِيرِيكِ كَمَا فِي الْبَدَاءَةِ. بَعْدَ ذلِكَ تُدْعَيْنَ مَدِينَةَ الْعَدْلِ (עִיר הַצֶּדֶק) الْقَرْيَةَ الأَمِينَةَ (קִרְיָה נֶאֱמָנָה)" (إش١: ٢٦). كما دُعيت مدينة الحق " هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: قَدْ رَجَعْتُ إِلَى صِهْيَوْنَ وَأَسْكُنُ فِي وَسَطِ أُورُشَلِيمَ، فَتُدْعَى أُورُشَلِيمُ مَدِينَةَ الْحَقِّ (עִיר הָאֱמֶת) وَجَبَلُ رَبِّ الْجُنُودِ الْجَبَلَ الْمُقَدَّسَ. (زك ٨: ٣). ودُعيت أيضًا المدينة المقدسة (حرفيًا، مدينة القداسة) اِسْتَيْقِظِي، اِسْتَيْقِظِي! الْبَسِي عِزَّكِ يَا صِهْيَوْنُ! الْبَسِي ثِيَابَ جَمَالِكِ يَا أُورُشَلِيمُ، الْمَدِينَةُ الْمُقَدَّسَةُ (עִיר הַקֹּדֶשׁ) لأَنَّهُ لاَ يَعُودُ يَدْخُلُكِ فِي مَا بَعْدُ أَغْلَفُ وَلاَ نَجِس (إش٥٢: ١، انظر ٤٨: ٢). واستُخدم أسلوب ازدرائي أحيانًا عند الحديث عن دينونة المدينة. لذا تُدعى أورشليم، مدينة الظالمين "وَيْلٌ لِلْمُتَمَرِّدَةِ الْمُنَجَّسَةِ، الْمَدِينَةِ الْجَائِرَةِ!" (صف٣: ١). ودُعيت أيضًا مدينة الدماء "لِذلِكَ هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: وَيْلٌ لِمَدِينَةِ الدِّمَاءِ (עִיר הַדָּמִים) الْقِدْرِ الَّتِي فِيهَا زِنْجَارُهَا، وَمَا خَرَجَ مِنْهَا زِنْجَارُهَا. أَخْرِجُوهَا قِطْعَةً قِطْعَةً. لاَ تَقَعْ عَلَيْهَا قُرْعَةٌ." (حز٢٤: ٦، انظر أيضًا ٢٢: ٢، ٢٤: ٩).

٤. وكذلك استُخدمت עִיר بطرق مختلفة للإشارة إلى مدن هامة أخرى مثل: (أ) دمشق المدينة الشهيرة "كَيْفَ لَمْ تُتْرَكِ الْمَدِينَةُ الشَّهِيرَةُ (עִיר תְּהִלָּה) قَرْيَةُ (קִרְיָה) فَرَحِي؟" (إر٤٩: ٢٥) (ب) وصور المدينة الشهير (עִיר הַהֻלָּלָה) (حز٢٦: ١٧)، (ج) نينوى، مدينة الدماء، وبابل، مدينة التجار (حز١٧: ٤) و(د) مدن اسرائيل المقدسة "مُدُنُ قُدْسِكَ صَارَتْ بَرِّيَّةً. صِهْيَوْنُ صَارَتْ بَرِّيَّةً، وَأُورُشَلِيمُ مُوحَشَةً." (إش ٦٤: ١٠[٩]).

٥. كما استُخدمت עִיר بمعنى قلعة أو أي بناء آخر على حدود أسوار مدينة أخرى مثل: (أ) مدينة داود "وَأَقَامَ دَاوُدُ فِي الْحِصْنِ وَسَمَّاهُ "مَدِينَةَ دَاوُدَ" (٢صم٥: ٩ انظر أيضًا ٥: ٧، ٦: ١٠)، (ب) مجمع المعبد الوثني عِنْدَمَا فَرَغَ يَاهُو مِنْ تَقْرِيبِ الْمُحْرَقَةِ، قَالَ لِلْحُرَّاسِ وَالضُّبَّاطِ: "ادْخُلُوا وَاقْتُلُوهُمْ! لاَ يُفْلِتْ مِنْهُمْ أَحَدٌ". فَأَبَادُوهُمْ بِحَدِّ السَّيْفِ، وَطَرَحُوا جُثَثَهُمْ. ثُمَّ تَوَجَّهُوا نَحْوَ الْمِحْرَابِ الدَّاخِلِيِّ (עִיר) لِمَعْبَدِ الْبَعْلِ (٢مل١٠: ٢٥)، ويرى فيشر أن ترجمة التعبير هنا "موضع المعبد" بُنيت على أساس موازٍ وجده في نصوص Nuzi (وكذا في ١مل٢٠: ٣٠، ٢مل٢٠: ٤، مز٧٣: ٢٠). (ج) وتدعى أيضًا مدينة المياه "وَأَرْسَلَ يُوآبُ رُسُلاً إِلَى دَاوُدَ يَقُولُ: "قَدْ حَارَبْتُ رِبَّةَ وَأَخَذْتُ أَيْضًا مَدِينَةَ الْمِيَاهِ." (٢صم ١٢: ٢٧) و(د) وأخيرًا، دُعيت بالمرتفعات "وَعَمِلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ سِرًّا ضِدَّ الرَّبِّ إِلهِهِمْ أُمُورًا لَيْسَتْ بِمُسْتَقِيمَةٍ، وَبَنَوْا لأَنْفُسِهِمْ مُرْتَفَعَاتٍ فِي جَمِيعِ مُدُنِهِمْ، مِنْ بُرْجِ النَّوَاطِيرِ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُحَصَّنَةِ." (٢مل ١٧: ٩، ١٨: ٨).

٦. كما استُخدمت الكلمة أحيانًا بشكل رمزي لتعبر عن سكان المدينة "وَلَمَّا جَاءَ، فَإِذَا عَالِي جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بِجَانِبِ الطَّرِيقِ يُرَاقِبُ، لأَنَّ قَلْبَهُ كَانَ مُضْطَرِبًا لأَجْلِ تَابُوتِ اللهِ. وَلَمَّا جَاءَ الرَّجُلُ لِيُخْبِرَ فِي الْمَدِينَةِ صَرَخَتِ الْمَدِينَةُ كُلُّهَا". (١صم٤: ١٣ وانظر أيضًا ٥: ١٢، إش٢٢: ٢).

ب. ت استُعملت اسم. في مخطوطات وادي قمران وفي كتابات ما بعد العهد القديم بنفس المعنى. أما في العبرية الحديثة، فإن صيغة التأنيث עֲיָרָה تعني "بلدة صغيرة" كما أن المصطلح עִיר הַבִּירָה يعني "العاصمة الكبرى".

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [*hûs*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר ¹ [*hāṣēr*] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב ¹ [*reḥōb*] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק ² [*šûq*] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:801-5; *TDNT* 6:522-29; *THAT* 2:268-71; *TWOT* 2:664-65; C. L. Feinberg, "The Cities of Refuge," *BSac* 103, 1946, 411-17, 104, 1947, 35-48; E. Fry, "Cities, Towns and Villages in the Old Testament," *BT*, 30, 1979, 434-38; Daniel E. Fleming, "House/'City': An Unrecognized Parallel Word Pair," *JBL* 105, 1986, 689-93; L. R. Fisher, "The Temple Quarter," *JSS* 8, 1963, 34-41;

جيمس دي. برايس *James D. Price*

6555 עַיִר

עַיִר ['*ayir*]، جحش بن آتان (#٦٥٥٥).

ع. ق تأتي עַיִר في اللاتينية (*pulus*) ولها أصل مشترك في كل من أكد. وأوغا. والعربية. وتم تعريفها بواسطة BDB على أنها "ذكر الحمار" وهو صغير وقوي، وهو يأتي ٨مرات في العهد القديم. مع مصطلحات متعلقة بها مثل אָתוֹן (تك٤٩: ١١ في بركة يعقوب الأبوية) חֲמוֹר (زك٩: ٩ الدخول الملكي للملك المسياني حيث חֲמוֹר تأتي على التوازي مع עַיִר־בֶּן־אֲתֹנוֹת)، פֶּרֶא (أي١١: ١٢ حيث עַיִר هو أصل פֶּרֶא " أو פֶּרֶא אָדָם انظر #٧٢٣٠]). وأحد أكثر الاستعمالات الهامة يأتي في قض١٠: ٤ حيث هناك تلاعب بالألفاظ بين الحمير الظمآنة (עֲיָרִים) والمدن العطشانة (עָרִים) وتقرأ πόλεις في اليونانية القديمة).

حمار: ← אָתוֹן [*ʾātôn*] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר ¹ [*ḥamôr*] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [*ʿayir*] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [*ʿārôd*] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [*pereʾ*] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [*pered*] (بغل، #٧٢٣٤).

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

٦٥٦٧ (עֵירֹם ['*êrom*]، أي عريان)، ← #٦٨٧٣

٦٥٦٨ (עַיִשׁ ['*ayis*]، أي اللبؤة، الدب؟)، ← #٧٨٧

٦٥٧١ (עַכָּבִישׁ ['*akkabîs*]، العنكبوت)؛ ← #١٨٠٦

6572 עַכְבָּר

עַכְבָּר ['*akbar*]، فأر (#٦٥٧٢).

ش. أ. ق جاءت هذه الكلمة في عدة لغات سامية: أكد. *akbaru*، والفينيقية *'kbr* (صيغة اسمية شخصية)، السامرية *'gbrh* والعربية *'akabir* وهي صيغة جمع.

ع. ق ١. يظهر هذا المصطلح ٦مرات (أربع منها في ١صم ٦). فهو حيوان نجس (لا١١: ٢٩). ويرى البعض أن עַכְבָּר هي صيغة اسمية مجمعة، تتبع أنواع مختلفة من الفئران. وحين أعاد الفلسطينيون تابوت عهد الرب إلى الإسرائيليين. أرسلوا معه خَمْسَةَ بَوَاسِيرَ مِنْ ذَهَبٍ، وَخَمْسَةَ فِيرَانٍ مِنْ ذَهَبٍ (١صم ٦: ٤، ٥ في ترجمة NIV فئران). والعلاقة بين الطاعون والفئران ليس واضحة، ولكن النص يُحدد أنهم أرسلوا معها خمسة بواسير ذهبية، لأن الفأر مؤذٍ من جهة ومن جهة أخرى لتقديم المجد للرب إله إسرائيل. وبهذا المعنى، فقد يكون المقصود هو الإشارة

إلى نوع من السحر الزائف المعروف في فلسطين يهدف إلى التطهير. ومع ذلك، يجب النظر إلى كل هذه الحوادث في ضوء الرسالة اللاهوتية: إن الرب إله إسرائيل هو إله كوني. له السلطان على الكهنة الغرباء والعرافين (ع ٢-٤).

٢. أدان إشعياء الممارسات الوثنية، وبخاصة تلك المصحوبة بأكل لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَالرِّجْسَ وَالْجُرَذَ (إش٦٦: ١٧، עַכְבָּר).

ب. ت يأتي المصطلح μῦς في السبعينية، وصادقت عليه لفائف البحر الميت (11QTemple 50:20) وجاءت كلمة "فأر" مرارًا وتكرارًا في الأدب الرباني على أنه حيوان نجس وعلى سبيل المثال (BTalm Horayot 13a; Pesahim 9b) ويشدد المدراش على خطيئة الجيل الذي كان فيه نوح وذلك بمقارنته بالفأر لأنه يختلط بأنواع أخرى من الحيوانات (Tanhuma Buber, Noah 11).

حيوانات ← בְּהֵמָה [*behēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*hᵃzîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה ¹ [*hayyâ*] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [*'akbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*sᵉpardēʿa*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שרץ [*šrs*] (يحتشد، يعج بـ، #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (ابن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: في القسم اللاهوتي: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ برقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

EMiqr 6:223-24; R. Gordon, *I & II Samuel*, 1986.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٦٥٧٥ (עָכָן ['*akan*]، عخان)، ← عخان

6576 עכס

עָכַס ['*akas*]، تأتي في صيغة بيعِّل، جلجلة (مع الخلخال) (#٦٥٧٦)، اسم. עֶכֶס ['*ekes*]، بمعنى "خلخال المرأة" (#٦٥٧٧).

ش. أ. ق تأتي في العربية *'ikas* "سلسلة قدم"/ قيد الإبل (قا؛ *HALAT* 779).

ع. ق جاء التعبير في أم٧: ٢٢ وإش٣: ١٨.

ب. ت تستخدم مخطوطات وادي قمران עֶכֶס، يقفز (cf. *HALAT* 779 هـ11QPs). ولمزيد من المناقشات حول "مجوهرات" انظر עֲדָה (يرتدي الحلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٦٥٧٧ (עֶכֶס ['*ekes*]، خلخال)، ← #٦٥٧٦

6579 עָכַר

עָכַר ['*akar*]، فَلْ. يخرب، إثارة، نكبة، اضطراب، تدمير، وفي صيغة نِفعَل. محزون (#٦٥٧٩).

ع. ق استُخدم هذا الجذر ليصف الحالة العاطفية، النفسية والروحية للأشخاص أو المجتمعات (إسرائيل) والأمم. إلى جانب الظروف الخارجية المرافقة (قض١١: ٣٥، أي٦: ٤).

تدمير، خراب: ← דָּמָה ³ [*dāmâ³*] (يدمر، #١٩٥٠)؛ ← הַוָּה ² [*hawwâ²*] (يدمر، #٢٠٩٥)؛ ← הֲרִיסָה [*hᵃrîsâ*] (أطلال، #٢٢٣٢)؛ ← חָרֵב ¹ [*hārēb¹*] (جاف، خراب، #٢٩٩٠)؛ ← כָּשַׁל [*kāšal*] (رعب، رجفة، يدمر، #٤١٧٣)؛ ← מְחִתָּה [*mᵉhittâ*] (رعب، أطلال، تدمي، #٤٧٤٥)؛ ← נָכָה [*nākâ*] (يضرب، يكون للضرب، خرب، دمر، #٥٧٨٢)؛ ← נָצָה ² [*nāsâ²*] (يسقط في الدمار، #٥٨٩٨)؛ ← סוּר ² [*sûr²*] (يفسد، #٦٠٧٤)؛ ← פִּיד [*pîd*] (يدمر، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← שֶׁבֶר ¹ [*šeber*] (يعظ، يدمر، #٨٦٩١)؛ ← שָׁחַת [*šht*] (يفسد، يدمر، يفسد، #٨٨٤٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٥٨٢ (עַכְשׁוּב ['*aksûb*]، أفعى)، ← #٥٧٢٩

٦٥٨٤ (עַל ['*al* ²]، على)، ← الجسيمات

6585 עֹל

עֹל ['*ol*]، نير (#٦٥٨٥).

ش. أ. ق في كتابات *hullu*، نير، وفي العربية *gullu*، طوق، وغالبًا ما يُقال أن الكلمة تأتي في أوغا.، ولكن هذا غير صحيح.

ع. ق ١. تُشير עֹל في ثلاث حالات إلى أداة تُستخدم لربط حيوان "أليف أو مروض" بشئ ما أو بعربة (سفر العدد ١٩: ٢، تث ٢١: ٣، ١صم ٦: ٧). وقد جاءت ٣٧مرة بصورة رمزية.

٢. تُشير עֹל إلى استعباد شخص لآخر أو لأناس خاضعين لحكم ملكي: سوف يُستعبد عيسو ليعقوب وحين يجمح فسوف يكسر نير أخيه عن عنقه (تك ٢٧: ٤٠). وطالب الإسرائيليون رحبعام أن يخفف نير أبيه الذي وضعه على عنقهم (١مل ١٢: ٤ "مرتين"، ٩، ١٠، ١١، ١٤، ٢أخ١٠).

٣. وتُشير עֹל في خمس حالات إلى العبودية السياسية التي خلص الرب شعبه منها (لا ٢٦: ١٣) واستُخدم التعبير

"قطع قيود هذا النير" مع الإشارة إلى الخلاص الإلهي من عبودية المصريين. وفي إشعياء وإرميا، يُشير تحطيم أو إزالة هذا النير إلى الخلاص الوشيك من عبودية الأشوريين (إش ٩: ٤ [٣]، ١٠: ٢٧، ١٤: ٢٥) والبابليين (إر ٣٠: ٨). وبعض المعلقين على (هو ١١: ٤) أشاروا مرارًا إلى עֹל (طفل) (بينما يترجمون עוּל، "الخد" بدلًا من "فك"). والنير لم يكن يتصل بالفك بل بالكتف (إش ٩: ٤[٣]، ١٠: ٢٧) وأكثر من ذلك، فهذا التنقيح يتفق مع صورة الطفل في (إش ١١: ١-٣).

٤. وتكتسب עֹל أهمية خاصة في سفر إرميا، حيث خلاص الأمم (بما فيها يهوذا) تضمنت في الاستسلام التام والخضوع لنبوخذنَصَّر إذ عليهم أن يضعوا رقابهم تحت نيره. (إر ٢٧: ١١-١٢). فالرب نفسه هو من وضع هذا النير عليهم (٢٨: ١٤). والأمة التي لم تحمل نير نبوخذناصر ستعاقب بسيف الرب، المجاعة أو الطاعون (٢٧: ٨) وسوف يُخلص الرب شعبه من البابليين بقطع هذا النير عن أعناقهم (٣٠: ٨، حز ٣: ٢٧) (إرميا).

٥. استُعملت עֹל أيضًا في سفر إرميا مع الإشارة إلى الطبيعة الملزمة للتوراة. تلك التي فشلت يهوذا في الحفاظ عليها فسقطت في العبادة الوثنية. "كَسَرْتُ نِيرَكِ وَقَطَعْتُ قُيُودَكِ" (إر ٢: ٢٠) (الفاعل في النص الماسوري هو المتكلم. ولكنه في هذا السياق وفي الترجمة السبعينية هو شخص آخر). وهكذا وصف الأغنياء الذين لا يعرفون توراة إلههم بأنهم "كَسَرُوا النِّيرَ جَمِيعًا وَقَطَعُوا الرُّبُطَ" (إر ٥: ٥، نح ١: ١٣، حيث تُستخدم أداة بناء مع נתק).

٦. وفي مراثي إرميا تُشير עֹל إلى النير الذي يتوجب على الشاب أن يحمله وهو يتوقع خلاص الرب (مراثي ٣: ٢٧). أو تُشير إلى سلطان الخطية (١: ١٤). والأرجح أن עֹל يجب تنقيحها إلى עַל، "على" وتُقرأ "عيناي على خطاياي طول الوقت". والترجمة السبعينية تدعم هذه القراءة. حيث שָׁקַד، بمعنى يراقب، يستيقظ (#٩١٦٦)، غالبًا ما تأتي مع עַל.

ب. ت ١. تتعلق עֹל في الكتابات الربانية بفكرة الخضوع لإرادة الرب. فقراءة تقول עֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם أي نير ملكوت السماء עֹל מִצְוֹת نير الوصايا، وעֹל שֶׁל הַקָּדוֹשׁ، نير القدوس. وفي المقابل، هناك طلبات للحكومة والمجتمع. لذا تقول إحدى القراءات עֹל מַלְכוּת، نير الحكومة، עֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ نير السلوك الدنيوي وעֹל בָּשָׂר וָדָם نير البشر (TDNT 2:900).

٢. واستُخدمت ζυγός، في الديداخي (#٢٤٣٣) بمعنى نير مع الإشارة إلى التقشف الجنسي (الديداخي ٦: ٢) وفي رسالة برنابا ٢: ٦ إشارة إلى ناموس المسيح الجديد، حيث النعمة أكثر من الالتزامات (TDNT 2:901).

ع. ج والتعبير ζυγός (#٢٤٣٣) نير، هو الترجمة الأولية لـ עֹל في الترجمة السبعينية. وتُشير إلى "ميزان" في رؤ٦: ٥. وفي مكان آخر استُخدمت بصورة رمزية لتصف (نير المسيح الهين "مت١١: ٢٩")، قا؛ استخدام עֹל في الكتابات الربانية كما ذكرنا من قبل). كما تصف نير الناموس في (أع ١٥: ١٠) ونير العبودية تحت الناموس في (غل٥: ١) واحترام العبد لمن يعمل لديهم (١تيمو٦: ١).

نير: ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [ʿōl] (نير، #٦٥٨٥)؛ ← צמד [ṣmd] (يُحتجز، يربط نفس الشخص، #٧٥٣٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:896-901; TWAT 6:79-83; C. L. Tyer, "The Yoke in Ancient Near Eastern, Hebrew and New Testament Materials," Unpublished Dissertation: Vanderbilt, 1963.

John E. Harvey جون إي. هارفي

6589 עִלֵּג

עִלֵּג [ʿilleg]، صفة. متلعثم (ترد. ١؛ #٦٥٨٩).

ش. أ. ق يأتي الجذر في أوغا. ʿlg متلعثم أو متردد (قا؛ UT Glossary #١٨٥٤)، وهذا لا يرجح رأي HALAT من أن الكلمة نتجت من تغيير في مواضع الحروف والمقاطع أو الأصوات lʿg.

ع. ق جاء هذا الجذر في موضع واحد فقط هو إش ٣٢: ٤ والتركيز في السياق الأدبي على حكم الملك البار والبركات المصاحبة له. وحين يأتي حكم البار "لاَ تَحْسِرُ عُيُونُ النَّاظِرِينَ، وَآذَانُ السَّامِعِينَ تَصْغَى، وَقُلُوبُ الْمُتَسَرِّعِينَ تَفْهَمُ عِلْمًا، وَأَلْسِنَةُ الْعَيِيِّينَ (עִלְּגִים) تُبَادِرُ إِلَى التَّكَلُّمِ فَصِيحًا." إش ٣٢: ٤. ونموذج الكلمة يتفق مع نماذج وصفية "تُشير إلى عيب أو خلل جسدي أو عقلي" (GKC, 233) وشفاء هذا العيب إحدى علامات مملكة البر الجديدة.

ب. ت لا نجد استعمالًا هامًا لهذا الجذر.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʾillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [hārûs 4] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [hērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשח [kšh] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišhāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עור [ʿwr 1] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʿillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psh 2] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [slʿ 1] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlt] (عيب [حيوان]،

#٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʿ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

Tim Powell تيم باول

6590 עָלָה

עָלָה [ʿalâ]، قَلْ. إرتفع، صعد؛ نِفْعَل. أُخذ، مُجد، سُلب، سبق؛ هِفْعِيل. يجلب، يسبق، يجلب عليه وفي صيغة هُفَعَل.. عُرض، صيغة هِتبَعيل. يرتفع (#٥٦٩٠)؛ מַעֲלֶה [maʿaleh]، درجات، اعتلاء، ارتفاع، موقف، رصيف، طابق، طريق (#٥٠٩٠)، מַעֲלָה [maʿalâ 2]، يصعد، يعود إلى وطنه، خطوة، درجات، موكب (#٥٠٩٢)، עָלֶה [ʿaleh]، اسم. "أوراق الشجر" (#٦٥٩١)، עֹלָה [ʿolâ 1]، اسم. ذبائح أحرقت بكاملها (#٦٥٩٢)، עֱלִי [ʿᵉlî]، اسم. "مدقة أعلى" (#٦٦٠٥)، עִלִּי [ʿillî]، اسم. الأعلى (#٦٦٠٦)، עֲלִיָּה [ʿalîyâ]، اسم. حجرة علوية (#٦٦٠٨)، עֶלְיוֹן [ʿelyôn 2]، العلي (#٦٦١٠)، תְּעָלָה [tᵉʿalâ 1]، اسم. خندق (#٩٤٩٨).

ش. أ. ق جاءت مجموعة هذه الكلمة في اللغات الشقيقة، مثل الآرامية עֲלָה، أكد. elû وأوغا. ʿly.

ع. ق ١. اسم. מַעֲלָה هي מִקְטָל إحدى صور الفعل עָלָה، أي يرتفع، يصعد، ترتبط ارتباطا وثيقًا ذي دلالة بالأداة قَلْ. اسمفا. עָלָה الصعود، الارتفاع، كما ترتبط باسم. מַעֲלָה، درجة، سلم (BDB, 752)، ويأتي الفعل עָלָה حوالي ٩٠٠مرة بعيدًا عن المعاني اللاهوتية والطقسية.

٢. يرد اسم. מַעֲלֶה ١٩مرة فقط في العهد القديم، مرتين فقط في إشارة محتملة إلى نشاط ديني (١صم٩: ١١، ٢أخ٣٢: ٣٣) وحتى هنا يأتي المعنى الوحيد حرفيًا يُشير إلى (يميل إلى المدينة) وإلى (مقابر ملكية) على التوالي. وتُترجم صيغة التأنيث מַעֲלָה إلى درجة، سلم. وتأتي قليلًا في المزامير (١٢٠ - ١٣٤) لتصف طبيعتها بأنها "مزامير الصعود". وعلى سبيل المثال المزامير التي تُشكل جزءًا من طقس موكب الحجاج الذين يصعدون إلى أورشليم كل ثلاث سنوات للاحتفال (انظر لا ٢٣). وهنا يقابلنا المعنى الحرفي أيضًا. فالمسافرون يصعدون بالفعل وهم متجهون إلى المدينة المقدسة. ومن المحتمل أنهم كانوا يُنشدون التراتيل المناسبة كل ١٥ درجة على طول الطريق.

٣. ويتخذ التعبير "صعود" معناه اللاهوتي بارتباطه بالفعل עָלָה يصعد والاستخدام هنا يتبع الأحداث، حيث يمكن עָלָה أن تأتي بصورة روحية أو رمزية بحتة، بمعنى، أنه يُستخدم للتعبير عن الصعود إلى الرب، وعند التعبير عن أمورمادية في المقام الأول ولكنها مصحوبة بإيحاءات دينية بشكل مكثف، وعند الإشارة إلى زيارة أماكن مقدسة. إذ يمكنك الصعود إلى هذه الأماكن سواء أكانت طبيعية أم لا.

وفكرة الصعود إلى الرب جاءت خمس مرات في الأسفار الخمسة الموسوية. وكان محور الحديث عن عهد يهوه مع إسرائيل. حيث التأكيد على التفاوت مابين الرب الممجد، والشعب المستعبد غير المستحق. لذا، صعد موسى إلى الرب في سيناء (خر ١٩: ٣) وحُرِّم على الشعب أن "يَصْعَدُوا إِلَى الرَّبِّ لِئَلاَّ يَبْطِشَ بِهِمْ" (١٩: ٢٤) وبناء على الالتزام بجوهر نصوص العهد—كتاب العهد (٢٠: ١-٢٣: ٣٣)—دُعي موسى لمقابلة يهوه مرة ثانية (٢٤: ١٢) ومعه حفنة من الرجال الآخرين. وفيما بعد، وحين أخطأ الشعب بعبادة العِجل الذهبي، قال لهم موسى: "أَصْعَدُ الآنَ إِلَى الرَّبِّ لَعَلِّي أُكَفِّرُ خَطِيَّتَكُمْ" (٣٢: ٣٠). وعند سرد هذه الأحداث لجيل لاحق استخدم موسى الفعل עָלָה ليعبر عن وقوفه أمام الرب ليتسلم منه نسخة من اللوحين الحجريين (تث ١٠: ١)

٤. وهناك مقطع هام يصف رحلة الشعب السنوية ليتراءى أمام الرب هكذا "حِينَ تَصْعَدُ لِتَظْهَرَ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ" (خر ٣٤: ٢٤). ويجب أن ننظر إلى الفعل עָלָה في علاقته بـ اسم. מַעֲלָה التي—وكما أشرنا سابقًا—تُشير إلى (ترانيم المصاعد) التي كان يرددها المتعبدون وهم صاعدون إلى أورشليم للقاء يهوه بالعبادة والتسبيح. وهم يتحدثون عن الصعود ليس لأن طبيعة أورشليم تستلزم الصعود فقط بل لأن يهوه الرب متعالٍ في سمواته ومرتفع عن البشر.

٥. ويأتي الحدث الآخر الوحيد للفعل עָלָה مع الإشارة للاقتراب من الرب في سفر القضاة في مقطع يتعلق بنهاية إبادة سبط بنيامين، حيث يصف الراوي تجمع قادة إسرائيل في "المصفاة" بأنه صعود إلى يهوه نفسه. (قض ٢١: ٥، ٨، ٢٠: ١). وهذا يوضح أن تجمع الشعب في الأماكن المقدسة في اسم يهوه كان يعني اللقاء مع الرب القدوس. فالعلاقة بين الموضع المقدس والرب القدوس واضحة جدًا.

وربما في محاولة كبيرة لتخفيف وقع حضور الرب وحقيقته على الشعب. قيل للشعب أن يصعدوا إلى الموضع المقدس (حوالي ١٥مرة) أكثر من أن يظهروا أمام الرب مباشرة. ومع ذلك، وضع الاثنان بجانب بعضهما البعض وإشير إلى ذلك في (خر ٢٤) إلى جانب الإشارة إلى مراسم العهد. إذ أمر يهوه الرب موسى أن يصعد إليه (ع١٢). لذا، قَامَ مُوسَى وَيَشُوعُ خَادِمُهُ. وَصَعِدَ مُوسَى إِلَى جَبَلِ اللهِ (ع١٣).

٦. ويميل تطور أفكار العهد القديم إلى تقريب التسامي

المطلق ليهوه الرب. صعدت حنة إلى بيت الرب، وصعد صموئيل إلى المرتفعة (٩: ١٣، ١٤، ١٩) وحزقيا أيضًا (٢مل١٩ :١٤، ٢٠: ٥، ٨ و٢أخ ٢٩: ٢٠، إش٣٧: ١٤، ٣٨: ٢٢). ويوشيا (٢مل٢٣: ٢، ٢أخ٣٤: ٣٠) وملوك يهوذا (إر٢٦: ١٠)، كل هؤلاء صعدوا إلى الهيكل. ولم يكن هذا مقتصرًا على قادة بعينهم , ولذلك يؤكد كاتب المزمور على أن "اَلطَّاهِرِ الْيَدَيْنِ، وَالنَّقِيُّ الْقَلْبِ" يمكنه أن يَصْعَد إِلَى جَبَلِ الرَّبِّ ويَقُومُ فِي مَوْضِعِ قُدْسِهِ (مز٢٤: ٣-٤).

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [ʾrh[1]] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [ʾšr 1] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [drk] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [zhl 1] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [ysʾ] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [yarad] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [massaʿ] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [nht] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [sʾn] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה 1 [ʿdh 1] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [ʿlh] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [psʿ 1] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [sʿd] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [šwr 2] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

البيبلوجرافيا

G. Brin, "The Formulae 'From ... and Onward/ Upward,'" *JBL* 99, 1980, 161-71; S. Paul, "Two Cognate Semitic Terms for Mating and Copulation," *VT* 32, 1982, 492-94; B. Renaud, "Osée II 2: *ʿlh mn hʾrs*: Essai d'interprétation," *VT* 33, 1983, 495-500; S.. Shibayama, "Notes on *Yarad* and *ʿ[amA] lah*: Hints on Translating," *JBR* 34, 1966, 358-62; J. Wijngaards, "הוֹצִיא and מעלה A Twofold Approach to the Exodus," *VT* 15, 1964, 91-102.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

6591	עָלֶה

עָלֶה [ʿaleh]، اسم. أوراق النبات (#٦٥٩١)، < עָלָה [ʿalâ]، ارتفع، صعد، تسلق (#٦٥٩٠).

ش. أ. ق تأتي في الآرامية עַלְיָא ,עלה، وفي أكد. *elû*، يطلع.

ع. ق تأتي الكلمة ١٩٠ مرة في العهد القديم. وهي كلمة عامة تعطينا معان متسعة لأنواع كثيرة من أوراق الأشجار، مثل، الزيتون، ونبات الآس العطري، النخيل....إلخ (تك٨: ١١، نح ٨: ١٥). وتُشير إما إلى أوراق الشجيرات الصغيرة (أي٣٠: ٤) أو الأشجار الضخمة (إش١: ٣٠) وقد خاط أدم وحواء لأنفسهما أوراق التين في محاولة لتغطية عريهما (تك٣: ٧) وتظهر الكلمة مرتين في رؤيا حزقيال لتصف أوراق النبات التي لا تذبل والتي تُستخدم للدواء (حز٤٧: ١٢). وغالبًا ما استُخدمت الكلمة للدلالة على سرعة زوال الحياة الإنسانية. وخاصة في إطار اسخاطولوجي "أخروي" (إش ٣٤: ٤، ٦٤: ٦ [٥]). وفي لاويين٢٦: ٣٦ نجد إعلانًا لإسرائيل بالسبي المخيف وأثناءه "صَوْتَ وَرَقَةٍ مُنْدَفِعَةٍ يِجعلهم يَهْرُبُونَ" ونجد مثل هذا في (أي١٣: ٢٥) "أَتُرْعِبُ وَرَقَةً مُنْدَفِعَةً؟" وعدة مرات يصبح النمو القوي لورقة شجر يانعة تشبيهًا مفعمًا بالحيوية يُصورنجاح الأبرار (مز١: ٣، أم ١: ٢٨، إر١٧: ٨).

والعدد الكلي لأحداث العهد القديم يزداد بحدثين إذا قبلت التنقيحات التي أشير إليها في *BHS*. في إر١١: ١٦ (עָלֶיהָ كما سبق)، ويرى بعض العلماء أن تنقح إلى (בְּעָלֶהָ في أوراقها)، وفي مز٧٤: ٥ לְמָעְלָה "رافع" يقترح البعض أن تكون (مدخلها) إلى ورق الشجر. לוֹעָלֶה بمعنى أعلى.

ب. ت تأتي الكلمة في الأدب الرباني بالمعنى الطبيعي للنباتات إلى جانب المعنى المجازي أيضًا. وكمثال *Gen. Rab.* 19:6 أوراق النبات التي جلبت الحزن للعالم، قا؛ ١٥: ٧). وهي إشارة إلى تك ٣: ٧، Hullin 92a (أوراق النبات في "كرمة إسرائيل "هم الجهلاء"). وجاءت الكلمة עָלֶה، ١٤مرة في الترجمة السبعينية هكذا φύλλον ورقة نبات، خُضرة، شجيرة. وترجمات أخرى غير شائعة مثل ἀναβάσις، ينمو، أوراق الشجر حز٤٧: ١٢، و στελέχος، تاج الجذر، الجذع، وتأتي الكلمة في لفائف البحر الميت في DSS in 1QH 8:8, 26; 10:25.

إنبات: ← אֵזוֹב [ʾēzôb] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [dšʾ] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [zrʿ] (يرزع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [hᵃšaš] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [yereq] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [ntʿ] (نبات، يقِّيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [ʿāleh] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿēśeb] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [qîqāyôn] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← ראשׁ [rōʾš 2] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [śîah 2] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [šittā] (السنط #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:96; H. A. Brongers, "Das Zeitwort *ʿala* und seine Derivate," in *Travels in the World of the Old Testament* [Fs M. A. Beek], 1974, 30-40.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

6592	עֹלָה

עֹלָה [ʿolâ 1]، اسم. محرقات (#٦٥٩٢).

ش. أ. ق ١. هناك شهادات عديدة واضحة لهذا المصطلح الذبائحي خارج التقليد الكتابي. ويجئ التعبير *maʾhb* (*b*) *ʿlt* في الكتابات السينائية الأولية يُقسم أن يُقدم محرقات (*ʿlt* = Heb. עֹלָה; Albright, 41-43) على الرغم من أنها تُرجمت "محبوب الإلاهة Baalat"، (*TWAT* 6:107)، وتستخدم أوغا. كلمة أخرى للإشارة إلى المحرقات بشكل خاص ولكن الفعل المماثل في أوغا. هو *ʿly* ارتفع. واستُخدم الجذر للتعبير عن تقديم البخور في ملحمة *wyq[ry] dbh. ʿlm. ysʿly. dgth bsmym*، (إذ قدم تقدمة إلى الآلهة، ورفع بخوره إلى العلي). (*CML* 120 lines 184b-86a and 191-92; قا؛ أيضًا النقوش النذرية المذكورة في W. F. Albright, *BASOR* 110, 1948, 16 n. 52; Tarragon, 63-64).

وبالمثل في أوغا. وتحديدًا في ملحمة Keret الذي صعد إلى البرج وارتقي الجدار (*wʿly lzr . mgdl rkb tkmm .hmt* (CML, 87 lines 165b-67a)، وذلك لكي يُقدم محرقات. كما أن لدينا متوازية كتابية لهذا في ٢مل٣: ٢٧أ. "فَأَخَذَ (ملك موآب) ابْنَهُ الْبِكْرَ الَّذِي كَانَ سَيَخْلُفُهُ عَلَى الْعَرْشِ، وَأَحْرَقَهُ (וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה) عَلَى السُّورِ (עֹלָה הַחֹמָה) قُرْبَانًا لإِلهِ مُوآبَ". وبناء على هذا الدليل، *lyʿys* في ملحمة Aqhat أعلاه، يرى البعض أن الكلمة العبرية עֹלָה "التقدمات" يُقصد بها تقدمة سامية (انظر المرجع المذكور *TWAT* 6:106; Levine ومع ذلك، وكما لاحظ Levine "إن معنى "الصعود" من الممكن أن يكون له ثلاث معان: (أ) ارتفاع التقدمة للسماء في الدخان، النار والرائحة. (ب) إصعاد الذبيحة على المذبح. (ج) صعود الكاهن إلى مكان مرتفع، برج، حائط أو أي مكان آخر يمكن تقديم الذبيحه فيه *TWAT* 6:106) والمعنى المتوازي مع أوغا. هو *ʿolʾ* (انظر ش. أ. ق فصل٣). ولذلك يقترح المعنى الأول , أي ارتفاع التقدمة للسماء في الدخان.

وتُشير النقوش البونية في مارسيليا وقرطاج إلى المحرقات من خلال التعبير *kll*، وهي تُعادل في العبرية כָּלִיל، أي كامل، جميع، كل #٤٠٠٣): *bʿlp kll ʾm swʿt*، تقديم ثوربالكامل كذبيحة أو *swʿt*، (R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 143 وجاءت في حالة واحدة مع *slm: ʾm slm kll* "المحرقات" (المرجع السابق). وإضافة ذبيحة السلامة هنا إلى المحرقة يوضح أن العلاقة بين التعبيرين في اللغة البونية مختلف عنه في الكتاب المقدس في اللغة العبرية. ومع ذلك ففي أوقات لاحقًا تأتي *ltʾ* في النقوش التكريسية للغة البونية الحديثة، *ʾs h ʿlʾ [k]ʿ ʿlt ʿw m[n(?)ht bmqds* الرجل الذي قدم محرقة من الحيوانات أو تقدمة من الحبوب على المذبح (ibid., 244, 247; cf. *KAI* 1:29, text 159, line 8). وهنا يطابق جذر الفعل إسم. كما في الكتاب المقدس بالعبرية (وعلى سبيل المثال تك ٨ : ٢٠) قا؛ مع الفعل في أوغا..

٢. واستُخدم التعبير مرارًا وتكرارًا بمعنى "المحرقات" في كتابات ما بعد العهد القديم، باعتبارها امتداد للتيار التقليدي الكتابي. وجاءت ثلاث مرات في خطاب مرسل من يهود مدينة ألفنتين بمصر إلى بلاد فارس. وفيه يطلب كاتب الرسالة أن يأذن له Bagoas حاكم يهوذا بإعادة بناء هيكل "ياهو". أي يهوه في مدينة ألفنتين. فإن تمت الموافقة على طلبه فسوف يُقدم أطعمة، بخور وذبائح (مع استخدام الأداة *mnhh wlbwnh wʿlwh*) تلك التي توقفت منذ تدمير الهيكل (Rosenthal, 11, line 21; *ANET*, 492a) كما أنه سيقدم هذه التقدمات باسم Bagoas، (Rosenthal, 11, line 25; *ANET*, 492b) كما نجد في نفس النص عبارة "ذبائح ومحرقات" أتت كتعبير عام عن الطقس الذبائحي يقول "وأنت ياباجوس ستنال الحظوة أمام يهوه إله السماء أكثر من أي شخص قدم له ذبائح ومحرقات" (*ʿlwh wdbhn*) باهظة الثمن (Rosenthal, 11, line 28; *ANET*, 492b).

وبالطبع فقد استُخدم كل من التعبير العبري والآرامي في الكتابات اليهودية اللاحقة أيضًا. انظر "كتابات مابعد العهد القديم".

٣. التعبير الذبائحى المتطابق في أوغا.، هو *bahan* وهو يُقابل في العبرية שָׂרַף، يحترق. انظر (Anderson, 1987, 34) وقد يأتي بمفرده كذبيحة منفردة انظر أمثلة أخرى في (انظر Tarragon [63] ويتكرر كثيرًا جدًا وهو يجمع *srp wslmm*، بين المحرقات وذبيحة السلامة (انظر هذا التجميع في R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, 1972, 610). وعلى سبيل المثال انظر *spn.dqt.srp.wslmm[tn sm.wʾa] lp.lbʿl.wʾatrt*, أما Saphon فيرى أن التقدمة يمكن أن تكون حيوانًا صغيرًا يقدم كذبيحة محرقة أو ذبيحة سلامة (زوج من الخراف (؟)] أو رأس أحد المواشي تُقدم إلى البعل أو "أثيرات" انظر Dijkstra, 71, lines 7-8 and comments on line 2; cf. the discussion in Weinfeld, 107-8; Tarragon, 61-64).

وفي بعض النصوص الأشورية الحديثة وأكد.، *sarapu* يحرق (قا؛ أوغا. *srp* "أعلاه") استُخدمت للإشارة إلى تقديم ذبائح بشرية للآلهة . (من أقام دعوى ضد بيع الأرض) يحرق ابنه الأكبر أما الآلهة (سن Sin و -Belet

بيليت سيري) لمزيد من النقاش انظر Sin، وحرق ابنته الكبرى أمام Belet-seri" (*CAD* vol. 17, pt. 2, 52; cf. M. Weinfeld, *UF* 4, 1972, 144-49 for a complete discussion) ويرى البعض أن ما سبق لايُشير إلى تقديم الأطفال كذبائح بشرية. (المرجع السابق) بل هو تكريس الأطفال للآلهة. وينطبق هذا على عبادة "مولك" في العهد القديم (انظر ١٨: ٢١، تث١٢: ٣١، ١٨: ١٠، ٢مل٢٣: ١٠). ومع ذلك، لم يحظ هذا الاستنتاج بالرضى من كثيرين، ويجب مناقشته في ضوء ٢مل٣: ٢٧أ. (فَأَخَذَ (ميشع ملك موآب) ابْنَهُ الْبِكْرَ الَّذِي كَانَ سَيَخْلُفُهُ عَلَى الْعَرْشِ، وَأَحْرَقَهُ عَلَى السُّورِ قُرْبَاناً لإِلَهِ مُوآبَ). ودليل آخر على تقديم الأطفال كذبائح بشرية في طقوس عبادة مولك، انظر (Heider).

واستُخدم التعبير الحثي المناظر بصفة عامة مقترنًا مع الكلمة *keldiya*، في اللغة الحثية للتعبير عن ذبيحة السلامة. وعلى سبيل المثال، ووفقًا لنص في معاهدة يقول "محرقات (*'mbassi*) تقدم للآلهة، وذبائح سلامة (*keldiya*) أيضًا" انظر old tablets" (Weinfeld, 98-99 and n. 14; cf. ibid., 106-7).

ع. ق ١. كانت المحرقات من الحيوانات تُحرق كاملًا على المذبح (بما في ذلك أحشاؤه "لا ١: ٩ ، ١ ، ١٣"ماعدا جلد الحيوان فقيل عنها" الْكَاهِنُ الَّذِي يُقَرِّبُ مُحْرَقَةَ إِنْسَانٍ فَجِلْدُ الْمُحْرَقَةِ الَّتِي يُقَرِّبُهَا يَكُونُ لَهُ" (٧: ٨ انظر نفس الأمر في التعريفات باللغة البونية، وانظر أيضًا Levine, *In the Presence of the Lord*, 120). ونفس الشيء ينطبق على المحرقات من الطيور (١: ١٤ - ١٧)، ولكن في هذه الحالة فليس للكاهن أن يأخذ منها شيئًا. بل كان الكاهن "يَنْزِعُ حَوْصَلَتَهُ بِفَرْثِهَا وَيَطْرَحُهَا إِلَى جَانِبِ الْمَذْبَحِ شَرْقًا إِلَى مَكَانِ الرَّمَادِ" (١: ١٦) ويترجمها Milgrom (يَنْزِع حَوْصَلَتَهُ مَعَ نَثْرِيَّاتِهَا) ويرى أنه تُشير إلى قطع ريش ذيل الطائر وإزالة الأمعاء (Milgrom, 1991, 134, 169-71). وعلى أي حال، يمكن أن نترجم עֹלָה "تقدمة كاملة" أو "محرقة كاملة".

وحقيقة الأمر، فقد اقترح البعض أن التعبير الأصلي للمحرقة كان في العبرية כָּלִיל (الكل - بالكامل - صحيح #٤٠٠٣) قا؛ الشرق الأدنى القديم المقطع الثاني "الدليل في اللغة البونية" وانظر أيضًا *HALOT* 479، للكتابات الأولية والثانوية. والتي تترجمها بصورة طبيعية "تقدمة كاملة" وربما أدخلت الكلمة עֹלָה للتعبير عن ممارسة نزع الجلد عن الذبيحة. لذلك أصبح עֹלָה هو التعبير المقبول ويجب ترجمته "المحرقات" لأنه يُشير إلى "إصعاد الذبائح" للرب في الدخان، بمعنى حرقها بالكامل على المذبح (Milgrom, *Leviticus 1-16*, 173-74)، قا؛ مع الفعل يرتفع، يصعد. #٦٥٩٠، في أوغا. *srp*، الشرق الأدنى القديم المقطع الثالث. ويقترح *HALOT* أن כָּלִיל استُعيض عنها في وقت مبكر بالكلمة עֹלָה بدون أي تلميح إلى أن עֹלָה لم تكن إحدى التعبيرات الأصلية بمعنى "محرقة كاملة" (*HALOT* 479) كما اقترح البعض أن עֹלָה بمفردها هي اختصار للكلمة מִנְחָה (#٤٩٦٦) بالإضافة إلى עֹלָה إصعاد ذبيحة لمجد الرب (في النار) (*HALOT* 830).

وربما كان من الأفضل أن نعامل עֹלָה، כָּלִיל كتعبيرات متممة للإشارة السابقة إلى طريقة تقديم الذبيحة واللاحقة إلى أهميتها. وسواء أكانت כָּלִיל سابقة على עֹלָה أم لا فذلك على أي حال موضع نقاش قا؛ (Milgram) فيما قاله سابقًا. وعلى ما يبدو تأتي כָּלִיל في حالتين بشكل منفرد لتعبر عن "محرقة تُحرق بالكامل" (تث١٣: ١٦[١٧] NIV، تث٣٣: ١٠)، وفي واحدة منهما جاءت بمعناها الظرفي الطبيعي "تمامًا أو كلية": ويمكن ترجمة تث ١٣: ١٦[١٧] بسهولة كالتالي: أَحْرِقُوا الْمَدِينَةَ مَعَ كُلِّ أَمْتِعَتِهَا كَامِلَةً لِلرَّبِّ. على الرغم من أنه في سياق آخر لم تكن تلك الترجمة مناسبة. ويبدو أنه استخدم في ٣٣: ١٠ب כָּלִיל على أنها تعبير عن بعض أنواع الذبائح تحديدًا تلك التي تُقدم على المذبح "يُحْرِقُونَ بَخُورًا (קְטוֹרָה) أَمَامَ أَنْفِكَ وَقَرَابِينَ (כָּלִיל) عَلَى مَذْبَحِكَ".

وتأتي כָּלִיל مع עֹלָה معًا في حالتين. ووفقًا لما جاء في ١صم ٧: ٩ "أَخَذَ صَمُوئِيلُ حَمَلاً رَضِيعًا وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً (עֹלָהכָּלִיל) بِتَمَامِهِ لِلرَّبِّ" ويمثل (مز ٥١: ١٩[٢١] أهمية خاصة "ذَبَائِحُ اللهِ هِيَ رُوحٌ مُنْكَسِرَةٌ" (ع١٧) ولذلك، يبنى الرب أسوار أورشليم (ع١٨) وحينئذ يسر الرب بذبائح البروالمحرقات. (حرفيًا المحرقات والتقدمات الكاملة עוֹלָהוְכָלִיל) وحِينَئِذٍ يُصْعِدُونَ عَلَى مَذْبَحِ الربَ عُجُولاً". وقد نفهم من المقطع الأخير أن كلًا من כָּלִיל وעֹלָה يشيران إلى نوعين مختلفين من التقدمات. عدا أننا لدينا هنا توازي شعري (انظر Tate, 8 and 29-30) أما حرف العطف וְ هنا فهو تفسيري، وهو يعنى أن المحرقات هي تلك الذبائح التي تُحرق بالكامل على المذبح. في مقابل الذبائح التي عرضنا لها سابقًا في هذا العدد (قا؛ זֶבַח، #٢٢٨٣).

٢. أُخذ في الاعتبار استخدام "المحرقات" وتاريخيًا، فمن المهم أن نُدرك الفارق مابين المحرقات التي تُقدم على المذابح المنفردة (أي لم تُقدم في خيمة الاجتماع أو الهيكل) في مقابل الهياكل في الأماكن المقدسة. (أي في خيمة الاجتماع أو الهيكل). انظر المناقشة الكاملة لهذا الفارق وأثاره التاريخية المتضمنة في الذبائح والتقدمات، المقاطع ٨ - ١١). وأول ظهور لهذا التعبير كان في تك ٨: ٢٠ وهو يُشير إلى استخدامه طويلًا قبل تأسيس خيمة الاجتماع وترتيباتها "وَبَنَى نُوحٌ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ. وَأَخَذَ مِنْ كُلِّ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَمِنْ كُلِّ الطُّيُورِ الطَّاهِرَةِ وَأَصْعَدَ مُحْرَقَاتٍ

عَلَى الْمَذْبَحِ" (انظر עֹלָה في إصحاح ٢٢ فيما يتعلق بتقديم اسحق كذبيحة ع ٢، ٣، ٦، ٧، ٨، ١٣). وعلاوة على ذلك فقد استمر تقديم مثل هذه الذبائح على المذابح المنفردة والمرتفعات فترة طويلة بعد تأسيس خيمة الاجتماع (والهيكل أيضًا). سواء قُبلت (على سبيل المثال في قض ٦: ٢٦، ١صم ٧: ٩-١٠، ١٧، ٢صم٢٤: ٢٢-٢٥، ١مل١٨: ٣٨-٣٩، مع ذبائح السلامة، يش ٨ : ٣١) قا؛ [خر٢٠: ٢٤، تث ٢٧ : ٥ - ٧]، قض٢١: ٣- ٤ ,... إلخ) أو لم تُقبل (على سبيل المثال قض ١١: ٣١، ١صم ١٣: ٨-١٤، ١مل ١٨: ٢٥- ٢٩).

وبالطبع، اشتمل ترتيب الأماكن المقدسة والذبائح المحرقات القديمة (ومنها الحبوب، المشروبات وذبائح السلامة) تلك التي كانت جزءًا من العبادة في المذابح المنفردة منذ نوح إلى عصر المملكة قبل السبي ونفس ترتيب العبادة الخارجية، تلك التي اعتاد على ممارستها شعب اسرائيل قبل سيناء قد صُممت لتناسب ترتيب العبادة في خيمة الاجتماع. حيث من يؤدي تلك الطقوس هم هارون والكهنة الآخرين وليس مقدموا الذبائح.

٣. ومن وجهة النظر الأدبية، فتعليمات تقديم المحرقات والحبوب وذبائح السلامة في لا ١-٣ تُشكل وحدة متكاملة. وتكرار الصيغة التمهيدية والخطاب الموجه إلى بني إسرائيل في (٤: ١-٢) قا؛ (١: ١-٢) تفصل مابين التعليمات الخاصة بذبيحتى الخطية والإثم في ٤: ١- ٦: ٧ عن تلك التي في الإصحاحات ١- ٣. وهذا يُعد انعكاسًا أدبيًا للحقيقة التاريخية أنه قبل بل وحتى بعد تشييد خيمة الاجتماع كانت المحرقات، ذبائح السلامة وما يُصاحبها من تقديم الحبوب والمشروبات، أنشأت نظامًا ذبائحيًا استخدمه المؤمنون في المذابح اليهوية "نسبة إلى يهوه" المنفردة خارج الخيمة أو المسكن.

ولاشك أن نظام تقديم الذبائح في الأماكن المقدسة كان يتطلب تقدمات وذبائح إضافية. وخاصة ذبيحتي الخطية والإثم (لا٤: ١- ٦: ٧). والسبب الرئيسي لذلك هو أن المسكن أو المكان المقدس هو أكثر من مجرد مذبح. فمن خلاله يمكن للإنسان أن يلتقي مع الرب ويتواصل مع إله السماء . فهو مسكن الرب الأبدي (بيت الرب، خيمة الرب) انظر بصفة خاصة (خر٢٥: ٨ "يَصْنَعُونَ لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ")، ٢صم ٧: ٢، ٥- ٧، ١٣. المسكن في مقابل الخيمة). يمكن لشخص أن يكون لديه مذبح وعبادة مذبحية بدون مكان مقدس (מִזְבֵּחַ، مذبح، #٤٦٤٠)، وهذا بعيد جدًا عن المبادئ المناسبة للحفاظ على حضور الرب وسط شعبه . والتي كانت بؤرة التركيز الرئيسية في إجراء طقوس خيمة الاجتماع (Knohl, 152; Milgrom, 1991, 176).

وحقيقة أن الرب استقر في خيمة الاجتماع أو الهيكل تتطلب أن نعيرا اهتمامًا خاصًا للحفاظ على المسكن الذي سيحل فيه الرب وطهارته. وهذا كان يتم عن طريق الذبائح الكفارية. وعلى سبيل المثال، يحتوى لا١٥: ٣١ على ماهو نجس وطاهر بالنسبة للاويين (انظر لا١١- ١٥) مع التحذير الآتي "فَتَعْزِلاَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ نَجَاسَتِهِمْ لِئَلاَّ يَمُوتُوا فِي نَجَاسَتِهِمْ بِتَنْجِيسِهِمْ مَسْكَنِيَ الَّذِي فِي وَسَطِهِمْ." وهذا يقودنا مباشرة إلى تعليمات يوم الكفارة العظيم (لا١٦). ويوضح لنا هذا الإصحاح أن الهدف من هذا اليوم هو التكفير عن المسكن نيابة عن الشعب (١٦: ٢٩-٣٤، כָּפַר #٤١٠٥).

٤. أما ذبيحة المحرقة فلم يكن لها دور واضح في تقديس خيمة الاجتماع وتطهيرها (أو الهيكل فيما بعد). ومع ذلك، قيل في حالات عديدة أن المحرقات استخدمت بكونها جزءًا من عملية طقسية شاملة تهدف إلى تقديس خيمة الاجتماع. وفي بداية إعطاء التعليمات الخاصة بذبيحة المحرقة في خيمة الاجتماع في لا ١: ٤ يَضَعُ "مقدم الذبيحة" يَدَهُ عَلَى رَأْسِ الْمُحْرَقَةِ، فَيُرْضَى عَلَيْهِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْهُ". ووفقًا لسفر اللاويين ١٤: ١٨-٢٠ كانت ذبيحة الخطية والإثم تُقدم على المذبح مع المحرقات والحبوب المقدمة معها وذلك في طقس تطهير الأبرص. (انظر أيضًا الأعداد ٢٩ - ٣١ من أجل بيان مجمع عن فعالية الجمع بين الذبائح المختلفة).

العلاقة القوية بين يوم تدشين خيمة الاجتماع (لا٩) ويوم الكفارة (لا ١٦) تمت مناقشته في موضع آخر انظر (כָּפַר #٤١٠٥، ع. ق فصل ٣٢-٣٣)، يربط لا٩: ٧ ذبيحتي المحرقة والخطية معًا بكونهما وسيلة لتطهير الكهنة والشعب في يوم التدشين. ونفس الشيء يحدث في يوم الكفارة فالمحرقات تُقدم لتطهير الكهنة والشعب أيضًا (لا١٦: ٢٤) وقد ضما الاثنان معًا بهدف التكفير عن السنة كلها. وهذا يتم بعد إنجاز سلسلة ممتدة من طقوس ذبيحة الخطية من أجل الكهنة والشعب (ع ١١- ٢٢ وتشمل أيضًا "تيس عزازيل" الذي يقدم مثل ذبيحة خطية وفقًا لما جاء في (ع ٥، ٨-١١). وعلاوة على ذلك، هناك ما يُشير إلى أن الشخص لا يستطيع تقديم ذبيحة خطية للتكفير دون أن يتضمن هذا تقديم ذبيحة محرقة معها وذلك حسب التعليمات العامة للتكفير التي حددها الرب. (وعلى سبيل المثال: حين يقدم شخص زوج من الطيور للتكفير عن خطاياه، فالطير الأول يُقدم كذبيحة خطية والثاني محرقة (٥: ٧ قا؛ ١٢: ٦, ٨) ويُعزي حزقيال عملية التكفير عن الخطية إلى ذبيحة المحرقة في دمجها مع الذبائح الأخري (حز ٤٥: ١٥، ١٧، لاحظ أن الأمر هنا شمل ذبيحة السلامة أيضًا).

٥. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن بشأن هذا الأمر، كيف يتم تُكفر المحرقة عن الخطية ودرجة هذا التكفير. وهناك وجهات نظر مختلفة: تقول إحداها، أن وضع اليد على ذبيحة المحرقة يحول الخطايا إليها فيجعلها تقوم بعملية التكفير (Levine, 1974, 73, n. 51، انظر لا١: ٤أ). وأخر يرى أن المحرقة هي عنصر مطلوب ضمن

سلسلة من ذبائح الكفارة لأنها بذلك "تُكمل متطلبات العقوبة الشخصية للتكفير الكامل عنها" (Rainey, 498)، وكانت الذبيحة تُحرق بكاملها فوق المذبح لترمز إلى استيفاء العقوبة الشخصية. ووجهة نظر عامة أخرى ترى أن ذبيحة المحرقة لاتقدم عن خطية بعينها، الارتباط بين فعالية التكفير والمحرقة أظهر "أن التواصل مع القدوس يتطلب ترضية وتكفيرًا" (Knohl, 152).

والبعض يطرح تفسيرًا لغويًا عن الاختلاف ما بين التكفير الذي تقدمة ذبيحة المحرقة وذاك الذي تقدمه ذبيحتى الخطيئة والإثم. وفي أحد النماذج، يشرح النهج اللغوي تنامي ذبيحتى الخطية والإثم كظاهرة صاحبت بناء الهيكل الثاني فترة ما بعد السبي. والأمر في حقيقته كالآتي: "إن استدعاء الوعي بالخطية، عن طريق رفض الناس من الوجود في محضر الرب. كان إلى حد ما حالة مستديمة" لذلك كانت هناك أوامر إلهية يجب اتباعها، وبمراعاتها يحفظ الإنسان نفسه من المضي وراء رغباته وشهوات قلبه. لذا، فتلك الطقوس لا تأتي بالإله إلى عالم البشر في كل المناسبات الهامة، ليشترك في بهجتها وضروراتها "وبدلًا من ذلك" فالتكفير عن الخطايا هو التأثير الرئيسي لها والذي دائما ما صاحبه يقين قوي" Wellhausen, 424، قا؛ الشكوك بشأن هذا النهج والأدب الذي استُشهد به في Knohl, 151).

وهناك وجهة نظر أخرى تتبنى التفسيراللغوي السابق ذكره. ترى أن المحرقة كانت ذبيحة التكفير الرئيسية في فجر تاريخ إسرائيل. أما ذبيحة الخطية والإثم فقد نشأت مع تأسيس خيمة الاجتماع أو الهيكل. حيث "صار من الضروري وجود ذبائح معينة لتطهير المسكن والمقدس من الفساد والدنس (Milgrom, 1991, 176). وهذا دفع عجلة التطور إلى الوراء قبل السبي، ضد النظرية العامة لويلهاوزن. ومع ذلك، ظل متمسكا بالتفسير اللغوي من وجهة نظر لاهوتية ومنهجية.

٦. فمن جهة، لاحظنا أن النهج اللغوي مبرر. ولم يأت ذكر ذبيحة الخطية والإثم قبل تأسيس خيمة الاجتماع في سفر الخروج. كما أن هناك إشارات قليلة لها خارج الكتابات الكهنوتية في العهد القديم. (مثل الأقسام الرئيسية لسفر الخروج-العدد وحزقيال ٤٠- ٤٨) أو حتى بعد تدشين الخيمة (انظر فقط ١صم ٦: ٣، ٤، ٨، ١٧، ٢مل ١٢: ١٦ [١٧]، ٢ أخ ٢٩: ٢١- ٢٤، عز٨ : ٣٥، نح١٠: ٣٣ [٣٤]، إش ٥٣: ١٠). وبمعنى آخر، يمدنا طقس ذبائح المحرقة والخطية والإثم خارج الأماكن المقدسة بسياق طقوس العبادة في المذابح المنفردة وعلى المرتفعات "كما ذكرنا أعلاه". وهذا يقودنا إلى أمرين (أ) لم تكن هناك حاجة لمثل هذه الذبائح قبل تأسيس خيمة الاجتماع. (ب) وحتى بعد وضع النظام الكهنوتي للأماكن المقدسة في إسرائيل ظل التركيز على العناصر غير الكهنوتية من الشعب فيما يتعلق بالعبادة والاحتفال أمام الرب بدلًا من التركيز على نقاء المكان المقدس. ولاحقًا تزايد الاهتمام بالكهنوت ورجاله الذين لم يتحملوا مسئولياتهم تجاه المسكن المقدس وصيانته (لا ١٠، عدد ١٨).

وبناء على ذلك، وفي عبارة واحدة، فإن طقس ذبائح المحرقة والسلامة كان كافيًا للعبادة قبل أن يوجد موضعًا مقدسًا في إسرائيل. (خر٢٠: ٢٤- ٢٦، ٢٤: ٤). ومع ذلك، وهذا لا يعني أن ذبائح المحرقة لم يكن لها فعالية تكفيرية سواء قبل إنشاء نظام المسكن المقدس أو بعده. كما أن هذ لا يعني أيضًا أن ذبيحتى الخطية والإثم حلت بالكامل محل المحرقة من أجل التكفير عن الخطايا. بل أن فعالية المحرقات في التكفير عن الخطايا كانت راسخة سواء قُدمت خارج المسكن أو بداخله بعد تأسيسه. لكنها نشأت من منطق مختلف عن ذبيحة الخطية والإثم ولذلك تعمل بطريقة مختلفة وتحقق أهدافًا مختلفة. (الذبائح والتقدمات، لمزيد من التعليقات التفصيلية على المغالطات اللغوية فيما يتعلق بنظام الذبائح في العهد القديم).

والمعنى الأساسي للكلمة כִּפֶּר، في صيغة (بيعِّل.)، "يصنع كفارة" يُقصد به "يمسح وينظف" (انظر لمزيد من الأدلة #٤١٠٥) وهذه هي الأهمية الرئيسية للدم، وعلى سبيل المثال , في طقس ذبيحة الخطية (انظر لا ٤، ١٦). أما ذبيحة المحرقة مع مايصاحبها من تقدمات من الحبوب والمشروبات كانت بمثابة طعام يُقدم للرب انظر الذبائح والتقدمات (Milgrom, 1991, 176) وعلى هذا النحو، فالمحرقة قامت بالتكفير عن الخطية ليس عن طريق تأثير الدماء بل باعتبارها هدية لها نفس التأثير على الرب، مثلما جاء في تك ٣٢: ٢٠ [٢١] حيث قدّم يعقوب هدايا لأخيه عيسو قائلًا "أَسْتَعْطِفُ وَجْهَهُ (כִּפֵּר)" بِالْهَدِيَّةِ السَّائِرَةِ أَمَامِي. وَبَعْدَ ذلِكَ أَنْظُرُ وَجْهَهُ، عَسَى أَنْ يَرْفَعَ وَجْهِي (قا؛ ٣٣: ٢٠). ويبدو أن الفكرة الرئيسية هي أن يعقوب اراد أن "يُزيل الغضب عن وجه أخيه عيسو" عن طريق هذه الهدايا. وذبيحة المحرقة تحمل في طياتها تأثيرًا تكفيريًا لأنها بمثابة هدية تستعطف الرب وتسترضيه أكثر من كونها إجراءات تطهير بالمعنى الحرفي. وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نقارن تأثير ذبيحة المحرقة التي قدمها نوح للرب (تك ٨: ٢٠ _ ٢٢) (ع ٢١أ) فَتَنَسَّمَ الرَّبُّ رَائِحَةَ الرِّضَا. وَقَالَ الرَّبُّ فِي قَلْبِهِ: "لاَ أَعُودُ أَلْعَنُ الأَرْضَ أَيْضًا مِنْ أَجْلِ الإِنْسَانِ". كما نجد في ١صم ١٣: ١٢. وفي صموئيل الأول فقلت "أي شاول": "الآنَ يَنْزِلُ الْفِلِسْطِينِيُّونَ إِلَيَّ إِلَى الْجِلْجَالِ وَلَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَى وَجْهِ الرَّبِّ، فَتَجَلَّدْتُ وَأَصْعَدْتُ الْمُحْرَقَةَ" قا؛ (٢صم ٢٤: ٢٢ ـ ٢٥، أي ١: ٥، ٤٢: ٨ وهناك من يرى أن ذلك يشابه ما جاء في Wenham, 57-63).

٧. وعند دمج ذبيحة المحرقة بنظام الذبائح التي تُقدم في المكان المقدس، يحدث نفس التأثير التكفيري عن الخطية

עֹלָה [ʿolâ 1]، اسم. محرقات (#٦٥٩٢)

(لا١٦: ٤). وهناك من يرى أن ذبيحة المحرقة كانت آخر ذبيحة تكفيرية في كل الأحوال، وحين ضُمت إلى ذبيحة السلامة في سلسلة من الطقوس، كانت دائمًا ماتُقدم المحرقة أولًا (انظر لا ٩: ٨-٢١). وتحمل ذبيحة المحرقة بوصفها هدية للرب نفس فعالية ذبيحة الخطية من جهة التكفير التطهيري عن الخطية، لأنها تتميز باسترضاء الرب واستعطافه نيابة عن الشخص الخاطئ في المقام الأول. فهي "وَقُودَ رَائِحَةِ سَرُورٍ لِلرَّبِّ" (لا ١: ٩ب، تك ٨: ٢٠ - ٢٢). لذا، يعقبها دائمًا ذبائح الخطية (و/ أو الإثم).

وهذا ينطبق على يوم الكفارة العظيم حتى في حالة أهم ذبيحة خطية سنوية تُقدم للتكفير إلى جانب تطهير الخيمة (لا١٦، כִּפֶּר #٤١٠٥). فبعد تقديم ذبيحة الخطية عن الكهنة والشعب ,كان رئيس الكهنة يُغيّر ملابسه الخاصة، يغتسل (ع ٢٣- ٢٤) ومن ثم "يَرْحَضُ جَسَدَهُ بِمَاءٍ فِي مَكَانٍ مُقَدَّسٍ، ثُمَّ يَلْبِسُ ثِيَابَهُ وَيَخْرُجُ وَيَعْمَلُ مُحْرَقَتَهُ وَمُحْرَقَةَ الشَّعْبِ، وَيُكَفِّرُ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنِ الشَّعْبِ". ويُلاحظ أنه على الرغم من سبق الإشارة مرارًا وتكرارًا إلى التأثير التكفيري لذبائح الخطية، إلا أننا هنا نجد تأكيدًا على التأثير التكفيري لذبائح المحرقة أيضًا. والعدد التالي يوضح أن حرق دهن الحيوانات التي تُقدم كذبائح خطية كان مرتبطا بذبائح المحرقة التي كانت تُحرق دائمًا إلى أن تصير حفنة من الرماد.

وبصفة عامة، يبدو أن دهن ذبائح الخطية كان يُقدم كهدية للرب والذي بدوره كان جوهر ذبائح المحرقة (لا٤: ١٠، ١٩، ٢٦، ٣١، ٣٥). مثلما ساهمت ذبائح المحرقة في التكفير عن الخطايا والذي كان بدوره جوهر ذبائح الخطية أيضًا. ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن (لا٤: ٣١) استخدم ذات التعبير الشائع ليصف تأثير حرق دهن ذبائح الخطية على المذبح كما كان مألوفًا ليصف تأثير المحرقات ككل "وَيُوقِدُ الْكَاهِنُ (الدهن)عَلَى الْمَذْبَحِ رَائِحَةَ سَرُورٍ لِلرَّبِّ وَيُكَفِّرُ عَنْهُ الْكَاهِنُ فَيُصْفَحُ عَنْهُ". (لا٤:٣١ب، قارن١:٩ب).

وينطبق نفس الشئ على حرق دهن ذبائح السلامة "الشركة" على المذبح (انظر لا ٣: ٥) وَيُوقِدُهَا بَنُو هَارُونَ عَلَى الْمَذْبَحِ عَلَى الْمُحْرَقَةِ الَّتِي فَوْقَ الْحَطَبِ الَّذِي عَلَى النَّارِ [אִשֶּׁה، #٨٥٢]، وَقُودَ رَائِحَةِ سَرُورٍ لِلرَّبّ. ومع ذلك، ففي هذه الحالة تُقدم ذبيحة المحرقه قبل ذبيحة السلامة أيضًا. لأنه في ذبيحة السلامة يتم تمثيل الشركة بين الرب ويمثله (الدم والدهن على المذبح) والمتعبد/ المتعبدين ويمثله (مشاركة الشخص مقدم الذبيحة في الأكل منها)، كما يأخذ الكاهن حصته من لحم الذبيحة أيضًا وهي بمثابة وقف ديني שָׁלֵם له. انظر (ذبائح السلامة، #٨٩٦٨). وبعبارة أخرى، حرق دهون كافة الذبائح الحيوانية كانت بمثابة هدية للرب، والتي كانت الأساس المنطقي والرئيسي لذبائح المحرقة. ولكن كل نوع آخر من الذبائح الحيوانية أكد على شيء آخر غير مبدأ الهدية للرب. فذبيحة السلامة تؤكد على الشركة. وذبيحة الخطية تؤكد على التطهير بالتكفير (חַטָּאת، #٢٦٣٣) وذبيحة الإثم تشدد على التجديد بالتكفير عن الخطية (אָשָׁם، #٨٧١).

والأسلوب الطبيعي للتعامل مع دم ذبائح المحرقة، السلامة والإثم واحد في كل الحالات فالكاهن كان "يَذْبَحُ الْعِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ، وَيُقَرِّبُ بَنُو هَارُونَ الْكَهَنَةُ الدَّمَ، وَيَرُشُّونَهُ مُسْتَدِيرًا عَلَى الْمَذْبَحِ الَّذِي لَدَى بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" (لا ١: ٥ القسم الرئيسي لذبائح المحرقة זָרַק، #٢٤٥٠ (قا؛ لا٣: ٢ لذبائح السلامة، ٧: ٢ لذبائح الإثم) وتأثير دم المحرقات يظهر فور ذبح الحيوان (١: ٥) وكانت هناك مقارنة بسيطة نسبيًا بدماء ذبائح السلامة (قا؛ ٤: ٥- ٧) ومع ذلك لم يكن الدم مجرد شئ نتخلص منه بصبه على الأرض أسفل المذبح, عن هذا الأمر انظر (٤: ٧، ١٧: ١٣، تث١٢: ١٦). ورش الدم أسفل المذبح كان طريقة لتقديمه بالكامل فوق المذبح متوافقًا مع ترتيب أجزاء الذبيحة فوق المذبح (لا١: ٨-٩) وقد يعني هذا أن الدم اشترك مع لحم الذبيحة في التكفير عن الخطية والاثنان يقدمان إلى الرب رائحة سرور.

٨. والمقاطع الرئيسية التي تتحدث عن ترتيب ذبيحة المحرقة في خيمة الاجتماع تأتي في (لا ١: ٣- ١٧، ٦: ٨ , تث ١٥: ١-١٠. ويمكن أن تكون من الماشية (لا ١: ٣- ٩) أو من الأغنام والماعز (ع ١٠ - ١٣) أو الطير ع ١٤- ١٧ وهي خاصة بالفقراء وعلى سبيل المثال انظر ١٢: ٨، ١٤: ٢٢). ويمثل لا ١: ٤ أهمية خاصة "وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ الْمُحْرَقَةِ، فَيُرْضَى عَلَيْهِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْهُ. "لأننا نتعامل مع قضية التكفير عن الخطية في علاقتها بالمحرقات" (الأقسام من ٤- ٧).

ووسط هذا التنوع من الذبائح المختلفة، والأساليب المتميزة في تقديمها للرب ,يبدو أن هناك شيئًا واحدًا ثابتًا في تقديم الذبائح كلها (عدا الطيور) ألا وهو: وضع اليد على الذبيحة "أو اليدين" في حال تقديم أكثر من شخص لذبيحة واحدة (فيما يخص ذبيحة المحرقة انظر خر٢٩: ١٩، لا ٣: ٢، ٨، ١٣و ٨: ٢٢- وبخصوص ذبيحة الخطية انظر خر٢٩: ١٠، لا٤: ٤، ١٥، ٢٤، ٢٩، ٣٣ و٨: ١٤- سفر العدد ٨: ١٢ و٢أخ ٢٩: ٢٣. والجزء الخاص بذبيحة الإثم غير مكتمل فيما يتعلق بطريقة التعامل مع الدم ووضع اليد ولكن يجب أخذ كل منهما في الحسبان، انظر (لا ٧: ٢). وكان هذا العمل يهدف إلى مطابقة مقدم الذبيحة مع ذبيحته انظر (Wright) أو إلى تكريس وتخصيص الذبيحة لتقديمها على المذبح فقط (لا ١: ٤)

وخلافًا للاعتقاد الشائع، فوضع يد الشخص على الذبيحة التي قدمها لاينقل خطيته أو أي شئ آخر منه إلى الذبيحة. فلايجوز لشخص أن يقدم شيئًا يحمل خطية على المذبح.

فهذا ينافي منطق ترتيب الذبائح. وفي طقس تقديم ذبيحة الخطية في يوم الكفاره العظيم يضع رئيس الكهنة يديه على الذبيحة ويعترف بخطايا كل الشعب معبرًا عن انتقال الخطايا عن الشعب إلى التيس. ولكن في هذه الحالة، لم تكن الذبيحة توضع على المذبح، لكنها كانت تُطلق بعيدًا عن المذبح بقدر الإمكان. (على سبيل المثال لا١٦: ٢١-٢٢ مقارنة مع سفر العدد ٢٧: ٢٠، ٢٣ وتث ٣٤: ٩ وهي حالة أخرى تعبر عن انتقال الخطية بوضع اليد).

٩. ومن المحتمل أن قبول المحرقة كان يعتمد على اكتمال إجراءات تقديمها (انظر Milgrom, 149-50; Hartley, 19). وذبيحة المحرقة يجب أن تكو ذكرًا وبلا عيب (لا١: ٣، ٢٢: ٢١ أما في ذبيحة السلامة فيكفي أن تكون بلا عيب) ولاتوجد إشارة إلى دلالة واضحة على قبول الذبيحة. وفي الواقع، فالذبيحة أو مقدمها قد يكونا غير مقبولين أحيانًا وذلك بعد أيام من تقديم الذبيحة. (٧: ١٨).

ومن السهل أن يُصيبنا التشوش فيما يخص المقاطع التي تُشير إلى قبول الذبائح (لا١: ١- ٣، ٧: ١٨؟، ١٩: ٧، ٢٢: ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٧، مز٥١: ١٦، إش٥٦: ٧، إر٦: ٢٠، هو٨: ١٣؟). انظر أيضًا (عا٥: ٢٢، ميخا ٦: ٧، ملا ١: ١٠، ١٣، ٢: ١٣، مز١١٩: ١٠٨). مع المواضع الأخر التي تتحدث عن قبول مقدم الذبيحة. (خر ٢٨: ٣٨، لا ٧: ١٨؟، ١٩: ٥، ٧، ٢٢: ١٩، ٢٩، ٢٣: ١١، ٢صم٢٤: ٢٣، إر١٤: ١٠، ١٢، هو٨: ١٣؟، حز٢٠: ٤٠، ٤٣: ٢٧، قا؛ مع المجاز في حز ٢٠: ٤١). في كل الأحوال فإن قبول الذبيحة يرتبط أحيانًا بما إذا كان مقدم الذبيحة شخصًا مقبولًا لدي الرب أم لا. يقول داود النبي "لأَنَّكَ لاَ تُسَرُّ بِذَبِيحَةٍ وَإِلاَّ فَكُنْتُ أُقَدِّمُهَا. بِمُحْرَقَةٍ لاَ تَرْضَى. ١٧ ذَبَائِحُ اللهِ هِيَ رُوحٌ مُنْكَسِرَةٌ. الْقَلْبُ الْمُنْكَسِرُ وَالْمُنْسَحِقُ يَا اَللهُ لاَ تَحْتَقِرُهُ." (مز٥١: ١٦- ١٧[١٨-١٩]). وأحيانًا يمنع شر أمة بكاملها الرب من أن يقبل ذبائحها (إر ٦: ٢٠، عا ٥: ٢) وفي أحيان أخرى سبق الرب في قبول إسرائيل كرائحة سرور أمامه حين أعادهم إلى أرضهم (حز٢٠: ٤١).

١٠. وفي المعتاد كان مقدم الذبيحة يقوم بعملية الذبح (لا١: ٥أ، ٦) وهذا يختلف عن حالة الطيور ١: ١٥- ١٧) بينما يقوم الكهنة برش الدم (ع ٥ب) ويضعون أجزاء الذبيحة فوق المذبح (ع ٧- ٩أ) لحرقها بالكامل بكونها ذبيحة محرقة تُقدم إلى الرب من خلال النار مثل رائحة سرور أمامه (ع ٩ب) والمبدأ الكامن خلف المحرقة هو أن الذبيحة بكاملها تُقدم على المذبح (انظر تث ٣٣: ١٠، ١صم٧: ٩، مز٥١: ١٩ مقارنة مع لا ٦: ٢٢-٢٣ [١٥-١٦] (حرق الحبوب المقدمة مع المحرقة بالكامل) ويشمل هذا تقطيع الذبيحة إلى أجزاء (נָתַח، #٥٩٨٤) بما في ذلك الرأس والشحم أيضًا (פֶּדֶר، #٧٠٢٢، جاءت ثلاث مرات فقط في العهد القديم مرتبطة بتقديم الذبائح المذبوحة (لا١: ٨، ١٢، ٨: ٢٠).

تلك التي تُشير إلى الأنسجة الدهنية الداخلية حول حقوي الحيوان وكليتيه (HALOT 864; see nom. Levine, Leviticus, 7, for Akk., pitru as a cognate). وكان الاستثناء الوحيد هو جلد الحيوانات الضخمة الذي يُسلخ أثناء عملية الذبح (لا١: ٦، ٧: ٨) وحوصلة الطير بما تحويه (لا١: ١٦). وجاءت في بعض الترجمات الإنجليزية "ريش" (وهي غير صحيحة على أفضل احتمال). أو كما يرى Milgrom، "الحوصلة والريش".

وحرق الذبيحة هو مايجعل منها رائحة سرور للرب. والتي بدورها لها تأثيرها على الرب في علاقته بمقدم الذبيحة. فالعبادة عند المذابح المنفردة كانت تهدف إلى جذب انتباه الرب لاحتياجات شعبه، طلباتهم وتضرعاتهم سواء بشكل مستقل (انظر سفر العدد ٢٣: ٣، ١صم ٧: ٩- ١٠، أي ٤٢: ٧ مقارنة مع أي١: ٥) أو بارتباطها بذبيحة السلامة (انظر قض ٢٠: ٢٦- ٢٧، ٢١: ٣ - ٥، ٢ صم ٢٤: ٢٥). ومع نظام اللاويين وبالإضافة إلى ارتباطها بإجراءات التكفير عن الخطية (انظر العهد القديم الأقسام ٤ - ٧) فإن المحرقات مثلها مثل ذبائح السلامة تُعد أنواع مختلفة من العبادة (لا ٢: ١٨- ٢٠، سفر العدد ١٥: ٣). وعلاوة من ذلك، فإن ذبيحة المحرقة وما يصاحبها من تقدمات من الحبوب والمشروبات تُعد مصدر العبادة الاحتفالية الدورية اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية تلك التي تقام في خيمة الاجتماع (خر٢٩: ٣٨ - ٤٥، عد ٢٨:٣- ٨، ١٠، ١ أخ ١٦: ٤٠، عز ٣: ٥، حز ٤٦ : ١٣ - ١٥، دا ٨: ١١- ١٣، ١١: ٣١، ١٢: ١١، مقارنة مع عز ٦: ٩ עֲלָוָן وصيغة الجمع للكلمة עֲלָת، محرقة. الحادثة الوحيدة في الكتاب المقدس. اللغة الارامية).

ب. ت ١. يأتي التعبير עֹלָה ٥٠مرة في مخطوطات وادي قمران انظر (انظر Yadin) وهنا تبرز قضيتان خاصتان، (أ) أشار Milgrom إلى أن مخطوطات الهيكل تخصص التكفير عن الخطايا إلى المحرقات الإحتفالية، ولكنه بعد ذلك أوضح أن ذلك بمثابة سوء فهم من قبل بعض الجماعات الدينية بـ (Milgrom, 1991, 175) (ب) وهذه المخطوطات لم تفترض تقديم الدم فقط ولكن حرق كل أجزاء ذبيحة الخطية المقدمة قبل ذبيحة الخطية. ومع ذلك، فتلك الجماعات الدينية ترى أنه كان يجب وضع دم ذبيحة الخطية قبل ذبح المحرقة. ولكن ذبيحة المحرقة كانت تُقدم قبل ذبيحة الخطية (Yadin 1:146-48).

وقد أوضحت مخطوطات الحرب القمرانية أن إعادة تنظيم العبادة الهيكلية كان يتطلب تواجد قادة الشعب أمام مذبح المحرقة (עולות) أثناء حرق الذبيحة وذلك لرفع البخور طيب الرائحة أمام الرب. للتكفير (כִּפֵּר) عن الشعب كله للرضي عنهم أمامه عند مائدة خبز الوجوه (1QM 2:5; Vermes, 106). ويرى هذا المقطع أنه ,مثلها مثل العهد

القديم تُقدم ذبائح المحرقة تكفيرًا عن الخطايا إلى جانب كونها رائحة سرور للرب (قا؛ ع. ق فصول ٤-٧). ومع ذلك، فنحن نجد في Manual of Discipline إشارة مختلفة جدًا (فالرجال الأبرار عليهم التكفير عن الآثام والخطايا لكي يرحم الرب الأرض بغض النظر عن لحم المحرقة أو دهن الذبائح. والتقدمات التي يقدمها الأفراد للرب يجب أن تكون رائحة بر مقبولة. وطريق للقداسة يُعد بمثابة تقديم الإنسان لإرادته الحره أمام الرب (1QS 9:4-5; Vermes, 74). وهذا الاتجاه في التفسير الرمزي للذبائح له أهميته في ضوء نفس المنحى الذي يتخذه العهد الجديد (انظر الشرح لاحقًا).

أما الوثائق الدمشقية، فهي تتجه اتجاه آخر "فلا يمكن تقديم ذبائح في يوم السبت عدا ذبيحة المحرقة الخاصة بهذا اليوم. فإنه مكتوب "عدا تقدمات يوم السبت" (انظر لا٢٣: ٣٨). ولا يجوز أن يُرسل أحد ذبيحة محرقة أو تقدمات من الحبوب إلى المذبح مع شخص غير طاهر "مصاب بمرض ما" فيُنجس المذبح. لأنه مكتوب "ذَبِيحَةُ الأَشْرَارِ مَكْرَهَةُ الرَّبِّ، وَصَلاَةُ الْمُسْتَقِيمِينَ مَرْضَاتُهُ" (أم١٥: ٨) (CD 11:18-19; Vermes, 96).

وبالطبع هناك تعليقات وشروحات كاملة تخص متطلبات نبيحة المحرقة ,هذا إلى جانب الترتيبات الخاصة بها والتي نجدها في المشناه والأداب الربانية اللاحقة. (انظر Danby, 843).

٢. تستخدم الترجمة السبعينية بصفة عامة ὁλοκαυτώμα أي "محرقات" في مقابل الكلمة العبرية עֹלָה إلى جانب فقرات العهد القديم المتطابقة معها والواردة في أسفار الأبوكريفا. وعلى سبيل المثال يصف (١مك١: ٤٥) تحريم أنطيوخس أبيفانيوس للمحرقات والذبائح والتقدمات في الهيكل الثاني. كما يُسجل (٤: ٤٢- ٥٨) كيف أحيا يهوذا المكابي تقديم المحرقات والذبائح في الهيكل.

ع. ج استُخدم التعبير ὁλοκαυτώμα، "أي ذبيحة محرقة كاملة" ثلاث مرات في كل العهد الجديد في الصيغة المزدوجة "محرقات وذبائح". ووفقًا لإنجيل مرقس ١٢: ٣٣ "تحب الرب إلهك من كل قلبك" (قا؛ تث ٦: ٥) يُعد" أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ" (قا؛ ميخا ٦: ٨). ونجد في عب ١٠: ٦، ٨ اقتباسًا من مز ٤٠: ٦ يأتي مرتين بِمُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ لِلْخَطِيَّةِ لَمْ تُسَرَّ. إِذْ يَقُولُ آنِفًا: "إِنَّكَ ذَبِيحَةً وَقُرْبَانًا وَمُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ لِلْخَطِيَّةِ لَمْ تُرِدْ وَلاَ سُرِرْتَ بِهَا". ويربط " عب ١٠: ١٠ مابين هذين الاقتباسين وبين منطق المحرقات. ومن جهة تطبيقه على السيد المسيح باعتباره هو ذبيحتنا "فَبِهذِهِ الْمَشِيئَةِ نَحْنُ مُقَدَّسُونَ بِتَقْدِيمِ جَسَدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَرَّةً وَاحِدَةً".

وينطبق هذا المفهوم على المسيحين في (رو١٢: ١) "فَأَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ بِرَأْفَةِ اللهِ أَنْ تُقَدِّمُوا أَجْسَادَكُمْ ذَبِيحَةً حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ، عِبَادَتَكُمُ الْعَقْلِيَّةَ". لقد صار لنا امتياز تقديم أجسادنا لذاك الذي قدّم جسده لنا.

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [’azkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [’iššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [’āšmâ] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbh] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [hattā’t] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [tbh] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minhâ] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [ma‘ᵃśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp 1] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk 1] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [‘ōlâ 1] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ᵃrîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šht 1] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: **لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TWAT 6:105-24; W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment*, 1969; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT*, 3:415-38; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; M. Dijkstra, "The Ritual KTU 1.46 (= RS 1.9) and Its Duplicates," *UF* 16, 1984, 69-76; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1971 (1925); J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; G. C. Heider, "Molech," *ABD* 4:895-98; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD* 5:886-91; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, SJLA 5, 1974; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; idem, "Prolegomenon" to G. B. Gray, see above; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in OT Ritual Texts," *Bib* 51, 1970, 485-98; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT 3, 1985; F. Rosenthal (ed.), *An Aramaic Handbook*, Part I/1, 1967; J.-M. de Tarragon, *Le culte* J *Ugarit*, 1980; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near

Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; D. P. Wright, "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature," *JAOS* 106, 1986, 433-46; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

6596 עֲלוּמִים

עֲלוּמִים [ʿᵃlûmîm]، شاب (#٦٥٦٩)؛ עֶלֶם [ʿelem]، أي فتى (#٦٦٢٤)، עַלְמָה [ʿalmâ]، فتاة (#٦٦٢٥).

ش. أ. ق تأتي في أوغا. *glm*، ولد، خادم وفي اللغة الفينيقية *ʿalam*، وفي الأرامية עֲלֵים خادم . لذلك وعلى سبيل المثال، يُشارفي النصوص أوغا. إلى Keret بكونها *glm il* وهي لها نفس معنى *ʿbd il* انظر (Krt: 153, 299). وهي بُنيت على الاستعمال المشابه الذي اقترحه A. Schoors من أن اسم. المجرد עֲלוּמִים يجب أن تُترجم "عبودية" (إش٥٤: ٤). ويستخدم E. Hammershaimb أوغا. ليستنتج أن *glmt/ʿalmâ* تُشير إلى الإلاهة—الأم. وهي "الملكة التي تلد الوريث الملكي" (Immanuel Sign," 1951, 128) وللأسف فهو لايُشير إلى كيف ينطبق هذا المعنى على رفقة أو مريم. ومع ذلك، فالاستعمال في أوغا. وخاصة في النص *CTA 24:7*، (حيث تلد "ها *glmt* ابنًا" يقترح أن كلمة "العذراء" في هذا النص تُعد ترجمة لم يحالفها التوفيق.

ع. ق وصيغة المفرد עַלְמָה لايمكن أن ننظر إليها بمعزل عن صيغة المذكر والأشكال التجريدية. وصيغة التأنيث الإسمية تأتي ٧ مرات (تك٢٤: ٤٣، خر٢: ٨، مز٦٨: ٢٥ [٢٦]، أم ٣٠: ١٩، نش١: ٣، ٦: ٨، إش٧: ١٤). كما تأتي صيغة المذكر مرتين (١صم١٧: ٥٦، ٢٠: ٢٢) أما اسم. التجريدية עֲלוּמִים فتأتي خمس مرات (أي٢٠: ١١، ٣٣: ٢٥، مز ٨٩: ٤٥[٤٦]، ٩٠: ٨، إش ٥٤: ٤). والبعض بنى حجته لفهم معنى الكلمة من خلال اقتراح علاقة اشتقاقية. إذ يقترح جيروم علاقة بين עַלְמָה والجذر עָלַם (← #٦٦٢٣)، بمعنى يخفي، يحجب. لذلك يُرجح كلمة "فتاة" عن كلمة "عذراء" (Kamesar, 1990, 62) وأوضح G. Gerleman العلاقة بين الجذر עָלַם والحال עוֹלָם (#٦٤٠٩) وهو قد بنى حجته على أن עוֹלָם تنتمي إلى مجموعة كلمات "Sperren" (مانع — حاجز). لذلك فمن الممكن أن تعني الكلمة עַד עוֹלָם ماوراء حدود "الزمان والمكان". والكلمة עֶלֶם أو עַלְמָה (حجب معرفة أو خبرة عن شخص ما)، شخص "غير مُطلع" لذا، ففي تك ٢٤ لم تكن رفقة على علم بالاختبار الذي وضعت فيه. وفي ١صم ٢٠، لم يكن خادم يوناثان على دراية بهوية الصبي (Gerleman, 344-49) وكل هذا يثير الفضول، ولكن هذا غير مقنع بالنسبة إلى (إش ٧: ١٤) وبالكاد يناسب أجزاء مثل مز ٦٨: ٢٥ [٢٦] أو نش ١: ٣. ويرى H. Wolf أن النص في أوغا. يستخدم *glmt* في حالات تكون فيها المرأة على وشك الزواج (٤٥٠) ولكن، ماذا يقترح هذا الاستخدام لـ أوغا. لصيغة المذكر المفرد؟ ومع ذلك، يُشير Wolf إلى حقيقة أن رفقة كانت على وشك الزواج في تك ٢٤، ولم يكن من المناسب أن نصف "مريم" باستخدام مثل هذا التعبير. ولاتُعير هذه الافتراضات أهمية كبيرة لصيغة المذكر أو الأشكال المجردة. وكلها بُنيت على أسس غير معجمي.

وهناك علاقة افتراضية بالجذر اللفظي، وكما هو الحال في المعطيات الاشتقاقية، فهو في أفضل الأحوال مرتبط بالزمن. ولا يُعد ذلك مرشدًا لنا في فهم المعنى. والكلمات السامية المشتركة لا تفيدنا أيضًا، حيث أن العلاقة بين هذه الكلمات المشتركة بُنيت على افتراض وجود أساس معجمي مشترك في اللغات السامية. لذا، فهي معلومات مرتبطة بالزمن. أما المعلومات الآنية المتاحة، فهي تُطابق الأسس المعجمية التي تتيحها تلك المتطابقات. وعلينا الآن تلخيص العناصر الرئيسية لهذه المعلومات المعجمية.

وفي تك ٢٤: ٤٣ نجد أن رفقة עַלְמָה (رفقة) كانت تستقي ماءً، لقد كانت فتاة صغيرة عذراء غير متزوجة ولكنها في سن الزواج (لاحظ נַעֲרָה في عدد وבְּתוּלָה في عدد ١٦) ومع ذلك، لا نجد في السياق قاعدة محددة لتحديد أي من هذه يشكل فرقًا بسيطا عن עַלְמָה وليس في سياق النص (خروج ٢: ٨) ما يوضح هذا الفارق البسيط عن المصطلح إلى جانب مانعرفه عن الفتاة موضوع النص وهي "مريم" والتي كانت فتاة صغيرة. وفي هذه الحالة التى نحن بصددها، فما يُساهم في هذه المشكلة هو أن التعبير انطبق على مريم بفعل الراوي للأحداث وليس شخص آخر. أما بقية المقاطع فلا تحدد עַלְמָה باسم. لذا ليس لدينا إلا أن نسترشد بماوصف من أحداث في هذا الجزء الكتابي. وفي مز٦٨: ٢٥[٢٦] نجد أن النشاط الوحيد الذي كان يُمارسه الأفراد هو ضرب الدفوف. لذا، لم تكن هناك أية مساهمات تُذكر. ويتحدث أم ٣٠: ١٩ عن "طريق رَجُل بفَتَاةٍ עַלְמָה ضمن أربعة أشياء غير مفهومة. وحتى لو أن النشاط الجنسي عُبرعنه بكلمة דֶּרֶךְ طريق"، إلا أن النص لا يُشير فيما إذا كان هذا أول لقاء جنسي بينهما أم لا. لذلك، فحالة עַלְמָה لا تعطينا مزيدًا من التوضيح في هذا السياق. ويتحدث نش ١: ٣ بشكل غامض عن עֲלָמוֹת محبة الملك.

والمقطعان اللذان يمدانا بمعلومات غاية في الأهمية هما نش٦: ٨ وإش ٧: ١٤. الأول له يحدد ثلاث طبقات من النساء متميزة ومتعارضة مع بعضها البعض: الملكات، المحظيات وעֲלָמוֹת ويرى بعض المعلقين أن هذه تعرض ثلاثة أنواع من الحريم الملكي. ولو صح هذا، فليس هناك احتمال أن واحدة منها يمكن أن توصف بأنها عذراء. ومن وجهة نظر أخرى، فمن المنطقي أن نميز بين هؤلاء المولودين من ذرية ملكية وبين غيرهم. وفي هذه الحالة ستكون الملكات هن المفضلات إذ وكزوجات لهن أهمية من الوجهة السياسية. والمحظيات يُستخدمن للأغراض الجنسية فهن بنات مستعبدات. أما עֲלָמוֹת فيُقصد بها النساء اللواتي لم يلدن، أو هن اللائي يُخصصن في المقام الأول لإنجاب الأطفال. وهذه الفئة الأخيرة هي موضوع اهتمام إش ٧: ١٤ فهي بمثابة "علامة" أن الـ עַלְמָה هي حامل بابن يُدعى عمانوئيل.

واستُخدمت صيغة المفرد المذكر مرة للإشارة إلى داود الذي نجح في قتاله مع جوليات. ومرة أخرى للإشارة إلى الصبي الذي كان يُساعد يوناثان. ولاتُعطينا أية من هذه السياقات وصفًا للنشاط المميز لـ עֶלֶם وبالمثل، ليس هناك شيئًا فيما يتعلق بهذه الحالة على مستوى فردي ذلك الذي يُشير إلى فارق بسيط لهذا التعبير.

أخيرًا، أهم حدث من الخمسة أحداث. التي جاءت فيها اسم. المجردة هو إش ٥٤: ٤. في سياق يعرض إسنادًا مجازيًا لهذا التعبير إلى إسرائيل. إذا وصفها مثل امرأة متزوجة (ع٥). ولكنها عاقر (ع١). وفي تعبير مواز، فعار עֲלוּמִים اقترن بعار ترملها. وكما سبق وذكرنا بشأن صيغة التأنيث الإسمية، فملابسات السياقات التي جاءت فيها تُشير إلى ارتباط قوي بالحمل. والعار المنطقي الوحيد لـ עֲלוּמִים هو كونها عاقر كما أشرنا فيما سبق. وفي الأربعة الأحداث الباقية، هناك حدثان في سفر أيوب يُشيران إلى الذكورة من جهة السن. وربما تضمن أي ٢٠: ١١ الإشارة إلى "الرجولة". وبالمثل مز ٨٩: ٤٥ [٤٦] يُشير إلى فترة الشباب أيضًا. وتقصير هذه الفترة عُد خزيًا. أما مز ٩٠: ٨ فيبدو أكثر مباشرة في علاقته بالجذر اللفظي עָלַם ولذلك، فهو لايمت إلى مناقشاتنا الحالية بصلة.

وهكذا فالتحليل المعجمي الحالي بُني على أساس الاستنتاجات الآتية:

١. هناك سياقان على الأقل يبرزان "الحمل أوالإنجاب" على أنه قضية محورية وهما (إش٧: ١٤ و٥٤: ٤). وعلينا أن نقرر فيما إذا كان هذا يتضمن حالة المرأة بكونها "تحمل الأطفال" أو "أم" أو بقدرتها على الإنجاب (حسب العمر، حالتها البدنية والسن المناسب للزواج): أو فرصتها في أن تكون "حامل" (بالنظر إلى العذرة أو البكارة). وحقيقة أن עַלְמָה يمكن أن تكون عاقرًا (إش٥٤: ٤) تُشير إلى أن هذا الوصف لا يمكن تطبيقه حصريًا على أي امرأة ليست لديها فرصة للحمل والإنجاب أي "عذراء على سبيل المثال". وحقيقة أن امرأة متزوجة يُمكن أن توصف بكونها עַלְמָה انظر (إش٤٥: ٤، نش٦: ٨) تنفي أن ينطبق التعبير على أية امرأة في سن الزواج على وجه الحصر. وهذا يجعل حالة المرأة بصفتها من الممكن أن تحمل بكونها فرصة منطقية. وحقيقة أن فتاة لم تُنجب طفلًا قد تدل على أنها مازالت عذراء حتى وإن كانت في سن الزواج، لكن التحليل المعجمي للتعبير لايتطلب أن يكون أي من هذه الاحتمالات صحيحًا. وبعبارة أخرى، ينتفي أن تكون المرأة עַלְמָה وذلك حين تصير أمًا. وليس حين تُصبح امرأة أو تُمارس الجنس.

إذن , كيف ينطبق هذا التعبير على الذكور؟ بناء على ماورد في أي ٢٠: ١١، مز ٤٩ ٤٥[٤٦] نرى أن اسم. المجردة تنطبق على الذكور. فهي تُبرز أن التعبير يُشير إلى إمكانية أن يصير الرجل أبًا. فالمرأة الحامل بطفل تُقارن بالرجل الذي يُنجب طفلًا. ولكن عملية الولادة تبرهن على قدرة المرأة على أن تحمل بطفل بينما رجولة الرجل لهي دليل على قدرته على الإنجاب. والأرضية المشتركة بينهما هي امكانية النشاط التناسلي.

ونستنتج من ذلك، أنه بالنسبة إلى الأنثى، فالتعبير يُشير إلى امرأة لم تنجب طفلًا بعد، وفي صورته المجردة يُشير إلى من هن في سن المراهقة ويُتوقع أن يصيروا أمهات. وهذا الأمر واضح في اللغة الإنجليزية. وبدمج التعبيرين "فتاة في سن الزواج" مع "الخصوبة"—يمكننا بهذا أن نصف المرأة أن لديها الإمكانية الكاملة للإنجاب. وحين نأتي إلى الرجل فالتعبير يصف رجلًا يتمتع بالقدرة الجنسية التى تؤهله للإنجاب "أو شاب قوي البنية". ومن حيث المعنى المجرد يأتي التعبير بمعنى "شاب يتمتع بالقدرة الجنسية". وأي من هذه التراكيب التى تقترب من أن تكون مرادفات لا يُشير بصورة واضحة إلى نشاط الحمل والوضع ويتماشى (خر٢: ٨) مع هذا التحليل. إذ لا يُحقق هذا أو أى فارق بسيط آخر إى غرض للراوي.

وأهم القضايا اللاهوتية التي تُحيط بهذا التعبير تتركز في استخدام إش٧: ١٤ له. والاستشهاد بهذا النص في مت١: ٢٣ وطبيعة التأكيدات اللاهوتية المقترحة أعاقت كثيرًا التحليل المعجمى الموضوعي عبر القرون. وعلينا أن نعترف بأنه، على الرغم من أن القديس متى الإنجيلي استشهد بسفر إشعياء ٧: ١٤ ليُدعم الميلاد العذراوي للسيد المسيح، إلا أنه لم يعتمد على معنى עַלְמָה ليُرسخ هذه العقيدة. παρθένος (#٤٢٢١) كما هو الحال مع עַלְמָה، فهي لا تُشير بالتحديد إلى "عذراء".

ومن الواضح أن المعنى الأولي للكلمة له علاقة بالنضج الجنسي، أي من جهة السن وليس من خلال

خبراتها الجنسية. فاستعمال التعبير مع "عذراء" لهو أمر واضح. ولكنه لم يُستخدم للتعبير عن عذراويتها، بل للتعبير عن قدرتها على الزواج. ولذلك... ربما أشار التعبير إلى فتاة متزوجة (حتى تلد ابنها البكر) انظر (Bratcher, 98).

كما أن παρθένος التي استخدمها متى والترجمة السبعينية أيضًا في إش ٧: ١٤ من الممكن أن تعني "عذراء". بالإضافة إلى أن עַלְמָה يمكن أن تكون عذراء بدرجة تكفي لإتمام عملية الإنجاب. ولا تحتاج نبوات العهد القديم أن نتوقع تحقيق كل جزء منها بالتحديد في العهد الجديد. وعلينا أن نحلل اقتباسات متى من العهد القديم (مت ٢: ١٥، ١٨، ٢٣) للتأكد من الترابط الكبير والذي غالبًا ما يكفي لإتمام تلك النبوات. انظر Walton لمزيد من المناقشات حول الطرق اللازمة لذلك. إن تحقيق نبوة إشعياء في وقت آحاز تأخذ في الاعتبار ولادة شخص ليس له دورًا مؤثرًا ليقوم به في أحداث عصره. ولكن اسمه يُقدم الرجاء في الخلاص.وقد تحقق هذا الرجاء كاملًا في مجيء يسوع المسيح المولود من العذراء وهو الرب المتجسد الذي حل بيننا. وهذا هو تحقيق نبوة إشعياء ولكن هذا ليس معناه أن إشعياء كان يتوقع طبيعة هذا التحقيق.

وبناء على ماتقدم , فدراساتنا المعجمية، لا تحتاج إلى أن تُعيقها بعض النظريات اللاهوتية غير الراسخة. ونحن غير ملزمين أن نجد معنى "عذراء" في التحليل المعجمي لكلمة עַלְמָה لكي نثبت صحة العهد القديم وعقائدنا اللاهوتية.

الشباب: ← בָּחוּר [bāḥûr [1]] (شاب #١٠٣٣) ← בְּתוּלָה [b^e^tûlâ] (بنت #١٤٣٥) ← נְעוּרִים [n^e^ʿûrîm] (شباب #٥٨٣٠) ← עֲלוּמִים [ʿ^a^lûmîm] (شباب #٦٥٩٦) ← צָעִיר [sāʿîr [1]] (قليل، صغير، صغير، زهيد، #٧٥٨٢) ← קָטֹן [qāṭōn [2]] (صغير، زهيد، صغير #٧٧٨٥) ← שַׁחֲרוּת [šah^a^rût] (شعر اسود، بادية الشباب #٨٨٤١).

البيبلوجرافيا

R. G. Bratcher, "A Study of Isaiah 7:14," *BT* 9, 1958, 97-126; G. Gerleman, "Die sperrende Grenze: Die Wurzel *'lm* im Hebrüischen" *ZAW* 91, 1979, 338-49; C. H. Gordon, "*'Almah* in Isaiah 7:14," *JBR* 21, 1953, 106, 240-41; E. Hammershaimb, "The Immanuel Sign," *ST* 3, 1951, 124-42; A. Kamesar, "The Virgin of Isaiah 7:14: The Philological Argument From the Second to the Fifth Century" *JTS* 41, 1990, 51-75; M. Rehm, "Das Wort *'almah* in Is 7,14," *BZ* 8, 1964, 89-101; A. Schoors, "Is *liv* 4," *VT* 21, 1971, 503-5; J. Scullion, "An Approach to the Understanding of Isaiah 7:10-17," *JBL* 87, 1968, 289-93; J. E. Steinmueller, "Etymology and the Biblical Usage of *'Almah*," *CBQ* 2, 1940, 28-43; B. Vawter, "The Ugaritic Use of *GLMT*," *CBQ* 14, 1952, 319-22; T. Wadsworth, "Is There a Hebrew Word for Virgin?" *RevQ* 23, 1980, 161-71; J. H. Walton, "Isaiah 7:14—What Is In a Name?" *JETS* 30, 1987, 289-306; P. Wegner, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35*, 1992, 106-22; G. J. Wenham, "*B^e^tulah*, 'A Girl of Marriageable Age,'" *VT* 22, 1972, 326-48; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991, 306-14; J. T. Willis, "The Meaning of Isaiah 7:14 and Its Application in Matthew 1:23," *RevQ* 21, 1978, 1-17; R. D. Wilson, "The Meaning of *'Alma* (A. V. 'Virgin') in Isaiah VII.14," *PTR* 24, 1926, 308-16; H. M. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22," *JBL* 91, 1972, 449-56.

John Walton جون والتون

٦٥٩٨ (עֲלוּקָה [ʿalûqâ]، طبيب جراح)، ← #١٨٥٦

6600 עָלַז

עָלַז [ʿalaz]، قَلْ. تهلل (#٦٦٠٠)، עָלֵז [ʿalez]، وهي صفة بمعنى "متهلل" (وتأتي مرة واحدة، في إش ٥: ١٤، #٦٦٠١)؛ עַלִּיז [ʿallîz]، مبتهج، شديد الحماسة، متغطرس، طائش (#٦٦١١).

ش. أ. ق تأتي עַלִּיזָה في المشناة العبرية بمعنى "ابتهاج" עַלִּיז، "بهيج"، "صاخب". والتشابه مع, עלז עלץ ,עלס جعل العلماء يتجادلون حول ما إذا كان هناك تباين في النطق لهذه المصطلحات رغم أنها ضمنيًا لها نفس المعنى الأساسي (IBHS, 94, §5.8b; GKC, 68, § 19a) أو تجانس في الألفاظ (كلمات تضمن نفس الحروف الساكنة ولكن المعنى مختلف انظر Emerton, 214-20; Rabin, 396-97)، ويشير هؤلاء الذين يميزون هذه الأشكال من التجانس اللفظي إلى تعدد الترجمات لهذه الأعداد (تتضمن في حالات كثيرة فروق قوية)، ويوردون المتشابهات الممكنة في العربية *ghalîz*، يُفكر، فظ، غير مهذب، وأخيرًا، هم يحددون بعض المقاطع حيث وجدوا أن المعنى (يبتهج) غير مقبول. ومع ذلك، فإن Vanoni (32; *TWAT* 6:128) يُشير بشكل صحيح إلى أن أيًا من الاحتمالات المتعلقة بأصل الكلمة أو فحص تلك الأعداد بصورة دقيقة يُبرهن على أن עָלַז وעָלַץ هي ألفاظ متجانسة. وتعدد الترجمات للأعداد يُقدم محاولات للتعبير عن معنى الفعل بدلًا من كونه دليلًا يبرهن على التجانس اللفظي(Millard, 89). وقابلية التبادل بين עָלַז وעָלַץ تؤكد أن بينهما ارتباطا وثيقًا. (مز ٦٨: ٤ ـ ٥ [٥ ـ ٦]— עָלַץ ‖ עָלַז ٩٦ : ١٢ = ١كو ١٦: ٣٢؛ עָלַז = עָלַץ). فيما يتعلق بالكلمة (← עָלַץ انظر #٦٦٣٦).

ع. ق ١. يأتي الفعل עָלַז ٧ مرات في سفر المزامير ٢ منها في سفر إرميا ومرة في كل من صموئيل الثاني، الأمثال، إشعياء، حبقوق وصفنيا. وهي تأتي مع متشابهات عدة تؤكد على الحماس، الطبيعة المعبرة عن هذا الابتهاج (على سبيل المثال، انظر גִּיל حب٣: ١٨، שָׂמַח، ٢صم١: ٢٠، أمثال ٢٣: ١٥- ١٦، إر ٥٠: ١١، صف ٣: ١٤، רָנַן، ٩٦: ١١ [١٢] ، ١٤٩: ٥، صف ١٣: ١٤).

(أ) وفي رثاءه لشاول (٢صم١: ٢٠) يوضح لنا داود النبي الفرح الماكر "الشماته" حيث يُقر استحالة التعبير عن رغبته الشديدة (Anderson, 17) أي أنه لن يعطى فرصة للفلسطينين أن يشمتوا بشعب إسرائيل من جراء هزيمتهم. ويتساءل كاتب المزمور (٩٤: ٣) وقلبه يعتصره الحزن: حَتَّى مَتَى الْخُطَاةُ يَارَبُّ، حَتَّى مَتَى الْخُطَاةُ يَشْمَتُونَ؟.

(ب) أما من جهة "الشماتة": فسوف يرد يهوه الرب على احتفالات البابليين على إعمالهم القتل في يهوذا بقضاء صارم (إر ٥٠: ١١، ٥١: ٣٩). ويتهم إرميا ١١: ١٥ أطفال إسرائيل، لأنهم يسعون إلى التستر على خيانتهم للعهد وذلك بتقديم الذبائح في الهيكل. وسيحول الرب شماتتهم إلى حزن وأسف. وكما هو الحال مع المتشابهات الأخريات (,גִּיל שָׂמַח)، فانقطاع تلك الاحتفالات لهو دليل على القضاء الإلهي. وفقدان صيدون لافتخارها (إش٢٣: ١٢) كان مصحوبًا بفقدانها للسلام , السيطرة والراحة (قا؛ ٢٣: ٧ مدينة الصخب [עַלִּיזָה]).

(ج) ونرى في المزامير الفرح بيهوه الرب (مز ٢٨: ٧، ٦٨: ٤ [٥]، ٩٦: ١٢ = ١كو ١٦: ٣٢، ١٤٩ : ٥)، وتمدنا شخصية يهوه بأساس الاحتفال ٤مرات. ويؤكد (حب٣: ١٨) إنه سيفرح بالرب بغض النظر عن ظروفه. بينما يدعو صفنيا شعب الرب أن يفرح بالرب العظيم القوي.

ونجد في النص الماسوري (كلمات مماثلة) في مز ٦٠: ٦، ١٠٨: ٧ [١٠٨: ٨] وهي تصور الله في حالة فرح وابتهاج. وقد أعاد "نوث" تنظيم. אֶעְלֹזָה، "سأتهلل" مع עֲלֵהָזָה "سأصعد الآن" في النص الماسوري، كما أن עָלַז لا تأتي مع " الرب" كفاعل لها خارجًا عن مز ٦٠: ٦ [٦٠: ٨] و١٠٨: ٧ [١٠٨: ٨]. ومع ذلك، كثيرًا ما يأتي "يهوه" فاعلًا لأفعال كثيرة من المتشابهات (,שָׂמַח ,גִּיל שׂוּשׂ). والوظيفة الواضحة لـ עָלַז كمعنى ثان مناظر لـ רוּעַ (مز١٠٨: ٩[١٠]) يُدعم النص الماسوري. وبناء على ذلك، فإن المقاطع المتوازية بالمزامير تُعطي رجاءً للبائسين من شعب الرب، لأن يهوه الرب يبتهج، فهو وحده يسود على شعبه وأرضه بصورة مطلقة.

(د) معان متنوعة: يرثي (إر١٥: ١٧) شعوره بالوحدة في الحياة. لأنه لَمْ يَجْلِسْ فِي مَحْفَلِ الْمَازِحِينَ مُبْتَهِجًا. وفي (أم ٢٣: ١٦) الابن المتكلم بالمستقيمات يجلب الفرح لحياة أبيه.

٢. يرد اسم. עַלִּיז ٧مرات (جاءت في إشعياء [٥ مرات] وفي صفنيا [مرتان]، وفي خمس منها (إش ٢٢: ٢، ٢٣: ٧، ٢٤: ٨، ٣٢: ١٣، صف ٢: ١٥) تصف مدينة أو شعبًا مفتخرًا بذاته إلى حد الغرور. وتمسكهم بكبريائهم يُقدم تناقضًا صارخًا مع المدينة المدمرة الغارقة في صمت رهيب. وتجاور עַלִּיז مع גַּאֲוָה في إش١٣: ٣ وصف ٣: ١١ يُشير إلى مجموعة من الناس تبتهج في كبرياء بشأن قضية معينة. ويصف إشعياء النبي احتفال المحاربين الذين جمعهم الرب ليقاتلوا ضد البابليين بنصرهم الأكيد انظر (GKC 440, §135n)، بينما يُشير صفنيا إلى القادة الروحيين والمدنيين وهم فرحون بطرقهم الشريرة polar opposite of meek and humble in صف٣: ١٢; انظر (Patterson, 379; Zvi, 232)، حيث دعا يهوه المحاربين إلى المعركة في إش ١٣. ويفضل بعض العلماء هذه الترجمة (مبتهجًا في عظمته وسلطانه) انظر (Ball, 178; Fohrer, 1:162; Oswalt, 302; Watts, 196, Wildberger, 499, 502). وعلى الرغم من أن גַּאֲוָה قد تعبر عن عظمة الرب (تث ٣٣: ٢٦، مز٦٨: ٣٤[٣٥] فلا الجنود الذين دعاهم يهوه الرب ولا قادة أورشليم يبدو أنهم فرحوا بالرب. بل على العكس من ذلك، فرحوا بإنجازاتهم.

٣. يرد اسم. עָלֵז وهي الحالة الوحيدة لهذا النموذج- في إش٥: ١٤ حيث تصف لنا المرح الصاخب لشعب الرب الذين نذروا أنفسهم للذاتهم عوضًا عن الخضوع للرب. وأولئك الذين يشبعون شهواتهم سيصيرون طعامًا للهاوية. أما Emerton's emendation (135-42 فقد استبدل וְעָלֵזָה "كل من يبتهج بها"، بـ וְעַזְלָבָּה "جرأة قلبها" وهذا التنقيح لاتدعمه نصوص أو مخطوطات.

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [ʾšr [2]] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [gad [2]] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh [1]] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śws] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmh] (يبتهج، يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:126-31; *TWOT* 2:610; L. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. Anderson, 2 *Samuel*, 1989; I. Ball, Jr., *A Rhetorical Study of Zephaniah*, 1988; J. Bright, "Jeremiah's Complaints—Liturgy or Expressions of Personal Distress?" in *Proclamation and Presence*, 1970, 189-214; D. Clines, *Job 1-20*, 1989; J. Emerton, "The Textual Problems of Isaiah

V. 14," *VT* 17, 1967, 135-42; idem, "Notes on Some Passages in the Book of Proverbs," *JTS* 20, 1969, 202-20; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 1960; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; A. Guillaume, "Hebrew and Arabic Lexicography: A Comparative Study," *Abr-Nahrain* 1, 1959-60, 3-35; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. Millard, "עלץ 'To Exult,'" *JTS* 26, 1975, 87-89; C. North, "עֲלָזָה אֲחַלְּקָה שְׁכֶם א (Psa. lx 8||Psa. cviii 8)," *VT* 17, 1967, 242-43; J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," in *SH* 8, 1961, 384-400; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; G. Vanoni, "Das Problem der Homonymie beim althebräischen 'LZ/'LS," *BN* 33, 1986, 29-33; J. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991; E. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٦٦٠١ (עָלֵז [ʿalez]، مبتهج)، ← #٦٦٠٠

6602 עֲלָטָה

עֲלָטָה [ʿalātâ]، اسم. ظلمة، قتام (#٦٦٠٢).

ش. أ. ق ولا تُصادق اللغات السامية على هذه اسم.، إلا في حالة نقل الحروف *l* و *t* في العربية *gatala*، غاتم، *gaytalatu*، ظلمة.

ع. ق يرد اسم. ٤مرات في العهد القديم مشيرة إلى الظلمة التي تعقب غروب الشمس، وجاءت في (تك ١٥: ١٧) "ثُمَّ غَابَتِ الشَّمْسُ فَصَارَتِ الْعَتَمَةُ" وفي (حز ١٢: ٦-٧، ١٢) "في العتمة".

ب. ت يأتي جذر الفعل עלט في المشناة العبرية في صيغة هِفعيل. بمعنى يُعتِّم، وتأتي اسم. עֲלָט بمعنى الظلمة، الكآبة. وحرفيًا في التلمود "ظلمة أو غشاوة".

ظلمة: ← אֹפֶל [ʾōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حلول الظلام، #٨٠٤)؛ ← חשך [hšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← תַּחְתּוֹת [tuhôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʿwp²] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʿalātâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʿmm²] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [sll³] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [salmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:670; G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC, 130.

جيمس دي. برايس *James D. Price*

٦٦٠٣ (עֶלִי [ʿelî¹]، إيلي)، ← إيلي

٦٦٠٥ (עֱלִי [ʿelî]، "يد الهاون")، ← #٦٥٩٠

٦٦٠٦ (עִלִּי [ʿillî]، أعلى)، ← #٦٥٩٠

6608 עֲלִיָּה

עֲלִיָּה [ʿalîyâ]، اسم. "العُلية" وهي اشتقاق من (#٦٦٠٨)؛ > עָלָה [ʿālâ]، بمعنى يصعد (#٦٥٩٠).

ش. أ. ق يرد اسم. في اللغة الآرامية. עִלִּיתָא في السريانية *ʿellîta* و *ʿlyt* بـ palm وتطورت في اللغة العربية إلى *ʿi/ʿulliyyat*.

ع. ق تأتي هذه اسم. في سياقات مختلفة. واستُعملت للإشارة إلى "غرفة عليا" من بيت عادي (١مل١٧: ١٩، ٢٣)، أو من قصر (قض ٣: ٢٠، ٢٣ - ٢٥، ٢مل ١: ٢، إش ٣٨: ٨)، في الهيكل (١أخ ٢٨: ١١، ٢مل٣: ٩)، على بوابة المدينة (٢صم ١٩: ١) أو حيث يجلس الله فوق المياه السماوية (مز ١٠٤: ٣، ١٣) ..

غرفة: ← זֶרֶק [zāraq¹] (حجرة مظلمة، حجرة sheal #٢٤٥٠)، ← לִשְׁכָּה [liškâ] (صالة، #٤٣٨٤)؛ ← מְהֻקְצָע [mehuqsaʿôt] (حجرة في الركن، #٤٥٥٣)؛ ← עֲלִיָּה [ʿaliyyâ] (حجرة علوية، #٦٦٠٨).

لويس جونكر *Louis Jonker*

٦٦١٠ (עַל עֶלְיוֹן [ʿel] [ʿelyôn]، الرب العلي)، ← #٤٤٦

٦٦١١ (עַלִּיז [ʿallîz]، مبتهج، طائش، متغطرس)؛ ← #٦٦٠٠

6612 עֲלִיל

עֲלִיל [ʿalîl]، فرن الطين (ترد ١، #٦٦١٢)؛ עלל [ʿalal²]، مشتق من (← #٦٦١٩).

ع. ق كَلاَمُ الرَّبِّ كَلاَمٌ نَقِيٌّ (טָהֹר)، كَفِضَّةٍ مُصَفَّاةٍ (צָרַף) فِي بُوطَةٍ فِي الأَرْضِ. (مز١٢: ٦[٧]).

ع. ج ← *NIDNTT* 1:654-56

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [ʾah] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr²]

(فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mebaššelôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ʿalîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tannûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

IBD 531; *ZPEB* 2:614; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1979, 184.

أي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٦٦١٣ (עֲלִילָה [ʿalîlâ]، انتهاك، صنيع، شحن)؛ ← #٦٦١٨

6617 עֲלִיצֻת

עֲלִיצֻת [ʿalîsut]، ابتهاج، شماته (#٦٦١٧)، עלץ [ʿalas]، قَلَ. يبتهج، يشمت (#٦٦٣٦).

ش. أ. ق يأتي الجذر في أكد. بمعنى يبتهج.

ع. ق ١. وجد في ٨ مواضع وهو يُشير إلى الاحتفال التعبدي البهيج، والفرح المصاحب للانتصار على أحد الأعداء. وبالمثل، فإن داود يبتهج بالرب لأنه جعل أعداءه يرتدون للخلف (٩: ٣[٤]) ويفرح جميع المتكلين على الرب (٥: ١١[١٢]) والبار يثق في الرب أنه يحميه ولا يدع أعداءه يشمتون فيه (٢٥: ٢).

٢. وفي ١أخ ١٦: ٣٢ يفرح الحقل من أجل صلاح الرب تجاه خليقته وشعبه (مز ٩٦: ١٢ עלז).

٣. وفي أم ١١: ١٠، ٢٨: ١٢) يُشير الفعل أيضًا إلى الاحتفال التعبدي بنصرة البار على الخطية كما يتضح من المتوازيات أيضًا (انظر Leo G. Perdue, *Wisdom and the Cult*, 1978, 312).

٤. وتصف עֲלִיצוּת وهي تأتي مرة واحدة—شماتة أعداء الرب الذين اضطهدوا شعبه. (حب ٣: ١٤). هذه الشماتة الفاسدة سوف يدينها الرب ويخلص شعبه من أعدائه.

سعادة، فرح، ابتهاج: ← אשׁר [ʾšr²] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גיל [gyl] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גָּד [gad²] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh¹] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmh] (يبتهج، # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

جاري في. سميث *Gary V. Smith*

6618 עָלַל

עָלַל [ʿalal¹]، قَلَ. (؟) يشرب مرارًا وتكرارًا. يعمل، يمحو، يتعامل مع، يضر، يكشف، يؤذي. هِتبَعيل. يلهو. يتعامل بمكر مع شخص ما (#٦٦١٨) מַעֲלָל [maʿalal]، اسم. عمل، ممارسة، فعل (#٥٠٩٥)، עֲלִילָה [ʿalîlâ]، انتهاك، فجور، إهانة، عمل، تصرف، شحن (#٦٦١٣)، עֲלִילִיָּה [ʿalîlîyâ]، "قوي في" الأعمال، قليل من العنب (#٦٦١٤)؛ עֹלֵלוֹת [ʿolelôt]، يجمع بعض عناقيد العنب (#٦٦٢٢)، תַּעֲלוּלִים [taʿalûlîm]، وحشية، نزوة، فجور، إثم (#٩٥٠٠).

ش. أ. ق تأتي في اللغة العربية *ʿalla* فعل أي شيء للمرة الثانية. وفي اللغة الإثيوبية *ʿalʾala*، اعتاد أو تعود على.

ع. ق ودائمًا ما يكون للفعل مفهوم أو دلالة سلبية. وقد جاء الفعل هكذا ٢٠ مرة في العهد القديم. وليس من المرجح أن تكون עלל قد جاءت في عوبديا ١٦ بصيغة قَلَ. على عكس الكلمة לָעַע، التي جاءت مرة واحدة في العهد القديم (قا؛ النص الماسوري وتقترح إحدى القراءات עָלוּ [נָעוּ ,לָעוּ] ;*HALAT* 506, 789)، واستُخدمت עלל للإشارة إلى أنشطة العمل، فعناقيد العنب لن تُجمع (١١مرة، بُعيل.) ونقلها بعد حصادها، أما المتبقي بعد ذلك فهو من نصيب الفقير (עָנִי) الغريب (גֵּר)، اليتيم (יָתוֹם) والأرملة (אַלְמָנָה). وحين تُستخدم الكلمة مع الأشخاص فهي تُعبر عن عمل أو موقف هدام، فاسد ومخادع تجاه الآخرين. مثل: يدمر، يقتل، يسخر من، يستهزئ، يعبث مع، يؤذي جسديًا، يستغل نفوذه. يُلحق ضررًا بالآخرين، يُحزنهم، يُقسي قلبه، يتوحش. وكمثال على ذلك، قسى الرب قلب فرعون وشعبه (في صيغة هِتبَعيل. خر ١٠: ٢، ١صم٦: ٦) فقد استُغلت سرية أحد اللاويين جنسيًا، وخاف كل من شاول وصدقيا من ازدراء أعدائهم منهما (في صيغة هِتبَعيل. قض ١٩: ٢٥، ١صم ٣١: ٤ وفي صيغة إر ٣٨: ١٩). وكان بلعام بارعًا في خداعه. وازدري به حماره (في صيغة هِتبَعيل. سفر العدد ٢٢: ٢٩) والمعنى واضح في هذه الصيغة: يُصيب، يُهلك، يصرعه في معركة أو كمين. كما جاء في قض ٢٠: ٤٥ حيث قتل الإسرائيليون كثير من سبط بنيامين. وقد استخدمت هذه الصيغة في إشعياء لتصف القادة المضلون الذين ظلموا شعب الرب "واقتادوهم في مسالك منحرفة" إش ٣: ١٢. ووصف شعب الرب بالكرمة (٣: ١٤). كما أن المراثي تستخدم ذات صيغة معنى الكلمة (يُصيب، يصرع، يظلم انظر مراثي إرميا ١: ١٢، ٢٢ و٢: ٢٠). ففي (١: ١٢) جلبت عينا النبي الباكيتين له حزنًا شديدًا (مرة واحدة هِيتُبوعِيل) ووجعًا في قلبه حين نظر إلى أورشليم الخربة. وفي مز ١٤١: ٤ "جاءت مرة واحدة في

صيغة هِتبَعيل." نجد اعترافًا من كاتب المزمور بأن يحفظ قلبه حتى لايميل إلى كلام الشر أو فعله (עֲלִילוֹת) بينما تُشير صيغ بُعيل.. بُعِل.. و هِيتْبُوعِيل، إلى فعل مباشر واضح تجاه شخص أو شئ ما . أما الاستخدام الانعكاسي لصيغة هِتبَعيل. فيحمل في طياته الدلالة على التعامل مع شخص ما لإلحاق الأذى به واستغلاله لتحقيق مصلحة شخصية.

وموضع الفعل من الجمله يتطلب استخدام عدة بناءات محتملة. فقد وجد في حالة نصب مع صيغة بُعيل. לְ. وتستخدم هذه الصيغة לְ أما صيغة هِتبَعيل. لديها בְּ كحرف جر. وتستخدم صيغة هِيتْبُوعِيل، בְּ و בְּ..עֵת للاستخدام المعتاد مع الأفعال. وهي تُشير إلى اللمس أو الضرب. ومن المحتمل أنها تُشير في هذه الحالة إلى السعي للحصول على ميزة شخصية (BHS, 199). وقد يكون استخدام לְ هو استخدام انعكاسي يُشير إلى الموضوعات المتضمنة في العمل نفسه (BHS,208).

٢. وتُشير اسم. إلى نتائج الأعمال الفعلية. ومن الممكن أنها تُشير إلى نتائج في سياق معين بعيد عن الفعل עָלַל מִן وقد وجدت في معظم الأحيان وتُشير إلى الأعمال الجيدة أو السيئة للبشر (تث ٢٨: ٢٠، إش١: ١٦، إر ٧: ٣- ٥) ولا يشترك الرب في الأعمال الشريرة لشعبه. (ميخا ٢: ٧). فأعماله صالحة ولا يجب أن تُنسى (مز٧٨: ٧). وقد استُعملت עֲלִילָה مرات قليلة لوصف أعمال الإسرائيليين أو أقوالهم الشريرة (حز٢٠: ٤٣، صف٣: ٧) وتشير الكلمة أيضًا إلى أعمال الرب والتي يجب أن تُعرف بين الأمم (יָדַע) تلك الأعمال التي تقود إلى الخلاص (إش ١٢: ٤). ويُشير اسم. עוֹלֵלָה إلى جمع العنب أو الزيتون وقضاء الرب المطلق على أدوم أكثر إفراطًا من تلك التي يتركها قاطفو العنب في كرم ما (إر ٤٩: ٩) انظر (عو ٥) ويُشير هذا التشبيه إلى شعب إسرائيل الذي تُرك دون شئ يأكله، فهم أسوأ من كرمة بعد أن جُمع عنبها (ميخا ٧: ١). والثمار التى تقع من نفض شجرة زيتون صارت رمزًا ليعقوب في يوم قضاء الرب عليها (إش ١٧: ٦) وحتى الأرض، في شكلها المروع، ستكون كما لو أن شجرة زيتون قد ضُربت أو هُجرت (إش٢٤: ١٣).

٣. والصيغ الاسمية المتبقية، وجدت في ثلاثة مواضع. فأعمال الرب (עֲלִילוֹת) في الخلق والتاريخ عظيمة ويجب الاعتراف بها واتباعها (إر٣٢: ١٩). واستُخدمت תַּעֲלוּלִים قسوة، نزوة، وحشية، إثم مرتان ومن الأفضل أن يُحدد معناها من السياق. ويرد اسم. في إش ٣: ٤ متوازية مع נְעָרִים شباب/ صبيان. وقيل أن תַּעֲלוּלִים تحكم على الناس. والصفة المجرده "قسوة" يجب أن تُفهم في سياق تحديد الفعل بمن فعلوه من الأشرار. أو طرق الحكم المتقلبة (H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, Continental, 1991, 131-32). والقادة يتصرفون كالأطفال بتفاهة وجشع . ولا ينتج عن ذلك سوى الفوضى (Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 133).

والنص الثاني من إش ٦٦: ٤، يُعبر عن عقوبة إلهية إذ أن فاعلي الشر رفضوا الخضوع للرب وقاوموه، فنالوا مايستحقونه. فكما أساءوا معاملة الناس سيجلب الرب عليهم المصائب والمخاوف.

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية عدة كلمات للتعبير عن هذا الجذر العبري، وكما كان متوقعًا، حيث السياق يقرر معناها بدرجة كبيرة. والكلمات التي استخدمت أكثر من غيرها هي: ἐμπαίζω، (#١٨٥٠) يقطف عناقيد العنب καλαμάομαι، يجمع، يلتقط. وبالمثل تُرجمت اسم. بطرق شتى. ومن بين الكلمات الأخرى فإن أكثر الكلمات استخدامًا: ἐπιφυλλίζω عناقيد صغيرة للجمع ἐπανατρυγάω يجمع مثل الأسماء ترجمت بطرق مختلفة. ومن بين الكلمات الأخرى والتي ترد كثيرًا: עֲלִילָה، עֹלֵלָה، ἐπιφύλλις قليل، ἐπιτήδευμα عادة، ممارسة، ἁμαρτία، (#٢٨١) خطية، خطأ، ἀνομία، (#٤٩٠) فوضى، ἀσέβεια، ملحد، עֲלִילִיָּה، ἔργον، (#٣١٨) عمل، فعل، מַעֲלָל، ἐπιτήδευμα، ممارسة، عادات، ἔργον، (#٢٢٤٠) مشورة، διαβούλιον.

وجاء الجذر في لفائف البحر الميت في صيغته الاسمية فقط. ولا نجد لها استخدمات لاهوتية حديثة، إلا حيث جاء في العهد القديم. فالرب يدين أفعال الشر وفاعليها وبروحه القدوس يطهره شعبه (قا؛ 1QS 4:17; 1QS 4:21; 1QH 14:9; 15:24; CD 5:16).

واستمر استخدام الكلمة في العبرية المتأخرة (قا؛ Jastrow 2:1083) في صيغة polel (الجامعة Rabbah 6:10). وفي صيغتى hitpalel و nitpalel وجاءت بمعنى هزأ من، أساء استخدام (Gittin 58a ه).

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [*gml*] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [*mᵉlāʼkâ*] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [*ʻll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשה [*ʻśh* ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [*pʻl*] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:151-60; *TWOT* 2:670-71.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

6619 עָלַל

עָלַל ['alal ²]، بُعيل، يدفع في اتجاه (جاءت مرة واحدة، #٦٦١٩)، עֲלִיל ['ᵃlîl]، موقد، فرن. (مرة واحدة في مز١٢: ٦ [٧] #٦٦١٢).

ع. ق ١. يقول أيوب: دَسَسْتُ فِي التُّرَابِ قَرْنِي، معبرًا عن أقصى درجات الانحطاط الأخلاقي (أي١٦: ١٥) انظر Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984, 238). وفي طقوس الصباح انظر D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989, 385-86).

٢. جاءت עֲלִיל في مز ١٢: ٦[٧] وحددت الترجمة السبعينية معناها δοκίμιον (#١٥١٠ موقد، بوتقة) ومع ذلك يقترح Kraus أن تلك الكلمة هي جزء من جملة هامشية غير مفهومة ألحقت بالنص فيما بعد للتعبير عن جزء من عملية صهر المعادن (Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988, 207).

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אַח [*'ah*] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [*kibšān*] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [*kûr* ²] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [*kîr*] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [*mᵉbaššᵉlôt*] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [*môqēd*] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [*ᵃlîl*] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [*tannûr*] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

يطعن: ← דָּחָה [*dāhâ*] (يدفع، يلقي، يطرد، #١٨٩٠)؛ ← נָגַח [*nāgah*] (يدفع، يطعن، #٥٥٩٠)؛ ← תָּקַע [*ᵃbîtûb*] يقود، يطعن، يصفق بالأيادي، يضرب بالمزمار، رهينة، #٩٥٤٦).

بيل تي . أرنولد *Bill T. Arnold*

٦٦٢٢ (עֹלֵלוֹת ['olelôt]، جمع)، ← #٦٦١٨

6623 עָלַם

עָלַם ['alam]، قَل. أشياء مخفية، أسرار؛ نِفعَل. مخفي، هِفعِيل. يخفي، هِتبَعيل. يُخفي (#٦٦٢٣) واسم. תַּעֲלֻמָה [taᵃlumâ]، شيء مخفي، أسرار (#٩٥٠٢). يأتي الجذر ٢٨مرة في العهد القديم. ومعظمها في صيغة هِفعِيل. وni. (أداة، مبني للمجهول فقط في صيغة قَل. مز٩٠: ٨).

ش. أ. ق الكلمة עָלַם ليس لها مشابه في العبرية. وهي غير مؤكدة سواء أكان الحرف الساكن الأول للجذر بالأساس *ayin* أو *ghayin*، والمعنى الرئيسي للجذر עָלַם هو يخفي، يحجب، مخفي. والبعض يربط مابين العبرية עָלַם و*glm* أوغا. و*zlm* في العربية "يكون ظلامًا" انظر Pope, *Job*, AB 15, 53-54). ويُميز *HALAT* بين עָלַם، يخفي وעָלַם، يكون ظلامًا. ويجب أن يُقرر المفسرون ما إذا كان استخدام עָלַם في النص ينبغي أن يتساوى مع المعنى "يُغطي، يخفي" أو "يُظلم" (انظر رقم ٥ بالأسفل).

ع. ق ١. المعنى الأساسي "مخفي" يتم تطبيقه على الحكمة، فهي إما مختفية من الحياة (أي٢٨: ١١) أو معروفة لسليمان (١مل ٣: ١٠، ٢ أخ ٩: ٢) وهناك حادثة عارضة في حياة إليشع حين حجب عنه الرب المعرفة ليقوي إيمان المرأة الشونمية (٢مل ٤: ٢٧). ومن الواضح، أنه لا شيء قد أخفي عن الرب (مز ٩٠: ٨) وله الحرية في أن يكشف أو يخفي الحكمة والمعرفة تبعًا لأغراضه.

٢. وقد يُشير الجذر עָלַם إلى خطية عرضية أو غير مقصودة، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة. مثل تلك الخطية غير المقصودة التي اقترفتها الجماعة كلها (لا ٤: ١٣)، والنجاسة الطقسية في (لا٥: ٢- ٣). أو حتى كل مَنْ يَفْرُط بِشَفَتَيْهِ بِحَلْفٍ (٥: ٤ وفي ترجمتي NIV وNRSV نقرأ تعبير "غير مدرك") وعلى النقيض من ذلك، فإن עָלַם تصف أيضًا الخطية عن عمد، حيث يحاول المخطئ أن يُخفيها (عدد ٥: ١٣، مز٩٠: ٨) وفي كلتا الحالتين سوف يدين الرب كل عمل خفي (כָּל־נֶעְלָם) تبعًا لمعايير الخير والشر (جا ١٢: ١٤).

٣. وحين يُهاجم البار من جانب الأشرار، فهو يرى أن الرب أخفى نفسه عنه وعن محنته. (مز١٠: ١، ٥٥: ١[٢]، مراثي ٣: ٥٦) وبالطبع، فإن هذا الإخفاء الإلهي ظاهر ومؤقت. بينما البار يؤكد دائمًا الحضور المستجيب للرب حين يحتاج إليه (مز٥٥: ١٦-٢٣) ومع ذلك، فإشعياء يعترف أن الرب يخفي وجهه عن هؤلاء أصحاب العبادة الشكلية (إش١: ١٥) (סָתַר، يخفي، يكتم سرًا [#٦٢٥٩]).

٤. تُترجم עָלַם في (NIV, NRSV) "يتجاهل" وذلك في معرض الحديث عن الالتزام بالعهد. سواء أكان عهدًا دنيويًا (مثل مساعدة المحرومين في المجتمع، ١صم ١٢: ٣، إش ٥٨: ٧ أو تجنب الأشياء البغيضة مثل تقديم الذبائح البشرية، لا ٢٠: ٤).

٥. وهناك حالتان يقدم الجذر עָלַם فيهما صعوبات تتعلق بالترجمة. في صيغة هِتبَعيل. יִתְעַלָּם، "يُخفي نفسه" وهي تمثل صعوبة في أي ٦: ١٦، D. J. A. Clines (*Job* 1-20, WBC 17, 1989, 160) وانظر أيضًا J. Hartley (*Job*, NICOT, 1988, 136) إذ تُقرأ עָרַם على أنها עָלַם، على أساس أن هنا جناسًا متعمدًا (مع الحروف الصامتة לְ وמ) وتترجم "تورم من جراء الثلوج

so NIV; cf. P. W. Skehan, “Second Thoughts on Job 6:16 and 6:25,” *CBQ* 31, 1969, 210-12) ويقرأها Pope، עָלַם، مع ربطها بالمعنى "تكون ظلاما" hence, “darkened with snow”; *Job*, AB 15, 1980, 53; so NRSV). أما المتوازيات المترادفة في القطعة الشعرية فتقترح أن " عكر، مضطرب" أو "مظلم" هو المعنى الأكثر احتمالاً.

٦. كل من ترجمة NIV وNRSV تقرأ صيغة نِفْعَلْ. اسمفا. נַעֲלָמִים ، "الماكرين" (مز ٢٦: ٤)، (قا؛ Dahood, *Psalms 1-50*, AB 16, 1965, 162 وهو يُترجمها أدركه الليل—قد تُعبر عن الجهل—أو الظلم الأخلاقي أو الفكري). وحرفيًا، قد يعنى هذا التعبير هؤلاء الذين يخفون أنفسهم، أفكارهم، دوافعهم وأنشطتهم، مثلما يفعل المخادعون (٢٦: ٤أ)، وفاعلو الإثم (٢٦: ٥أ) والأشرار (٢٦: ٥ب) الذين يميلون لهذا الشر.

٧. يرد أسم. תַּעֲלֻמָה ثلاث مرات فقط في العهد القديم، كما هو الحال مع כָּחַד (على سبيل المثال (مز ٦٩: ٥[٦]) يعترف المرنم بأن الرب كلي المعرفة ويعلم خفايا القلوب (٤٤: ٢١[٢٢]) وقد ترجمها Dahood "الأركان المظلمة بالقلب" على أساس من أي ٢٨: ١١. وفي كلتا الحالتين فإن التعبير يتضمن معنى ازدرائي. وهو يشمل خطايا السهو والخطايا الفعلية. ويساوي Zopher بين תַּעֲלֻמוֹת أي بين حكمة الرب ومعرفته الكلية كصفات خاصة به. ولاهوتيًا، هو يعرض إشكالية التوفيق بين رحمة الرب وعدالته ودورهما كما يظهران في الخبرة الإنسانية (أي ١١: ٦). وتُشير الكلمة في (٢٨: ١١) إلى الأسرار الجوفية المعروفة كنتيجة لتقنيات التنقيب (وتشمل الأحجار الكريمة، والفوائد الچيولوچية الأخرى).

ع. ج ← *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56

اختفاء: ← חבא [ḥbʾ] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [ḥāgû] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [ḥpp] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [ṭmn] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [kḥd] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [ʿlm] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [ṣpn] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يخفي، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *THAT* 2:575-81; *TWOT* 2:671-72; S. E. Balentine, “A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide,” *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, “Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings,” *JQR* 27, 1936-37, 33-58; J. A. Thompson, “The Root ʿ-l-m in Semitic Languages and Some Proposed New Translations in Ugaritic and Hebrew,” in *A Tribute to Arthur Voobus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, R. H. Fischer, ed., 1977; R. F. Youngblood, “Qoheleth's ‘Dark House’ (Eccl 12:5),” *JETS* 29, 1986, 397-410.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦٦٢٤ (עֶלֶם [ʿelem]، فتى)؛ ← #٦٥٩٦

٦٦٢٥ (עַלְמָה [ʿalmâ]، فتاة)؛ ← #٥٦٩٦

6632	עָלַס

עָלַס [ʿalas]، قَلْ. يتمتع، يبدو سعيدًا (#٦٦٣٢).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في العربية *ʿls* "يشرب ويأكل"، "يعطى للأكل". وعلى الرغم من أن معاجم بعينها مثل (BDB, 763; Zorell, 603) تعالج الاستخدامات الثلاثة للكلمة الواردة في العهد القديم. تحت جذر فردي، إلا أن الآخرين يفترضون حياة עָלַס، (*HALAT*, 791; *TWAT* 6:128). ويقترح Guillaume أن (-Lexicography,” 29 30□) أن עָלַס مشتقة من العربية *alasa’* وتعني "يتمتع ب، يفرح ب) (أي٢٠: ١٨، أم ٧: ١٨) أما עָלַס فهي تأتي من الكلمة العربية aliza’ وتعني "لا يهدأ" (أي٣٩: ١٣) قا؛ (قا؛ .Guillaume, “Arabic Background,” 125; Clines, 475) ومع أن עָלַס قد تكون موجودة، (أي٣٩: ١٣) إلا أنها لاتحتاج إلى معنى مختلف عن الفرح لنفهمها في السياق الحالي. وبدون سبب قهري لاقتراح لفظة متجانسة، علينا أن نكون حذرين فيما يتعلق بالمتجانسات التي تقترحها الدراسات اللغوية. انظر note Barr's [135-55, esp. 154-55] cautions about the growing number of suggested homonyms; cf. Payne, 50-51, 64-65).

ع. ق يأتي هذا الفعل ثلاث مرات (أي٢٠: ١٨، ٣٩: ١٣، أم ٧: ١٨) وهو يُفيد ضمنيًا احتفالاً رسميًا. وفي توبيخه لأيوب يؤكد صوفر أن الأشرار لن يثبتوا ومن ثم لن يستطيعوا أن يفرخوا بتعب أيديهم (أي٢٠: ١٨، جا ٢: ١٨-٢٣) ويستخدم الرب النعامة ليحاجج أيوب بحكمته الفائقة. وكما لم يفهم أيوب المنطق الإلهي لبلاياه، هكذا لم يفهم البعض أن النعامة أيضًا من إبداع الرب. إذ يُرَفْرِفُ جَنَاحَا النَّعَامَةِ بِغِبْطَةٍ (עָלַס، أي ٣٩: ١٨) وهي تترك بيضها في الأرض معرضة لمخاطر شتى. وتُعامِل صِغَارَهَا بِقَسْوَةٍ كَأَنَّهَا لَيْسَتْ لَهَا. ومع ذلك فهي ما تزال أحد خلائق الرب. وأخيرًا، في أم ٧: ١٨ دعت امرأة شريرة

صَحِيتها ليستمتعا معًا" (עָלַס).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [ʾšr 2] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גָּד [gad 2] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [ḥdh 1] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmḥ] (يبتهج، # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:126-31; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1987; D. Clines, *Job 1-20*, 1989; A. Guillaume, “The Arabic Background of the Book of Job,” *Promise and Fulfillment*, 1963, 106-27; idem, “Hebrew and Arabic Lexicography: A Comparative Study,” *Abr-Nahrain* 1, 1959-60, 3-35; D. Payne, “Old Testament Exegesis and the Problem of Ambiguity,” *ASTI* 5, 1966-67, 46-68.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

6634	עָלַף

עָלַף [ʿalap]، في صيغة بُعَّلْ، هِتبَعِيل. يخفي، يخبو (#٦٦٣٤).

ش. أ. ق يأتي الفعل في العربية *glf* II، يغطي، يحجب.

ع. ق يأتي الفعل فقط في صيغة المبني للمجهول وصيغة هِتبَعِيل. بمعنى يُغطي، غشي عليه. ونظرًا لاتساع نطاق المعاني هنا فإن ذلك يُثير التساؤل حول الجذرين עָלַף، يغطى، وעָלַף يغشى عليه. وقد أورد، *HALAT* جذرًا واحدًا فقط.

١. هذان الفعلان يترجمان "يغطي" بما في ذلك نشيد الأنشاد ٥: ١٤ إذ يصف المحبوب هكذا: "يَدَاهُ حَلْقَتَانِ مِنْ ذَهَبٍ، مُرَصَّعَتَانِ بِالزَّبَرْجَدِ. بَطْنُهُ عَاجٌ أَبْيَضُ مُغَلَّفٌ بِالْيَاقُوتِ الأَزْرَقِ." (في صيغة المبني للمجهول). وصيغة هِتبَعِيل. للكلمة עָלַף في تك ٣٨: ١٤ تصف ثامار وقد تَغَطَّتْ بِبُرْقُعٍ. حتى وإن كانت في شكل امرأة زانية أو مقنعة.

٢. المقاطع الأنسب لترجمة الفعل "يذبل" هي صيغة المبنى للمجهول في إش٥١: ٢٠، والذي يصور فتيان مثل الظباء المحاصرة وقد انْطَرَحُوا عِنْدَ رَأْسِ كُلِّ شَارِعٍ (ونهايتهم الموت). وفي سياق مماثل يتحدث عا ٨: ١٣ عن يوم الرب. حين يذبل بالعطش الفتيان. وكلا النبيين استخدم فكرة الشاب المنهك ليؤكد الدمار والرعب من جراء عقاب الرب لهم. والمساهمة اللاهوتية للكلمة עָלַף وضعت في هذه المقاطع لتبرز في مأساة دمار هؤلاء الشباب بشكل مأسوي. وهو الجانب المظلم من يوم الرب.

وفي المثل التنبؤي عن شجرة الأرز الضخمة، والذي قُصد به فرعون مصر (حز ٣١) هو أفضل تعبير عن صيغة المبني للمجهول (وهذا رأي *HALAT* أيضًا) وهي تصف سقوط الملك وحالة الحداد المصاحبة له والتي شملت حتى شجر لبنان أيضًا. وجاءت في ترجمة NIV (شجر الحقل ذبل حزنًا عليه) والمعنى الشعري هو أن الشجر أصبح في حالة حداد. وربما انحنى وسقطت أوراقه ويُشير Zimmerli (152) إلى الترابط مابين الذبول والحداد في مكان آخر (٢٤: ٧). وفي النهاية ففي يون ٤: ٨ ضَرَبَتِ الشَّمْسُ عَلَى رَأْسِ يُونَانَ فَذَبُلَ. فَطَلَبَ لِنَفْسِهِ الْمَوْتَ.

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [ḥph] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [ksh] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [lwṭ] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [skk 1] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [spn] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [ʿlp] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [ʾml 1] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُلَ، ذَوِيَ، #٥٨١)، ← חלה 1 [ḥlh 1] (يصبح ضعيفاً، مُتعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← ילה [ylh] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [kʾh] (يكون مثبطاً، خائفاً، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl 1] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [ʿṭp 2] (يزداد ضعفاً، ذبولاً، يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʿlp] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשׁשׁ [ʿšš] (يصبح ضعيفا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph 1] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

6636	עָלַץ

עָלַץ [ʿalas]، قَلْ.، "يفرح"، "يشمت" (#٦٦٣٦)؛ עֲלִיצֻת [ʿalîsut]؛ اسم. "غبطة"، "شماتة" (#٦٦١٧).

ش. أ. ق تأتي في العبرية עלץ (مرة واحدة، Erub 53b)، يبتهج، أوغا. *ʿalas* ، "يفرح" وفي اللغة العربية الجنوبية القديمة، *mʿls* "ابتهاج" وفي أكد. *elesu* "يتفاخر"، "يبتهج" ولمعرفة العلاقة بين עלץ وעָלַז؛

انظر עָלַז (#٦٦٠٠).

ع. ق ١. يأتي الفعل עָלַץ ٤ مرات في المزامير (مز ٥: ١١ [١٢]، ٩: ٢ [٣]، ٢٥: ٢، ٦٨: ٣[٤]، مرتين في أم١١: ١٠، ٢٨: ١٢)، ومرة واحدة في سفر صموئيل ١صم ٢: ١، ١أخ ١٦: ٣٢) وتجاور עָלַץ مع متشابهات عدة مثل (שָׂמַח—في ١صم٢: ١، مز ٥: ١١[١٢]، ٩: ٢[٣]، ٦٨: ٣[٤]، רנה / רָנַן—مز٥: ١١[١٢]، ١أخ ١٦: ٣٢ -٣٣، أم ١١: ١٠، זָמַר—مز ٩: ٢[٣]، שׂוּשׂ—مز ٦٨: ٣[٤]) يبرهن على طبيعة التعبير عن هذا الجذر.

وكما أشار Millard (88)، إلى أن هذا الفعل يأتي في سياق الحديث عن الانتصار. وبخاصة الانتصار الذي يعطيه الرب الذي يمنح شعبه سببًا للفرح بحريته. فقد فرحت حنه بالرب الذي أعطاها الغلبة على عدم الإنجاب (١صم٢: ١). وابتهجت الطبيعة بسلطان الرب (١أخ ١٦: ٣٢، مز ٩٦: ١٢ עָלַז) والذين دعي اسم الرب عليهم يفرحون بحمايته لهم (مز ٥: ١١[١٢]) بينما كاتب مز ٩: ٢[٣] والأبرار (٨٦: ٣[٤]) يفرحون بالرب.

وكما هو الحال مع الأفعال المتشابهة فإن עָלַץ تدل على "الشماتة" التي يتوسل المرنم أن يُخلصه الرب منها (مز ٢٥: ٢) وهناك حالتان في سفر الأمثال للفعل עָלַץ (أم ١١: ١٠، ٢٨: ١٢) فالمدينة كلها تحتفل بالنصرة كما يبتهج الصديقون بانتصارهم على قوى الشر بمعونة الرب (Hubbard, 441).

٢. وجاء עֲלִיצוּת مرة واحدة في حب ٣: ١٤، ويصف Hiebert (43) هذا النص هكذا: إنه أطول جزء محير في هذا الإصحاح. وبعض العلماء لا يعطون ترجمة للنصف الأخير لهذا العدد (مثل Hiebert, 8-9; Albright, 13, 17, n. ww)، وإذا قبلنا النص الماسوري (أو أبقينا على شكل من أشكال עָלַץ) انظر Haak, 28, 100-102, O'Connor, 238)، فإن עֲלִיצוּת تصور شماتة أعداء شعب الرب الذين يسعون لتدمير الفقراء والضعفاء (Patterson, 246)، وهنا تلميح إلى المصريين الذين لاحقوا أبناء إسرائيل كنموذج لمحاربة الأمم لهم.

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [ʾšr 2] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [gad 2] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh 1] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٠٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmh] (يبتهج، # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:126-31; TWOT 2:673; W. Albright, "The Psalm of Habakkuk," *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950, 1-18; R. Haak, *Habakkuk*, SVT, 44, 1992; T Heibert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, 1986; D Hubbard, *Proverbs*, 1989; A Millard, "עלץ 'To Exult'," *JTS*, 1975, 87-89; M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, 1980; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

6638 עַם

עַם [ʿam 1]، وتأتي في صيغة المفرد: فرد من عامة الشعب، مواطن، أحد الأقارب. وتأتي في صيغة الجمع أيضًا: عامة الشعب، الناس، العشيرة. (وقد جاءت ٣٢مرة، #٦٦٣٨؛ HALAT 792aB).

ش. أ. ق تتضمن المتشابهات في أكد. *ummanu(m)* (AHw 3:1413-14) وفي أوغا. *ʿm*، جماعة (؟) عشيرة (؟) (WUS 2042; UT 1864; KTU 1, 17 i 27[?])، وفي السريانية *ʿamma* في صيغة المفرد: أحد عامة الشعب، وثني، جماعة، عامة الشعب. وفي العربية *ʿamm* "عم"، أحد الأقارب.

وفي الحقيقة، فإنه بالنسبة للغات السامية، هناك اشتقاقان معجميان قد تم اقتراحهما עַם (מ)، وهي متوافقة مع صيغة المفرد (مواطن، أحد الأقارب) ومع صيغة الجمع تأتي (شعب، عشيرة) في اللغة العبرية الكتابية ومع ذلك، هناك برهان قديم وواسع الانتشار، لاستعمال עַם (מ) بحيث تُعبر عن المعنيين السابقين—على سبيل المثال، في كل من اللغة الأمورية والفينيقية والعربية الجنوبية والشمالية—تنتهي إلى: (إننا نتعامل مع اسم مفرد لا مع كلمتين منفصلتين" (Good, 141).

ع. ق ١. استخدام עַם في العبرية، في كل من صيغة المفرد وصيغة الجمع، ربما تضمن علاقة القرابة والنسب وقد لا تتضمنها. وهناك مجال للشك في أن فكرة "القرابة" هذه تُشكل أساس التاريخ الدلالي للإسم (Good, 63). واستخدامات صيغة الجمع للكلمة עַם، مثل تلك التي جاءت في تك ١٤: ١٦، مز٩٥: ٧، ١٠٠: ٣، أم٣٠: ٢٤-٢٦، إش ٦٥: ١٠، ميخا٧: ١٤، نح٣: ١٨، زك٩: ١٦) تشير إلى المعنى الأساسي للجمع وهو قريب من كلمة (مستعمرة، سرب أو عامة الشعب) فهي تميز مجموعة عامة أكثر من كونها شعب أو عشيرة. وهي تضم كل من العلاقات بين البشر والأقارب أيضًا. استخدام صيغة المفرد للتعبير ربما يُشير إلى عضو في مجموعة عامة أو من عامة الشعب سواء أكانت هناك علاقة قرابة أم لا. وحقيقة، فإن بعض

استعمالات صيغة المفرد تفتقر إلى تضمين فكرة "القرابة". فدستور الرب باستخدام עַמִּי للإشارة إلى شخص مفرد. "واحد من شعبي" بالإضافة إلى אֶת־הֶעָנִי עִמָּךְ "الفقير الذي عندك" (خر٢٢: ٢٥[٢٤]). وفي هذه الحالة فإن التعبير يُشير إلى عضوية مجموعة ما بعيدًا عن روابط القرابة. وتوازي صيغة الجمع עַמִּים مع עֲמִית (مفرد) مواطن، رفيق، רֵעַ، أخ، رفيق، وאָח أبناء شعبك يُبين أن בְּנֵי־עַמֶּיךָ هي من المرادفات للكلمة בְּנֵי עַמֶּךָ وتشير إلى أعضاء في مجموعة أو مواطنين (لا ١٩: ١٦-١٨) (أمة/ جنسية).

٢. وفي حين أن المعنى الأساسي للكلمة العبرية עַם يخلو من فكرة "القرابة" إلا أن هناك بعض السياقات تُشير إلى مجموعات بعينها أو مجموعات يمت أعضاؤها لبعضهم البعض بصلة القرابة. وربما لذلك نجد هوية القرابة متضمنة هنا. ويقدم لنا تك ١٩: ٣٨ مثالًا ينطبق تمامًا على استخدام עַם في شكل جناس تهكمي على أسلاف الأمونيين. وعلى الرغم من أن الابنة الصغرى أعطت اسمًا مجازيًا لابنها والذي حبلت به من والدها، (אֲבִי־בְנֵי־עַמּוֹן) "ابن عشيرتي"، إلا أنه يمكن تفسير اسم. بشكل هجائي بكونه "ابن أقاربي" وهو يُشير بشكل غير مباشر إلى "أبيها" وهو الجد الأعلى. ومن خلال هذا الإسلوب التهجمي يتضح أن "ابن زنا الأقارب" هذا هو (أبو العمونيين) בֶּן־עַמִּי لاحظ أنه في تك١٩: ٣٧ يوجد جناس هجائي مواز في מוֹאָב، وهو مسمى على اسم جد الموآبيين. والحرف الساكن في מאב يُفيد ضمنيًا מֵאָב بواسطة/ من الأب (الترجمة السبعينية ἐκ τοῦ πατρός μου (تك ١٩: ٣٧) قا؛ مع ١٩: ٣٦ מֵאֲבִיהֶם أي من أبيهما) وفي مكان آخر، نجد أرميا يُغامر بالرجوع من أورشليم إلى بنيامين (إلى عناثوث قا؛ ١: ١) ليطالب بنصيبه بينهم הָעָם. وفي الواقع، يبدو أنه كان يبحث عن إرثه بين أهله (إر٣٧: ١٢، ٣٢: ٦-١٢، راعوث ٣: ١١).

٣. ومع ذلك، فحين استُخدمت עַם العبرية للإشارة إلى مجموعات القرابة، ربما حملت دلالة القرابة وليس هناك مكان آخر يعبر عن القرابة الأبوية بوضوح *per se* (contra "[väterliche] Verwandtschaft," *HALAT* 792a) وتصريح راعوث عن ولاء القرابة لنعمى (עַמֵּךְ עַמִּי، شَعْبُكِ شَعْبِي راعوث ١: ١٦) يوضح أنها حسبت نفسها في صلة قرابة مع نعمى على الرغم من انقطاع صلات القرابة الزوجية مع نعمى بالفعل. ولا أمل في استعادة هذه الربط ثانية. كما أن تعيين المجموعة עַם والتي قد تنطبق على مجموعات القرابة الأبوية تحديدًا ربما هو أمر عرضي.

٤. ونموذج صيغة الجمع الملحقة بـ עַם، يظهر في التعابير נִכְרְתָה (הַנֶּפֶשׁ הַהִוא) מֵעַמֶּיהָ (١٧: ١٤، خر٣١: ١٤ [מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ] ٧: ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٧، ١٩: ٨، ٢٣: ٢٩، عد ٩: ١٣) و(מֵעַמָּיו נִכְרְתָה הָאִישׁ הַהוּא) (خر ٣٠: ٣٣، ٣٨ ولا ١٧: ٩) "يُقطعُ مِنْ شَعْبِهِ" وهي كناية عن "القتل" وفي هذه التعابير فإن עַמִּים تشير حصريًا إلى أقارب الشخص الأحياء. ويُلمح حز ١٨: ١٨ إلى هذه التعابير حين يُشدد قائلًا "أمَّا أَبُوهُ فَلأَنَّهُ ظَلَمَ ظُلْمًا، وَاغْتَصَبَ أَخَاهُ اغْتِصَابًا، وَعَمِلَ غَيْرَ الصَّالِحِ بَيْنَ شَعْبِهِ، فَهُوَذَا يَمُوتُ بِإِثْمِهِ (בְּתוֹךְ עַמָּיו)". وفي جميع الاحتمالات فالتعبير الاستهلالي يُكمل التعبير יֵאָסֵף אֶל־עַמָּיו انْضَمَّ إِلَى قَوْمِهِ. (تك ٢٥: ٨، ١٧، ٣٥: ٢٩، عد ٢٠: ٢٤، ٢٧: ١٣، ٣١: ٢) حيث نموذج صيغة الجمع الملحقه بـ עַם تُشير حصريًا إلى أحد أقارب الشخص المتوفين (ينظر إلهيم بكونهم كائنات معنوية). والكناية في الاصطلاح الأخير للفعل "يموت" لا ينبغي أن تُفسر بكونها إشارة إلى الدفن في مقبرة العائلة. ويمكن تمييزها عن استخدامها في تك ٤٩: ٢٩ (تقرأ *ʿammay*) ٣٣ وتث ٣٢: ٥٠. وتُشير صيغة الجمع الملحقه بكلمة עַם في مقطع واحد فقط إلى جثث الأقارب الموتى. والتلامس معها يجعل الكاهن نجسًا (لا ٢١: ١، ٤، ١٤-١٥). وهذا الحظر الكهنوتي يخص الأقارب עַמִּים الأبعد، فلمس الموتى من الأقارب المقربين بما في ذلك، الأم، الأب، الابن، الابنه، الأخ والأخت غير المتزوجة لا يُنجس الكاهن.

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב [ʾāb] (أب، #٣)؛ ← אָח [ʾaḥ 2] (أخ، نسيب، قريب، مواطن #٢٧٨)، ← אֵם [ʾēm] (أم #٥٢٢)، ← בֵּן [bēn 1] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [bat 1] (ابنة، حفيدة #١٤٢٦) ← דּוֹד [dôd] (عم #١٨٥٦) ← חָם [ḥām] (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [ḥtn] (يصبح متزاوج (يتزاوجين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١) ← מֹדַע [mōdā] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥā] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם [ʿam 1] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [ribbēa] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

البيبلوجرافيا

B. Alfrink, "L'expression *neʾesap ʾel-ʿammayw*," *OTS* 5, 1948, 118-31; F. I. Anderson, "Israelite Kinship Terminology," *BT* 20, 1969, 29-39; D. I. Block, "The Foundations of National Identity: A Study in Ancient Northwest Semitic Perceptions," diss., Liverpool, 1982; H. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife—A Biblical Complex," *HUCA* 44, 1973, 1-54; M. D. Goldman, "Concerning the Meaning of *ʿam*," *AusBR* 3, 1953, 51; R. M. Good, *The Sheep of His Pasture: A Study of the Hebrew Noun ʿAm (m) and Its Semitic Cognates*, HSM 29, 1983; N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, 235-341; G. B. Gray, "*ʿammi*," in *Encyclopaedia*

Biblica, 1, 1899, 138-40; A. R. Hulst, *THAT* 2, cols. 290-325; Th. W. Juynboll, "-ber die Bedeutung des Wortes *'amm*," in *Orientalische Studien Theodor Nldeke*, ed., C. Bezold, 1906, 1:353-56; M. A. Klopfenstein, "Alttestamentliche Themen in der neueren Forschung," *TRu* 53, 1988, 331-53, on Heb. *'am* (m) (345-47); L. Khler, "Der Name Ammoniter," *TZ* 1, 1945, 154-56; M. Krenkel, "Das Verwandtschaftswort *'am*," *ZAW* 8, 1888, 280-84; E. Lipinski, *TWAT* 6, cols. 177-94; L. B. Paton, "*'Amm, 'Ammi*," in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1925, 1:386-89; J. Pedersen, *ILC*, 1-2, 54-57, 59; L. Rost, "Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT," in *Festschrift Otto Procksch*, 1934, 125-48 (repr. in *Das kleine Credo und andere Studien zum AT*, 1965, 76-101); E. A. Speiser, "'People' and 'Nation' of Israel," *JBL* 79, 1960, 157-63 (repr. in *Oriental and Biblical Studies*, eds., J. J. Finkelstein and M. Greenberg, 1967, 160-70); J. J. Stamm, "Zum Ursprung des Namens der Ammoniter," *Archiv orientJlni* 17, 1948, 379-82; H. Tadmor, "'The People' and the Kingship in Ancient Israel: The Role of Political Institutions in the Biblical Period," in *Jewish Society Through the Ages*, ed. H. H. Ben-Sasson and S. Ettinger, 1971, 46-68; C. C. Torrey, "*'amm*," in *JE*, 1901, 1:521; H. M. Weil, "*'Ammî* 'compatriote, consanguin,'" *Revue des études sémitiques et babyloniaca*, 1941-45, 87-88; C. U. Wolf, "Terminology of Israel's Tribal Organization," *JBL* 65, 1946, 45-49.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٦٦٣٩ (עַם [ʿam ²]، شعب، شعوب، مواطنين)، ← انظر أمم

6641	**עָמַד**

עָמַד [ʿamad]، قَل. موقف، يتخذ موقفًا، لا يتحرك، يتوقف. هِفْعِيل. يجلس، يُقيم، يعين، يُعيد، مُقدم، أوقف (#٦٦٤١)؛ מַעֲמָד [ma ʿamad]، اسم. موقع، موقف، مركز (#٥٠٩٦)، מָעֳמָד [mo ʿmad]، اسم. ثابت، أرض، موطئ قدم (#٥٠٩٧)، עֹמֶד [ʿomed]، اسم. مواقع، مكان الوقوف (#٦٦٤٢)، עִמָּד [ʿimmad]، مع (#٦٦٤٣)، עֶמְדָּה [ʿemdâ]، اسم. حماية (#٦٦٤٤)، עַמּוּד [ʿammûd]، اسم: عمود خيمة، موقع، دعامة، عمود (#٦٦٤٧).

ش. أ. ق أكد.. *emedu* يميل إلى، يضع، وفي العربية *ʿamada*، يدعم، ينوي. وهناك مجموعة عامة من المعاني تشترك مع المعنى العبري עָמַד.

ع. ق ومن بين الفروق البسيطة غير اللاهوتية لـ עָמַד يمكننا أن نجد عزرا وكل فرد من الشعب يقف على قدميه (نح ٨: ٥، إس ٧:٧) ويقف في حالة تأهب لكي يخدم سيده (اصم١٦: ٢)، بقيت أو ظلت (راعوث ٢: ٧) ونلاحظ أن هذا الفعل موزع بالتساوي على طول العهد القديم (٥٢٥مرة). ولاهوتيًا، وحين ننظر إليه من حيث النوع، فغالبًا ما نجد توضيحًا لـ עָמַד في المادة النثرية. وفروقات أخرى بسيطة تظهر في المحتوى الشعري.

٢. وهناك فكرة لاهوتية مرتبطة بـ עָמַד في المادة النثرية ، وهي الوجود في محضر الرب كما لو أننا في حضرة شخص رفيع المقام. (على سبيل المثال: وقوف موسى أمام فرعون (خر٩: ١٠ مقارنة مع عد ٢٧: ٢) لذا يقف الأشخاص بخوف أمام الرب (مثل: ابراهيم (تك ١٨: ٢٢، ١٩: ٢٧، موسى تث ١٠: ٨) ووقف هارون جنبًا إلى جنب مع الكهنة والشيوخ ووقفوا (עָמַד، قَل.) أمام الرب (لا٩: ٥) بل وقف الشعب كله—إسرائيل أو كل اليهودية—أمام يهوه الرب ليعبدوه و/ أو ليتلقوا وصاياه (تث٤: ١٠، ٢أخ ٢٠: ١٣).

٣. وهناك المزيد من التعابير الفنية والاستخدامات الاصطلاحية للفعل עָמַד المتعلقة بالحكم، وخاصة الحكم الملكي. حيث يقف الأفراد أمام الملك بصفتهم رسلًا أو وزراء وهم مستعدون لأخذ التوجيهات منه (دا ١: ٤). ولأن الرب هو ملك الملوك، فهو قادر أن يُرسل أنبياءه، كهنته وآخرين بكونهم رسلًا له، وعلى سبيل المثال فالنبي الحقيقي هو الذي يطلع على القرارات التي تُتخذ في مجلس الرب الواقف أمامه ويكون أمينًا عليها (עָמַד). (إر٢٣: ١٨، ٢٢، ٢٠:١٨) فقد عرّف إيليا نفسه بصفته نبي الرب يهوه "الذي أنا واقف أمامه" (امل١٧: ١، ١٨: ١٥) ويختار الرب "أنبياء لخدمته وللوقوف أمامه" (تث ١٨: ٥، ٧، إر١٥: ١) وخاصة الكهنة اللاويين الذين يُفرزون للوقوف أمام الرب (تث ١٠: ٨، ١٨: ٧، زك ٣: ١ مقارنة ٢ أخ ٢٩: ١١) وهم ينجزون مهامهم الموكلة لهم (עָמַד) امل ٨: ١١ NIV، مز١٣٤: ١، ١٣٥: ٢). والرب جالس عَلَى كُرْسِيِّهِ، وَكُلُّ جُنْدِ السَّمَاءِ وُقُوفٌ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ. (٢أخ ١٨: ١٨) وياله من شرف عظيم وكرامة أن تخدم الرب.

٤. وِيَقِفُ עָמַד أي من "بَيْنَهُمَا الْخُصُومَةُ أَمَامَ الرَّبِّ، أَمَامَ الْكَهَنَةِ وَالْقُضَاةِ עָמַד الَّذِينَ يَكُونُونَ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. كما يَقِفُ الرب عَنْ يَمِينِ الْمَظْلُومِ لِيُخَلِّصَهُ مِنَ الْحَاكِمِينَ عَلَيْهِ بِالْمَوْتِ" (مز١٠٩: ٣١).

٥. وجدير بالذكر أن עָמַד تأتي في النصوص الدينية بمعنى "يثبت" أَمَّا مَقَاصِدُ الرَّبِّ فَتَثْبُتُ إِلَى الأَبَدِ (עָמַד) (مز٣٣: ١١). جَلاَلٌ وَبَهَاءٌ عَمَلُهُ، وَعَدْلُهُ قَائِمٌ إِلَى الأَبَدِ (مز١١١: ٣، ١٠ KJV). حقًا، إن الرب نفسه ثابت

(עָמַד) إلى الأبد (مز ١٠٢: ٢٦ [٢٧]) كما أن خَوْفُ الرَّبِّ نَقِيٌّ ثَابِتٌ إِلَى الأَبَدِ (مز١٩: ٩[١٠]) أما الشر فلا يثبت. وعلى سبيل المثال، فإن جيوش البابليين لن تثبت (עָמַד) لأن الرب سيطرحهم (إر ٤٦: ١٥، ملا ٣: ٢).

٦. ويحدثنا الوصف الشعري للظهور الإلهي عن مجئ الرب (قا؛ קוּם [← #٧٧٥٦])، كما يخبرنا عن وقوف مجد الرب في البقعة هناك (حز٣: ٢٣، ١٠: ١٨، ١١: ٢٣). ويصور لنا سفر حبقوق الرب واقفًا (עָמַד) ويقيس الأرض (حب ٣: ٦). وفي المعركة الأخيرة سوف يظهر الرب وَتَقِفُ قَدَمَاهُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ (زك ١٤: ٤).

٧. أما في النصوص السردية، تأتي עָמַד في صيغة هِفْعِيل. بمعنى "يُعين، يُقيم". وقد استخدمت لتصف الأعمال العامة التي يقوم بها الموظفون. (على سبيل المثال: المغنيين في ٢أخ ٢٠: ٢١). وفي النصوص الشعرية، فإن الفاعل للفعل עָמַד. هو إله أبدي أزلي ليس فيه تغيير. ويقول كاتب المزمور عَلَى مُرْتَفِعَاتِي يُقِيمُنِي. (مز ١٨: ٣٣[٣٤]، ٣٠: ٧ [٨]، ٣١: ٨[٩]). وثبت عهده مع يعقوب (١٠٥: ١٠) كما ثبّت الشمس والقمر والنجوم (١٤٨: ٦) فالرب هو صانع كل الأشياء وخالق كل البشر وهو يضع كل شيء في مكانه ويفعل ذلك بثبات.

٨. تأتي מַעֲמָד بمعنى مركزأو موقع في خمس مواضع بمعان غير لاهوتية. (على سبيل المثال: "مواقعهم" في ٢أخ ٣٥: ١٥) فيما عدا استخدامها في إشعياء حيث نجد حكم الرب على شبنا رئيس ديوان القصر، الذي عزله الرب من منصبه (מַעֲמָד) إش٢٢:١٩).

٩. تأتي מָעֳמָד مرة واحدة وتترجم إلى "موطئ قدم" (مز ٦٩: ٢[٣]) في سياق الحزن والنواح.

١٠. وتأتي עֹמֶד بكونها مكان حيث يمكن للفرد أن يقف عليه كما تُشير إلى موقع الملك (٢أخ : ٣٤: ٣١)، الكهنة والشعب (٢أخ ٣٥: ١٠)، نح ٨: ٧) وفي سفر دانيال نجد الملاك يقيم دانيال على قدميه (دا ٨: ١٨، ١٠: ١١).

١١. تأتي עֶמְדָּה مرة واحدة فقط في (ميخا ١: ١١) بمعنى يأخذ مقامه (*HALAT* 797).

١٢. تُشير עַמּוּד إلى "عمود" وهي تأتي مقترنة بخيمة الاجتماع، أو الهيكل (على سبيل المثال: خر٢٧: ١٠، ١مل٧: ٢). (أ) فقد تمت زخرفة اثنين من أعمدة الهيكل بإتقان، ارتفاعها ٢٧ قدمًا واسمهما "بوعز وياكين" (١مل٧: ٢١) ومعناهما على التوالي "الرب قوتي، الرب صخرتي" وتكمن أهميتهما تفي كونهما شعارين خاصين يعلنان أن الهيكل للرب (S. DeVries, *1 Kings*, 1985, 112). (ب) كما نجد أن عمود السحاب (עַמּוּד، #٦٦٤٧) الدائم كان بمثابة مرشد لشعب إسرائيل في الصحراء كما كان يضئ لهم ويظللهم عند الحاجة لذلك (خر١٣: ٢١-٢٢).

ب. ت وتتحدث مخطوطات وادي قمران عن "الوقوف، أو الثبات" (ثابت في الرب (עָמַד) ومن بين الإعلانات الأخرى، فهي تؤكد على أن (أولئك الذين يعملون بوصاياك يثبتون (עָמַד) إلى الأبد" (1QH 4:21). (انظر دراسات تمهيدية في *TDNT* 7:645; cf. *NIDNTT* 3:224; W. Grundmann, "Stehen und Fallen im qumranischen und ntl. Schrifttum," in *Qumran Probleme*, 1963, 147-66.

عمود، قبضة: ← כַּפְתּוֹר [kaptôr ²] (عمود، #٤١١٧)، ← מָצוּק [māṣûq] (عمود، أسس، #٥١٨٧) ← נָצַב [nāsab¹] (يقف، #٥٨٩٣)؛ ← עָמַד [ʿāmad] (يقف، #٦٦٤١).

يقف، موقف: ← יצב [ysb] (يقف، يتخذ وقفة، #٣٦٥٦)؛ ← כון [kwn ¹] (يقف بثبات، يصمد، يتحمل، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [nsb ¹] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← עמד [ʿmd] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)؛ ← קום [qwm] (يقف، ينتصب، ينهض، يؤدي، #٧٧٥٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 7:638-46; *THAT* 2:328-31; *TWOT* 2:673-75; G. Yishaq, "*'md*, endure," *BethM* 32, 1986/87, 383-86 (Heb.).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٦٦٤٢ (עֹמֶד [ʿomed]، مراكز، مكان للوقوف)، ← #٦٦٤١

٦٦٤٣ (עִמָּד [ʿimmad]، مع)، ← #٦٦٤١

٦٦٤٤ (עֶמְדָּה [ʿemdâ]، حماية)؛ ← #٦٦٤١

٦٦٤٧ (עַמּוּד [ʿammûd]، عمود خيمة، سارية، عمود)، ← #٦٦٤١

٦٦٤٨ (עַמּוֹן [ʿammôn]، عمون)؛ ← عمون

6660	**עָמִית**

עָמִית [ʿamît]، اسم. مواطن، أحد أعضاء المجتمع (#٦٦٦٠).

ش. أ. ق في العربية، *ʿamît*، "أمة" وفي النقوش العربية الجنوبية *ʿmt* "مجتمع" وفي الأرامية עֲמִיתָא، "شعب" وفي أكد. *emtu*، "عائلة الزوج، منزل عائلة العروس". وفي المشناة العبرية עָמִית ونجد التعبير אשעשתרת עמת في اللغة البونية ويعني "المجتمع/ المنتسب إلى عشتاروت" (*DISO*, 217; Tomback, 251).

ع. ق ١. يرد أسم. עָמִית ١٢مرة في اللغة العبرية الكتابية، ١١مرة في سفر اللاويين، وهي تعني عضوًا في المجتمع الإسرائيلي (Levine, 172)، ويترادف هذا التعبير مع רֵעַ، (THAT 2:299) يُخادع (لا ٦: ٢[٥: ٢١]، ١٩: ١١)، يزنى مع زوجة لرجل آخر (١٨: ٢٠) يجور على (١٩: ١٥) يفكر بالشر (١٩: ١٧)، يؤذي (٢٤: ١٩) يستفيد من (٢٥: ١٤، ١٥، ١٧) وقد حُرِم هذا على كل فرد من المجتمع. وما جاء في (٦: ٢[٥: ٢١]) له أهمية خاصة تتعلق بتقديم الذبائح. تلك الذبائح التي تُقدم عن خطايا الكذب والغش التي يرتكبها أي عضو في المجتمع. وقد تتملكنا الدهشة إذا علمنا أن الذي يقع في خطية الحنث باليمين أو الحلف باسم الرب باطلًا يقدم إلى المحاكمة. وهذا مختلف عن الحالات الأخرى التي تُستخدم مثل هذه الذبائح فيها. والأخرى تشمل خطايا السهو (Wenham, 108-9).

٢. المرة الثانية عشرة التي جاءت فيها هذه الصيغة الإسمية كانت في زك ١٣: ٧ وقد جاءت متوازية مع גֶּבֶר، رجل، ورֹעִי، رَاعِيّ. والتحديد التاريخي للراعي والذي سوف يُقتل أمر مختلف عليه. وجزئيًا، الأمر يتوقف على ما إذا كانت الأعداد ٧-٩ ترتبط مع ١١: ١٧ أو مع ١٣: ١-٦. وللمزيد من وجهات النظر الأخرى انظر Smith, 282-83. ونلاحظ أن السيد المسيح عرَّف نفسه على أنه الراعي في مت ٢٦: ٣١، ومر١٤: ٢٧.

ب. ت وتأتي الكلمة עָמִית في 1QS 6:26. لتصف الشخص الذي أهانه أحد أفراد المجتمع بكلمات جارحة. واستخدمت بالتوازي مع רֵעַ.

صديق، رفيق، زميل، عضو مجتمع: ← עַלּוּף [ʾallûp [1] (مألوف، صديق، #٤٧٦)؛ ← חבר [hbr [2] (اتحد، يوصل ب، سحر، يعمل تحالفاً مع، #٢٤٨٩)؛ ← כְּנָת [kᵉnāt] (زميل، #٤٠٥٦)؛ ← עָמִית [ʿāmît] (مواطن، عضو مجتمع، #٦٦٦٠)؛ ← רעה [rʿh [2] (يصاحب، يكون أفضل رجل، #٨٢٨٧).

البيبلوجرافيا

B. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Commentary*, 1989; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; R. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

Richard S. Hess ريتشارد إس. هس

6661 עָמַל

עָמַל [ʿamal]، قَلْ. جهد، عمل إلزامي، تعب (#٦٦٦١)، עָמָל [ʿamal [1]، عمل، عناء أو كدح. وفي أسم.، كآبة، قلق، جهد، سوء حظ (#٦٦٦٢)، עָמֵל [ʿamel [2]، أسم. عامل، مريض (#٦٦٦٥).

ش. أ. ق يشيع استخدام الفعل في كتابات ما بعد العبري القديم العبرية، والأرامية اليهودية بمعنى "يعمل، يكدح"، كما تظهر في الأرامية القديمة، الأرامية المصرية والآرامية العامية الغربية، السيريانية المسيحية الفلسطينية، اللغة المندائية، مقارنة مع العربية ʿamila "يبذل جهدًا"، "يكدح"، والإثيوبية maʿbal "وسيلة"، وفي أكد. nemelu امتلاك.

ع. ق ١. يأتي الفعل עָמַל، في صيغة قَلْ. مشيرًا إلى العمل، مع التركيز على صعوباته، طبيعته المرهقة ومن ثم الكدح. وجاء ١٣ مرة من أصل ١٦ في سفر الجامعة، والمدخل الأول يضع المعنى الحرفي والتعبيري لاستخدامه. ويصف جا ١: ٣ عمل الإنسان كله بأنه مهمة شاقة ويتساءل عن قيمته. والتعبير المميز "مَا الْفَائِدَةُ لِلإِنْسَانِ مِنْ كُلِّ تَعَبِهِ الَّذِي يَتْعَبُهُ تَحْتَ الشَّمْسِ؟" مع اختلافات سياقية ثانوية في ١: ٣، ٢: ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢ (قا: ٢: ١١)، ٥: ١٨ [١٧]، ٩:٩. ويربط التعبير עָמַל مع أسم. المشابهة له עָמָל والاثنان يُشيران إلى الكدح المضني (وهناك تغيرات طفيفة في المعنى فيما يخص أسم. في ٢: ١١، ١٨، ١٩، انظر أسفل) وتربط الترجمة السبعينية الطبيعة المرهقة لبذل الجهد مع μοχθέω وμόχθος هنا. وما وراء هذه المجموعة من التعبيرات، مع استثناء واحد، ويحمل الفعل في سفر الجامعة نفس المعنى " الكدح المضنى" : للعمل الفردي المرهق الذي لا ينقطع. والتعب بلا ثمر (٥: ١٦ "١٥"). ويبدو أن جا ٨: ١٧ لاتتعرض للحياة الشاقة بل جد الإنسان في سعيه لإدراك أعمال الرب. وتصف עָמַל في جا ٢: ١١ تعب الإنسان بيديه ليُنجز المهام الموكله إليه (قا؛ ٢: ١٨، ١٩، ٢١). وتؤكد الأداة على الطبيعة المستمرة للتعب في ٢: ١٨، ٢٢، ٣: ٩، ٤: ٨، ٩: ٩.

٢. وتُشير עָמַל خارج نطاق سفر الجامعه إلى العمل أيضًا، وعلى الرغم من عدم إعارة اهتمام خاص للصعوبات المحيطه به، إلا أنها تُلمح إلى العمل الذي لم يستثمره يونان في نمو النبتة التي حزن لأجلها (يون ٤: ١٠) كما أن هناك إشارة إلى تعب البنائين الذين يبنون البيت في (مز١٢٧: ١[٢]).

٣. ومن خلال عملها كصيغة إسمية فإن עָמֵל (#٦٦٦٤) تعكس نطاق المعاني التي تحدثنا عنها سابقًا. وتأتي עָמֵל في قض ٥: ٢٦ (بصيغة الجمع) بمعنى "عامل" كما في أم١٦: ٢٦ وجاء هذا المثل في NASB مع استخدام الألفاظ بطريقة بارعة في الصيغة الأسمية والفعل: "شَهِيَّةُ [עָמֵל] الْعَامِلِ حَافِزُ عَمَلِهِ [עָמְלָה]" واستخدامات الكلمة في سفر أيوب يبدو أنها تُدعّم معنى العبء والصعوبات التي تكشفها

على نحو كاف وذلك لتبرير ترجمة أداة الصيغة الأسمية "شخص يُعاني" أو "شخص بائس". لذلك يتساءل أيوب عن قيمة الحياة مع هذا التعب والبؤس. كما يسأل: لِمَ يُوهَبُ الشَّقِيُّ نُورًا، وَذَوُو النُّفُوسِ الْمُرَّةِ حَيَاةً؟. (في السبعينية τοῖς ἐν πικρίᾳ (أي ٣: ٢٠). ويُوضح أيوب المصير المحزن للأشرار، ويقول صوفر "مَعَ مِلْءِ رَغْدِهِ يَتَضَايَقُ (في النص الماسوري [כָּל־יַד־עָמֵל]) تَأْتِي عَلَيْهِ يَدُ كُلِّ شَقِيٍّ" [تُقرأ في NIV مع עָמָל في الفولجاتا] (٢٠: ٢٢).

٤. يأتي الاشتقاق الأكثر شيوعًا في العهد القديم للكلمة עָמָל ٥٣ مرة في أسم. עָמָל ويجئ بالدرجة الأولى في سفر الجامعة (٢٢مرة)، في سفر أيوب (٨مرات)، (سفر المزامير١٣مرة). وفي جا١: ٣ يثور تساؤل حول تعب الإنسان في الحياة ويصفه بأنه شاق ومرهق. وفي مكان آخر في سفر الجامعة نجد أنه من الصعب أن تُدرك ماإذا كانت עָמָל تُشير إلى الحياة نفسها أو المعنى الأكثر حصرًا "العمل من أجل كسب قوت العيش والحفاظ على سبل الحياة" والمعنى العام للوجود الشاق يظهر على السطح ثانية في ٥: ١٥ (من مولده إلى مماته) עָמָל في ٦:٧ (مدفوعًا بشهوته) أما في ٩: ٩، مز٩٠: ١٠ فهو يرى أن التعب والعناء سمة أساسية وجوهرية في الحياة. ويبدو أن עָמָל تُشير إلى عمل الإنسان من أجل أن يُساعد نفسه وتأتي في ٢: ١٠، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٣: ١٣، ٤: ٤، ٦، ٨، ٩، ٥: ١٨[١٧]، ١٠: ١٥).

٥. ولا تُشير עָמָל في هذه الحالة إلى العمل فقط بل إلى نتاج العمل أو ثماره. ولذا עָמָל تُعدد المكاسب والثروات التي يجنيها الإنسان من تعبه (جا٢: ١١، ١٨). وفي نهاية المطاف، سينتهي عمله ويتركه لغيره (٢: ١٩، ٢١). وتأتي الكلمة مرتين في ٢: ١٠، الأولى بمعنى التعب الباطل (جاءت في NIV إنجاز) ومن ثم ثمرة العمل ذاته. ويرى كاتب المزمور أن الرب أعطى اسرائيل أَرَاضِيَ الأُمَمِ، وَوَرِثَهم تَعَبَ الشُّعُوبِ (١٠٥: ٤٤).

٦. ومثل الفعل هكذا أسم. עָמָל تشدد على الصعوبات والأعباء المرتبطة بالكدح والجهد. وهي بذلك تُشير إلى القلق، البؤس والتعب. وبهذه الطريقة، يصف هذا الاستخدام كيف أن ولادة منسي ساعدت يوسف على نسيان تعبه (تك ٤١: ٥١)، وعمل شعب اسرائيل كعبيد في مصر (٢٦: ٧). وتعب إسرائيل وهم تحت يد أعدائهم (قض ١٠: ١٦، عد ٢٣: ٢١). وتُسمي עָמָל حياة إرمياء، تَعَبًا وَحُزْنًا (إر ٢٠: ١٨)، واستخدمت في وصف محنة أيوب أيضًا (أي ٣: ١٠، ٧: ٣، ١١: ١٦). ويرى أم ٣١: ٧ أن مر النفس يَشْرَبُ وَيَنْسَى فَقْرَهُ. وتعبر עָמָל عن أن الجهد المضني المصحوب بالإذلال لهو قضاء من الرب (مز١٠٧: ١٢) وأن المتاعب ما هي إلا نتائج للخطية (تقابل עָמָל مذلة في مز٢٥: ١٨). وفي مفهوم إليفاز فإن עָמָל ينبع من الإثم والشر (أي ٤: ٨، ٥: ٦)، لذا، فمن الممكن أنها تصف حياة الإنسان المضطربة بصفة عامة (٥: ٧). وفي لحظة من لحظات الإدراك الخاطئ، اعتقد المرنم أن الأشرار لاَ يَقَاسُونَ مِنْ أَتْعَابِ الْبَشَرِ، وَلاَ يُعَانُونَ مِنَ الْمَصَائِبِ كَالنَّاسِ. ومن ثم استخدم نفس أسم. لوصف هذا الأمر أيضًا بكونه تعب ومشقة (٧٣: ١٦) واتهم أيوب أصدقاءه بأنهم "معزون متعبون كلهم" (أي ١٦: ٢).

٧. ويمكن أن ينحصر معنى עָמָל في الإشارة إلى المتاعب التي يسببها الشر أو تسمية الشر نفسه. وهي ترتبط في أماكن كثيرة مع אָוֶן، حيث تحدد كل من المتاعب والشر (أي ١٥: ٣٥، مز ٧: ١٤ [١٥]، ٥٥: ١٠[١١]، ٩٠: ١٠، وإش ١٠: ١، ٥٩: ٤، حب ١: ٣، مقارنة مع אָוֶן في سفر العدد ٢٣: ٢١، مز ٩٠: ١٠ كما وضحنا سابقًا) ولذا، ووفقًا لما جاء في أي ١٥: ٣٥، فإن الشرير "حَبِلَ شَقَاوَةً وَوَلَدَ إِثْمًا، وَبَطْنُهُ أَنْشَأَ غِشًّا" (وعلى نحو مماثل מְשֻׁל، في مز ٧: ١٤ [١٥]، إش ٥٩: ٤) ويربط مز ٥٥: ١٠[١١] מְשָׁל مع الخبث وسوء المعاملة (مز٧: ١٦[١٧]). وهذه المتاعب تقع على عاتق الشرير الذي "فَمُهُ مَمْلُوءٌ لَعْنَةً وَغِشًّا وَظُلْمًا. تَحْتَ لِسَانِهِ الأَذَى وَالإِثْمُ." (١٠: ٧ ، ١٤٠: ٩[١٠]). وهناك مثل تحذيري في (أم٢٤: ٢). وتصف עָמָל سلوك الأشرار (مز ١٠: ١٤). والمعاملة الظالمة للبرئ من جراء قضاء فاسد (٩٤: ٢٠ قا؛ مع ع ٢١). وهكذا في الأسفار النبوية فالرب يتعهد بالويل لِلَّذِينَ يَسُنُّونَ شَرَائِعَ ظُلْمٍ (עָמָל إش١٠:١). وتظهر עָמָל في نوعية المجتمع الذي يشكو حبقوق منه (حب١: ٣). وهو ما يرفضه الرب (حب١: ١٣ بالتوازي مع רָע شر). ويتسبب الشر في هذه المعاناة التي يتحملها خادم الرب البار في (إش٥٣: ١١).

ب. ت يربط سفر يشوع بن سيراخ ١١: ١١ بين עָמָל وיָגֵעַ ليصف إنسانًا يتعب ويكد ولا يزداد إلا فاقة. وفي التعليقات على سفر حبقوق (٨: ٢) نجد أن 1QpHab 8:2 עָמָל تصف محنة البار [انظر أيضًا 1QH 11:19 [10:32; 11:1 سياقات ناقصة) وفي ١٠: ١٢ نرى العمل العقيم للكهنة الأشرار. ويربط 1QS 9:22 بين עָמָל ثمر تعب يديه مع הוֹן، الثروة. والترجمة السبعينية الشائعة للكلمة עָמָל، (μόχθέω) لا تأتي في العهد الجديد بدلًا من κοπιάω (#٣١٥٩) منهك (على سبيل المثال يو٤: ٦)، عمل شاق، عناء، كفاح (انظر مت٦: ٢٨) وκακοπαθέω (#٢٨٠٢) احتمل المشقات (٢تيمو ٢: ٩). وتأتي أسم. لكل من עָמֵל، עָמָל واضحة في تعبيرات العهد الجديد، انظر κόπος, μόχθος, πόνος وὀδύνη.

كدح – جهد – ضنى: ← חיל [hîl [1] مجهد مرتعش

#٢٦٥٥)؛ ← יגע [ygʿ] (متعب #٣٣٣٣)؛ לאה [lʾh] (يصير متعبًا #٤٢٠٦)؛ ← מַסָּה [massâ ²] (قوى عاملة، ضريبة، #٤٩٨٨)؛ ← סבל [sbl] (يحمل، يرفع ثقلا، #٦٠٢٢)؛ ← עבד [ʿbd] (يعمل، يخدم، يعبد #٦٢٦٨)؛ ← עמל [ʿml] (عمل ، جهد#٦٦٦١)؛ ← צָרָה [sārâ ¹] (بؤس، شقاء، مشقة، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:214-19; R. Gordis, *Koheleth*, 1951, 418-20.

David Thompson ديفيد تومبسون

٦٦٦٢ (עָמָל [ʿamal ¹])، كآبة، متاعب، جهد، محنة)، ← #٦٦٦١

٦٦٦٥ (עָמֵל [ʿamel ²])، عامل، كادح)، #٦٦٦١

٦٦٦٧ (עֲמָלֵק [ʿamaleq])، عماليق)؛ ← عماليق

6670 עָמַם

עָמַם [ʿamam ²]، يُظلِم، معتم، نظير، مساو لـ ، وفي صيغة هُفَعَل.. يكون مظلمًا (#٦٦٧٠)، وفي KB تُميز بين جذرين (עָמַם، مثل، وעָמַם، يظلم)، ولكن *HALAT* يتعامل معهما معًا.

ش. أ. ق وجد الفعل في الآرامية עֲמַם ازداد قتامًا، والعربية *gamma*، ستار.

ع. ق يأتي الفعل ثلاث مرات في العهد القديم، في صيغة قَلْ. تشير إلى "مظلم في ذلاته". لذلك، فالأَرْزُ... فِي جَنَّةِ اللهِ لَمْ يَفُقْهُ (NIV) وحرفيًا "لا يمكن أن يُلقي بظلالها عليه" (حز ٣١: ٨)، "لاَ يَخْفَى عَلَيْكَ سِرٌّ" (حز٢٨: ٣). والجذر في صيغة هُفَعَل. يُشير إلى "الظلمة والعتمة" لذلك قيل "كيف فقد الذهب بريقه" (NIV) (مراثي إرميا ٤: ١) انظر D. R. Hillers (*Lamentations*, AB 78) فقد اقترح تنقيح יוּעַם إلى יוּעַב احتقر أو ازدرى، كما في التوازي مع التنقيح الثاني للكلمة יִשְׁנֶא إلى יִשָּׂנֵא، "يكون مكروهًا". وقد برر هذا التنقيح بأنه استنتج أن الذهب لا يفقد بريقه. ويصير معتمًا. كما أن كل الإشارات الأخرى إلى الذهب ركزت على قيمته بدلًا من لونه أو بريقه. ومع ذلك، مثل هذا التنقيح بُني إلى حد بعيد على الحدس. وليس على نص أو دليل. لذا يتحتم رفضه. وحقيقة الأمر أن الذهب الخالص يحتفظ ببريقه. ولكن من الوجهة الرمزية فإن المجاز هنا يُشير إلى فقدان أورشليم (الذهب) لمجدها بالفعل وبطريقة غير متوقعة من جراء غرورها وثقتها في نفسها. فلقد كانت خربة.

ب. ت غالبًا ماالستُخدم الفعل في الأدب الرباني في صيغة قَلْ. وهو يُشير إلى لهب يخفت. أو جمر يُطفأ. أما صيغة بَعَّلْ. فلديها فارق بسيط، كما أن صيغة pilpel stem تعني "يُغطي" يوقف قضية ما في المحكمة أو يتجاهل القانون.

ظلمة: ← אֹפֶל [ʾōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حلول الظلام، #٨٠٤)؛ ← חשך [ḥšk] (يكون، يُظلم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʿwp ²] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʿalātâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʿmm ²] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [sll ³] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [salmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحُزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC, 315.

James D. Price جيمس دي . برايس

6673 עָמַשׂ / עָמַס

עָמַשׂ / עָמַס [ʿamas / ʿamas]، قَلْ. يحمل ثقلًا. يتلقى حملًا؛ هِفْعِيل. يضع حملًا (#٦٦٧٣)؛ מַעֲמָסָה [maʿamasâ]، اسم. "حمل" (#٥٠٩٨).

ع. ق ١. لم تكن الحمير (تك ٤٤: ١٣ ونح ١٣: ١٥) هي الحيوانات الوحيدة التي كانت تستخدم في حمل الأشياء في الأزمنة القديمة. إذ كان البشر يُجبرون على حمل أحمالهم أيضًا (نح ٤: ١٧[١١] حاملو الأحمال [בַּסַּבָּל עֹמְשִׂים הַנֹּשְׂאִים]") على أقل تقدير (סַבָּל، #٦٠٢٢). وكم هو ملفت للنظر التباين بين تماثيل الآلهة الكاذبة التي صَارَتْ تَمَاثِيلُهُمَا تُحمل عَلَى الْحَيَوَانَاتِ وَالْبَهَائِمِ (את עֲמוּסוֹת، إش٤٦: ١) من ناحية، وبين الإله الحقيقي الذي يحمل شعبه—الْمَحْمُولِينَ (עֲמֻסִים، ٤٦: ٣) مِنَ الرَّحِمِ) من الناحية الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فالرب هو حامل أثقالنا (مز ٦٨: ١٩[٢٠]) أما رحبعام فعلى العكس من ذلك، فقد حَمَّل شعبه نيرًا اثقل مما فعل أبوه سليمان (١مل١٢: ١١) = ٢أخ ١٠: ١١)!

٢. اسم. מַעֲמָסָה، يرد. ١. لتصف أورشليم بصورة مجازية بكونها "حجرًا ثابتًا" (אֶבֶן מַעֲמָסָה) وَكُل الَّذِينَ يَشِيلُونَهُ يَنْشَقُّونَ شَقًّا (כָּל־עֹמְסֶיהָ) (زك١٢: ٣).

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת [ʾamtahat] (صرة،

كيس، عبء، خدمة، #٦٢٣)؛ ← טען [tʿn ²] (يحمل، #٣٢٥٠)؛ ← טרח [trh] (عبء، حمل، #٣٢٦٧)؛ ← יְהָב [yehāb] (عبء، اهتمام مقلق، #٣٣٦٥)؛ ← כִּנְעָה [kinʿâ] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥)؛ ← מַשָּׂא [maśśāʾ ²] (حمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← נטל [ntl] (يحمل، يزن، #٥٧٤٧)؛ ← נשא [nśʾ] (يرقى، يصفح، يحتوي، يتحمل، يعظم شخصاً ما، #٥٩٥١)؛ ← סבל [sbl] (يحمل، يُحمل، عبء، #٦٠٢٢)؛ ← סבל [sbl] (يحمل عبء، يُحمل، #٦٦٧٣).

Ronald F. Youngblood رونالد إف . يونجبلود

6676 עָמֹק

עָמֹק [ʿamaq]، قَلْ. يكون عميقًا، غامض. هِفْعِيل.، يجعله عميقا (#٦٦٧٦)؛ מַעֲמַקִּים [maʿamaqqîm]، اسم. أعماق (٥٠٩٩)، עֵמֶק [ʿemeq]، وادي (#٦٦٧٧)، עָמֹק [ʿamoq]، صفة عميق، أعمق، مبهم، غامض (#٦٦٧٨)، עֹמֶק [ʿomeq]، اسم. عمق (#٦٦٧٩)، עָמֵק [ʿameq]، اسم. مبهم، غير واضح (#٦٦٨٠).

ش. أ. ق هناك متشابهات في أكد. والآرامية. فهي في الآرامية صفة، עַמִּיק بمعنى عميق، أشياء غامضة (#١٠٥٥٥).

ع. ق ١. تأتي עָמַק مرة واحدة في صيغة قَلْ. تصف عمق أفكار يهوه الرب. "مَا أَعْظَمَ أَعْمَالَكَ يَارَبُّ! وَأَعْمَقَ جِدًّا أَفْكَارَكَ! (مز٩٢: ٥ [٦]).

٢. تأتي صيغة هِفْعِيل. للفعل، في أسفار الأنبياء المتأخرين. ويشجب هوشع عدم احترام شعب إسرائيل للحياة الإنسانية، مستخدمًا التعبير "تَوَغَّلُوا فِي ذَبَائِحِ الزَّيَغَانِ" (هو٥: ٢، ٤: ٢). ويثير هذا العدد مشاكل نصية (*BHS*). نقح Wolff هذا النص إلى (حفرة عميقة حُفرت في شطيم (*Hosea*, 94; cf. D. Stuart, 88) والاستخدام في هوشع ٩: ٩ أقل إثارة للمشاكل، حيث يُشبه "عمق" فساد إسرائيل بالأعمال الشريرة المرتبطة بجبعة أثناء فترة القضاة (قض ١٩- ٢١) انظر Wolff, *Hosea*, 158).

ويوبخ إشعياء الشعب من أجل إصرارهم على العناد، لأنهم وضعوا خططًا عديدة دون أخذ مشورة الرب "وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَتَعَمَّقُونَ (עָמַק) لِيَكْتُمُوا رَأْيَهُمْ عَنِ الرَّبِّ" (إش٢٩: ١٥). ويؤكد إشعياء أن الرب سيحاكم الأشرار بما في ذلك الأشوريين "لأَنَّ مُحْرَقَةَ الْمَوْتِ جَاهِزَةٌ مُنْذُ زَمَنٍ بَعِيدٍ وَحُفْرَتَهَا وَاسِعَةٌ" (٣٠: ٣٣). ولو أن شعب الرب أدركوا فقط أنهم "تمردوا أشد (עָמַק) التمرد" ضد الرب ومن ثم يتحتم عليهم أن يعودوا إليه (٣١: ٦).

٣. تعني الصفة עָמֹק عميق (لا ١٣: ٣، ٤، ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤) إذ يعد الإنسان نجسًا إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ نَاتِئٌ أَوْ قُوبَاءُ أَوْ لُمْعَةٌ وَمَنْظَرُ الضَّرْبَةِ أَعْمَقُ مِنْ جِلْدِ جَسَدِهِ وفي (NIV) "غَائِرٌ عَنْ سَطْحِ الْجِلْدِ الْمُحِيطِ بِهِ" وأحيانًا تُشير עָמֹק إلى شيء عميق أو معقد. ويوجه صوفر حديثه إلى أيوب (أي ١١: ٨) متسائلاً "هُوَ أَسْمَى مِنَ السَّمَاوَاتِ، فَمَاذَا يُمْكِنُكَ أَنْ تَفْعَلَ؟ وَهُوَ أَبْعَدُ غَوْرًا (עָמֹק) مِنَ الْهَاوِيَةِ، فَمَاذَا تَعْلَمُ؟" (قا؛ جا ٧: ٢٤). وأجابه أيوب بأن الرب حكيم وحكمته هذه واضحة في التاريخ "يَكْشِفُ الْعَمَائِقَ (עֲמֻקוֹת) مِنَ الظَّلاَمِ، وَيُخْرِجُ ظِلَّ الْمَوْتِ إِلَى النُّورِ" (أيوب ١٢: ٢٢).

وعلى العكس من الرب، فأعماق الإنسان خادعة وماكرة "دَاخِلُ الإِنْسَانِ وَقَلْبُهُ عَمِيقٌ (עָמֹק)" (مز ٦٤: ٦[٧]، قا؛ أم١٨: ٤، ٢٠: ٥). واستخدمت الكلمة עָמֹק مجازيًا في التعبير "حفرة عميقة" لتصف خطر الارتباط بأجنبية (أم ٢٢: ١٤) أو زانية (أم ٢٣: ٢٧).

٤. تأتي עָמֹק مع التعبير עִמְקֵי שָׂפָה، في إشارة إلى حديث مبهم وغير واضح. "الشَّعْبَ الشَّرِسَ لاَ تَرَى. الشَّعْبَ الْغَامِضَ اللُّغَةِ عَنِ الإِدْرَاكِ، الْعَيِيَّ بِلِسَانٍ لاَ يُفْهَمُ" (إش٣٣: ١٩). ويُشير إشعياء إلى كيف أن الرب سيخلصهم من الأشوريين (الأعداد ١٧ — ١٩).

وحين بدأ السبي البابلي ليهوذا. دعى الرب حزقيال لأن يكون رسوله في المنفى "لأَنَّكَ غَيْرُ مُرْسَل إِلَى شَعْبٍ غَامِضِ اللُّغَةِ وَثَقِيلِ اللِّسَانِ، بَلْ إِلَى بَيْتِ إِسْرَائِيلَ. ٦ لاَ إِلَى شُعُوبٍ كَثِيرَةٍ غَامِضَةِ (עִמְקֵי) اللُّغَةِ وَثَقِيلَةِ اللِّسَانِ لَسْتَ تَفْهَمُ كَلاَمَهُمْ. فَلَوْ أَرْسَلْتُكَ إِلَى هؤُلاَءِ لَسَمِعُوا لَكَ". (حز٣: ٥ -٦).

٥. وقد تُشير الكلمة עָמֹק إلى عمق الهاوية "لاَ يَعْلَمُ أَنَّ الأَخْيِلَةَ هُنَاكَ، وَأَنَّ فِي أَعْمَاقِ الْهَاوِيَةِ ضُيُوفَهَا". وعند الحديث عن السماء، بكونها نظير الهاوية، هنا تكون الإشارة إلى الخليقة كلها "كَمَا أَنَّ السَّمَاوَاتِ لِلْعُلُوِّ، وَالأَرْضَ لِلْعُمْقِ، فَإِنَّ قَلْبَ الْمَلِكِ لاَ يُسْبَرُ غَوْرُهُ." (٢٥: ٣).

٦. وعادة ماتأتي صيغة الجمع الإسمية מַעֲמַקִּים في بناء مركب إما مع מַיִם (ماء "مز٦٩: ٢[٣]، ١٤[١٥]، حز ٢٧: ٣٤) أو مع יָם (بحر إش ٥١: ١٠). حيث أن معناها الحرفي قد يكون "أعماق" البحر(إش ٥١: ١٠، حز٢٧: ٣٤) وقد يكون المعنى غير الحرفي هو "اكتسحته الضيقات والمتاعب"غَرِقْتُ فِي حَمْأَةٍ عَمِيقَةٍ، وَلَيْسَ مَقَرٌّ. دَخَلْتُ إِلَى أَعْمَاقِ الْمِيَاهِ، وَالسَّيْلُ غَمَرَنِي" (مز٦٩: ٢[٣]، قا؛ مع ع ١٤[١٥]، ١٣٠: ١). والحالة الثانية تُشابه التعبير الإنجليزي (يغرق) أيضًا.

٧. تأتي صيغة الجمع الاسمية עַמִּיקָתָא، أعماق في دا٢: ٢٢ بالتوازي مع מְסַתְּרָתָא، "الخفايا". والمقصود

هو أن الرب يكشف للبشر عن أشياء قد تستغلق على آخرين.

عمق: ← מְצוֹלָה [mṣôlâ] (عمق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← עָמַק [ʿāmaq] (عميق، غامض، يعمق، #٦٦٧٦)؛ ← תְּהוֹם [ʾabîṭûb] (محيط، بدائي، عمق البحر، مياه عميقة، عميق، #٩٣٣٣)؛ ← תַּחְתּוֹן [ʾabîṭûb] (أسفل، الأسفل، #٩٣٩٦).

لغة، لسان، خطاب: ← לעז [lʿz] (يتكلم كلاما غير مفهوم؛ lason #٤٣٥٧)؛ ← לָשׁוֹן [lāšôn] (لسان، لغة، #٤٣٨٣)؛ ← לשׁן [lšn] (افتراء، #٤٣٨٧)؛ ← שָׂפָה [śāpâ] (لغة شفة، شاطيء #٨٥٥٧).

بحر وكتل كبيرة من الماء: ← גַּל [gal ²] (موجة، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [ḥôl ¹] (وحل، تراب، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [ḥarîpôt] (ذرات من تراب، #٣٠٤١)؛ ← יָם [yām] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← / מְצוֹלָה מְצוּלָה [meṣôlâ / meṣûla] (عميق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [qarqaʿ ¹] (قاع، أسفل البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [tehôm] (محيط أصلي، أعماق بالبحر، ماء تحت الأرض، عميق، #٩٣٣٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:220-26; H. W. Wolff, *The Anthropology of the OT*, 1973.

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

6677 עֹמֶק

עֹמֶק [ʿemeq]، اسم. وادي، سهل (#٦٦٧٧).

ع. ق من الواضح أن עֹמֶק ترتبط بالجذر العبري עָמַק يكون عميقًا , يجعله عميقًا (#٦٦٧٦). وفي حوالي ٤٣٪ من الحالات جاءت مع اسم. والبناء المزدوج من اسم وادٍ بعينه مثل وَادِي الرَّفَائِيِّينَ. (يش ١٥: ٨، ١٨: ١٦، ٢صم ٥: ١٨، ٢٢، ٢٣: ١٣، إش١٧: ٥، ١أخ ١١: ١٥، ١٤: ٩)، وَادِي عَخُورَ (يش ٧: ٢٤، ٢٦، ١٥: ٧، إش ٦٥: ١٠، هوشع ٢: ١٥[١٧])، عمق السديم (تك١٤: ٣، ٨، ١٠)، وَادِي يَزْرَعِيل (يش ١٧: ١٦، قض٦: ٣٣، هو١: ٥)، وَادِي الْبُطْمِ (١صم ١٧: ٢، ١٩، ٢١: ٩ [١٠])، وادي يهوشفاط (يؤ ٣: ٢ [٤: ٢]، ١٢[٤: ١٢])، وادِي سكوت (مز ٦٠: ٦ [٨]، ١٠٨: ٧[٨])، وَادِي بَرَكَة، عُمْقِ شَوَى (تك١٤: ١٧)، وادي حبرون (٣٧: ١٤)، وَادِي أَيَّلُونَ (يش١٠: ١٢) كما نقرأ عن وادي الملوك في (تك ١٤: ١٧) و(٢صم ١٨: ١٨).

ويبدو أن الكثير من الوديان يقع في الجزء الأسفل من المرتفعات أو التلال المنحدرة. وهذا يشمل وادي يزرعيل، السديم، البطم، سكوت وأيلون. كما يمكن أن تتحرك العربات الحربية في الوديان עֹמֶק (قض١: ١٩، إش٢٢: ٧). كما يمكنها أن تجتازهذه الوديان עֹמֶק (١صم ١٣). وتأتي الوديان עֹמֶק على النقيض من الجبال في مكان واحد (١مل ٢٠: ٢٨). وعلى الجانب الآخر، تستقر بعض الوديان المتسعة في البلدان المرتفعة، أعني، وادي الرفائيين (بالقرب من أورشليم)، وادي عخور، وادي بركة، وادي حبرون وتلك الأودية بالقرب من عاي. (يش٨: ١٣)، جبعون (إش ٢٨: ٢١)، بَيْتُ رَحُوبَ. وحين دخل شعب إسرائيل إلى أرض كنعان وعاشوا هناك، استقر بعض من أعدائهم في الوديان مثل عماليق و/ أو الكنعانيين (عدد ١٤: ٢٥، يش١٧: ١٦، قض ١: ١٩، ٦: ٣٣) والأموريين (قض ١: ٣٤)، والمديانيين (٦: ٣٣ والإصحاح السابع).

وإلى جانب تلك الأماكن التي استقر فيها أعداء إسرائيل، واشتعلت الحرب بينهم هناك، كانت تنمو الحنطة وتحصد في تلك الوديان أيضًا (١صم ٦: ١٣، أي ٣٩: ١٠، مز٦٥: ١٣[١٤]، ٨٤: ٦ [٧]، إش ٢٢: ٧) كما كانت الأغنام تُرعى هناك (١أخ ٢٧: ٢٩، إش ٦٥: ١٠). ومما سبق يتضح أن עֹמֶק أوسع من גַּיְא (#١٦٢٨)، ولكنها أضيق من בִּקְעָה (#١٣٢٦). فالوديان متشابهة من جهة الأنشطة التي تتم فيها، فهناك تُزرع الحنطة، وتُرعى الأغنام، وتُشن الحروب، وتمارس العبادات المحظورة. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تعمل بمثابة علامات للحدود. وكان يُعتقد أنها أماكن للبركة واللعنة انظر أيضًا נַחַל قاع النهر، وادي، نهر، نفق #٥٧٠٧.

وادي: בִּקְעָה [biqʿâ] (وادي، #١٣٢٦)؛ ← גַּיְא [gayʾ] (وادي، ١٦٢٨)؛ ← נַחַל [naḥal ¹] (قاع النهر، وادي، نهر، نفق، #٥٧٠٧)؛ ← עֵמֶק [ʿēmeq] (وادي، #٦٦٧٧).

البيبلوجرافيا

A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebr*ںischen des Alten Testaments, 1954, 30-39; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, 249-50, 435-38.

كارل راسموسن *Carl Rasmussen*

٦٦٧٨ (עָמֹק [ʿamoq]، عميق، أعمق، غامض)، ← #٦٦٧٦

٦٦٧٩ (עֹמֶק [ʿomeq]، عمق)، ← #٦٦٧٦

83 /6682 עָמַר

עָמַר [ʿamar¹]، بيعِّل.، جمع الحبوب، (#٦٦٨٢)، هِتبَعيل.، يعامل شخصًا بشكل استبدادي، يُعامل شخصًا بقسوة (#٦٦٨٣) עֹמֶר [ʿomer ¹]، سنابل الحنطة (#٦٦٨٤).

ش. أ. ق يُشير الفعل עָמַר في الأرامية إلى جمع

المحاصيل ونقلها, أي لموسم الحصاد. وهو يُستخدم أيضًا كاسم يُشير إلى قياس واقعي للقدرات (J. Hoftijzer & K. Jongeling, *DNWSI* 2:873).

ع. ق ١. تأتي עָמַר كفعل في صيغة بيعِّل. اسمفا.. مرة واحدة في مز ١٢٩: ٧ (ب)، في سياق الإشارة إلى اللعنة التي تُصيب مبغضي صهيون الذين يصيرون مثل العشب (חָצִיר، آية ٦أ) "الَّذِي لاَ يَمْلأُ الْحَاصِدُ (קוֹצֵר) كَفَّهُ مِنْهُ، وَلاَ الْمُحَزِّمُ حِضْنَهُ (מְעַמֵּר)، وتأتي חֹצֶן، في NIV حضن/ صدر مع "أذرع" ولكنها أغفلت ما ينطوي عليه المعنى من رمزية قانونية (قا؛ M. Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*, 1988, 336)، كما جاءت الكلمة في JB بمعنى "حضن". أما فيما يتعلق بجمع الحبوب فانظر H. Gressmann, *AOB*, No. 166.

٢. يأتي الفعل עָמַר في صيغة هِتبَعيل. فقط في تث٢١: ١٤، ٢٤: ٧. أما في ٢١: ١٤ فيأتي الفعل بمعنى "الإذلال" جنبًا إلى جنب مع עָמַר، أي עָנָה. ويتضح من كلا السياقين أن עָמַר، مثل עָנָה تأتي لتعبر عن عمل "الإذلال" الذي يتسبب في تدمير الإنسان جسديًا ونفسيًا. ذلك الإنسان الذي تمت معاملته بقسوة وأجبر على الخضوع لإرداة آخر قوي أذله كل الذل.

٣. تُستخدم עֹמֶר، سنبلة الحنطة، حزمة، وتُستخدم في قياس القدرة (R. de Vaux, *AncIsr*, 1974, 200; *ABD* 6:903-4) وهو عُشر الإيفة (خر١٦: ٣٦) أي حصة طعام يومية (حوالي ١ لتر). وتأتي في الترجمة السبعينية "عُمرا" واستخدمت فقط في خر ١٦: ١٦، ١٨، ٢٢، ٣٢، ٣٣، ٣٦ وذلك لقياس كمية الخبز النازل من السماء أي المن (*TWAT* 4:968-75; "Manna," *ABD* 4:511). انظر أيضًا (تث١١: ٧). إذ كان على كل فرد من شعب الرب أن يلتقط عُمرًا واحدًا يوميًا، أَمَّا فِي الْيَوْمِ السَّادِسِ فَكَانُوا يَلْتَقِطُونَ مِنَ الْخُبْزِ الضِّعْفَ، أَيْ عُمِرَيْنِ. (ع٢٢) على أن يُحتفظ بمقدار عُمِر من المن في إناءٍ للأجيال التالية (ع ٣٣).

تأتي كلمة "عُمِر" في الأسفار الخمسة (لا ٢٣: ١٠، ١١، ١٢، ١٥). إذ كان على شعب إسرائيل أن يأتي "بحزمة أول الحصاد" (עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִיר) كتقدمة للكاهن، الذي بدوره يرددها (נוּף [#٥٦٧٧] أمام الرب، תְּנוּפָה، TWAT 5:321) قبل استخدامها (ع ١٤).

ويحكم (שִׁכְחַת עֹמֶר) تث ٢٤: ١٩ بأن "إِذَا حَصَدْتَ حَصِيدَكَ فِي حَقْلِكَ وَنَسِيتَ حُزْمَةً فِي الْحَقْلِ، فَلاَ تَرْجعْ لِتَأْخُذَهَا، لِلْغَرِيبِ وَالْيَتِيمِ وَالأَرْمَلَةِ تَكُونُ" قا؛ مع (لا ١٩: ٩ – ١٠) انظر قصة راعوث وبوعز فهي بمثابة تطبيق عملي لهذا القانون (راعوث ٢: ٧، ١٥).

كما استُخدمت الكلمة مجازيًا (أي٢٤: ١٠ب) حين اشتكى أيوب من الظلم البين في العالم . فالبار يحمل حزمًا ولكنه يظل جوعانًا (רָעֵב).

حصادُ، جَمْع: ← אסף [ʾsp] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [yebûl] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [ʿll ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [qṣr ¹] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [tebûʾâ] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [tenûbâ] (مُنتج، #٩٤٨٢).

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms ¹] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← ענה [ʿnh ²] (يحْزَن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עשק [ʿšq ¹] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

مقياس، معيار، قاعدة: ← זרה [zrh ²] (مقياس، #٢٤٣١)؛ ← מדד [mdd] (مقياس، measure off، #٤٤٩٩)؛ ← שׁער [šʿr] (يحسب، #٩١٣٢)؛ ← תכן [tkn] (يضبط عن طريق الوزن أو القياس، #٩٤١٩).

لقياسات الوزن/ الأحجام: אֵיפָה [ʾêpâ] (إيفة، #٤٠٦)، لقياس الأطوال: אַמָּה [ʾammâ ¹] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوجرافيا

ABD 6:903-4; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت/ آي. كورنيلوس *I. Swart / I. Cornelius*

٦٦٨٤ (עֹמֶר [ʿomer ¹]، سنبلة)؛ ← #٦٦٨٢

٦٦٨٥ (עֹמֶר [ʿomer ²]، عُمر)؛ ← #٤٠٦

٦٦٨٦ (עֲמֹרָה [ʿamorâ]، عمورة)؛ ← سدوم

٦٦٨٧ (עָמְרִי [ʿomrî]، عُمري)؛ ← عُمري

6694 עֵנָב

עֵנָב [‘enab]، اسم. كروم، عناقيد العنب (#٦٦٩٤).

ش. أ. ق وجدت الكلمة في أوغا. ;gnb (UT, 1976)؛ وفي أكد. القديمة inbu'm'، والآرامية 'nb، والسريانية 'enba'، بمعان مختلفة كثيرة. ويجب تحديد استخداماتها تحديدًا دقيقًا . وتجئ في أكد. inbu "شجرة فاكهة" وفي أكد. القديمة "فاكهة" (Gelb, Glossary, 51). وفي العربية inab' "عنب"، "عناقيد العنب".

ع. ق يرد اسم. ١٨مرة في العهد القديم باستخدامات قريبة الشبه باستخدامات الكلمات التي تأتي معها مثل: معصرة النبيذ، برميل، خمر، كرم. وقد استخدمت هذه الكلمات معًا للإشارة إلى البركة أو اللعنة التي يمنحها يهوة لإسرائيل/ يهوذا نتيجة لطاعتهم أو عصيانهم.

١. لا يأكل النذير عنبًا رطبًا أو يابسًا إلى أن يوفي أقسامه (عدد ٦: ٣- ٤).

٢. وفرة محصول العنب ترمز إلى بركات عهد الرب، أما نقصة فتُشير إلى اللعنات (تث ٣٢: ١٤) ويستطيع أي فرد إذا دخل كرم عنب جاره أن يأكل منه بقدر ما تشتهي نفسه حتى الشبع (٢٣: ٢٤). لكن عليهم في وقت الحصاد أن يتركوا بعض العناقيد حتى يأكل منها الغريب واليتيم والأرملة (٢٤: ٢١). وتراجع إسرائيل وكسرها للعهد يُظهر عدم إيمانهم، لأنه عندما أراد الرب أن يجمع العنب لم يجد شيئًا في الكروم (إر ٨: ١٣).

٣. انتجت أرض الموعد عناقيد عنب حتى أن الأمر تطلب رجلين ليحملانها على عصا، وهذا يُعد بمثابة مثال على وعود الرب وتحقيقها (١٣: ٢٣- ٢٤).

٤. استخدم كتبة الوحي هذا التشبيه "عناقيد العنب" في صور مجازية عديدة، فقد استخدمها إشعياء حين شبه شعب إسرائيل بالكرمة (إش ٥: ١- ٦). ومع أن الرب غرس كرمة مختارة (שֹׂרֵק) إلا أنها صنعت عنبًا رديئًا (בְּאֻשִׁים ← #٩٤٦) بالرغم من أنه بَنَى بُرْجًا فِي وَسَطِهِ، وَنَقَرَ فِيهِ أَيْضًا مِعْصَرَةً، إلا أنها عنبها كان فاسدًا. وكل ما أنفقه الرب عليها ضاع سدى. فإن كان الرب في نعمته الاختيارية اختار أناس للخلاص وللخدمة، إلا أنه لديه الحق في أن يتوقع إخلاصًا وطاعة.

٥. شبه الرب علاقته الرائعة بشعبه كمن وجد عنبًا في البرية (هو ٩: ١٠) وهو الوقت الذي فيه رأى الرب الرجاء والثمر في شعبه. وفي وجود نوعين من الثمار (العنب والتين)، ترك الشعب الرب الذي وجدهم وأحبهم. وكانت حالتهم في بعل فغور تدعو للإزدراء والدهشة (שִׁקּוּץ، #٩١٩٩). فهناك عبدوا الأصنام فصاروا عنبًا فاسدًا (ع ٢٥).

٦. والعنب المسمم من كرمة سدوم في (تث ٣٢: ٣٢) يرمز إلى الأصول السامة للعبادات الوثنية. وثمار العبادة الصنمية تترك مرارة في الفم، وتقود إلى الموت.

٧. ويوم الدينونة والويل لإسرائيل سيكون يوم محاكمتهم على أن الرب لم يجد عنبًا في كرومهم (إر ٨: ١٣).

٨. وأثناء "سنة راحة الأرض" سيترك الرب العنب الساقط على الأرض (لا ٢٥: ٥).

٩. ووفرة العنب تُحدد الوقت الرائع للخصوبة والبركة، حيث يأتي الديان من سبط يهوذا الموعود به في (تك ٤٩: ١١). (تك٤٩: ١١).

١٠. استُخدمت بعض الكلمات مرة أو مرتان، ولكنها لم تضف أي شيء للمناقشات اللاهوتية السابقة. قاء בְּאוּשִׁים، فاسد، غير ناضج، جاف (الكروم ← #٤٦٤١)، מֶזֶג خمر ممزوج.

ب. ت ١. تأتي هذه الكلمة العبرية في الترجمة السبعينية مطابقة تمامًا للكلمة σταφυλή، (كروم، حفنة من العنب).

٢. وجاءت الكلمة مرتين في مخطوطات وادي قمران، وأحد مهام الكاهن في الأعياد هي قطع عناقيد العنب غير الناضج.

3. ويأتي التعبير في المشناة العبرية، بمعنى "التوت" (PTalm *Nedarim* XI, 42) كما وجدت على نطاق واسع مع تفسيرات قليلة للعهد القديم.

عنب ← אֶשְׁכּוֹל [’eškôl ¹] (عنقود/ عناقيد مِنَ العنب، #٨٦٤) ← בְּאֻשׁ [be’uš] (لاذع، غير ناضج، العنب/ التوت البرى، #٩٤٦) ← זָג [zā] (القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣) ← חַרְצָן [ḥarṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩) ← עֵנָב [‘ēnāb] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤) ← פֶּרֶט [peret] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١).

الببليوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:785-86; *TWAT* 6:227-29; *TWOT* 2:679; J. Diller, "Der Wein in Bibel und Talmud," *Bib* 4, 1923, 143-67, 267-99.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

6695 עָנַג

עָנַג [‘anag]، بُعِّلْ. "نما ضعيفًا"، صيغة هِتبَعيل. بهجة "في التعريف المعجمي". وجاءت في (#٦٦٩٥)، עֹנֶג [‘oneg]، متعة، لذة، بهجة (#٦٦٩٦)، עָנֹג [‘anog]، فاسد (#٦٦٩٧)، תַּעֲנוּג [ta‘anûg]، أتلف، دلل، بذر (#٩٥،٣).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في العربية *ganuga* بمعنى "خجول"، "مدلل". في الإثيوبية *a'ng'*، أذن، خاتم للأنف. انظر (*LLA*, 993).

ع. ق ١. فيما يتعلق بالصرف وبناء الجملة: فقد وجد نموذجان للفعل في العهد القديم. فقد استُخدمت في صيغة بُعِّل. اسمفا. وبقية النماذج الأخرى جاءت تسع مرات في صيغة هِتبَعيل، التي تجئ دائمًا مصحوبة بحرف جر باستثناء مكان واحد. فقد جاءت ست مرات مع البادئة *al'* في (أي٢٢: ٢٦)، ٢٧: ١٠، مز٣٧: ٤، ١١، إش٥٧: ٤، ٥٨: ١٤، إش ٥٥: ٢ وحرف الجر בְּ وفي إش ٦٦: ١١ מִן.

٢. تصنيف: تأتي اسم. والفعلية ١٥مرة في العهد القديم. جاءت الصيغة الفعلية المجردة ١٠مرات في (تث ٥٨: ٥٦، أي٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٠، إش ٥٥: ٢، ٥٧: ٤، ٥٨: ١، ٦٦: ١١، إر ٦: ٢). وتأتي الصفة/ اسم. خمس مرات עָנֹג ثلاث منها في (تث ٥٨ : ٥٤، ٥٦ وإش ٤٧: ١)، أما עֹנֶג فتجئ مرتين في (١٣: ٢٢، ٥٨: ١٣).

وجاءت الصيغة المجردة ٨ مرات في الأسفار النبوية. واحدة منها في (إر ٦: ٢) والباقي في سفر إشعياء (إش١٣: ٢٢، ٤٧: ١، ٥٥: ٢، ٥٧: ٤، ٥٨: ١٣، ١٤، ٦٦: ١١). كما تأتي في الأسفار الخمسة في (تث ٢٨: ٥٤، ٥٦) فقط. ووجدت أربع مرات في الأسفار الشعرية في سفر أيوب (أي ٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٠). ومرتين في سفر المزامير (مز٣٧: ٤، ١١). كما جاءت في مجموعات (إش ٥٥- ٥٦) وفي شكل زوجي (مز٣٧: ٤، ١١، تث ٢٨: ٥٤، ٥٦ وإش ٥٨: ١٣، ١٤) وفي إصحاحات متجاورة (إش٥٧: ٤، ٥٨: ١٣، ١٤).

٣. استخدامات لاهوتية: يمكن تصنيف المعاني المتنوعة للكلمة إلى حقلين من الاستخدامات، الدينية والدنيوية.

(أ) الاستخدامات الدينية: هناك نموذجان واضحان لهذا الاستخدام، النصوص الشعرية في (أي٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٠، مز ٣٧: ٤)، المشاركة العامة لأفكار التقليد المتسمة بالحكمة والتفاعل وخاصة في (مز ٣٧: ٤) فهناك تفاعل مابين (تلذذ... بالرب) و(رغبات قلبك)، فالطريق إلى تحقيق الذات لايكمن في الاستغراق فيها بل في انشغال النفس مع الرب. وحين يضع المرنم قلبه أمام الرب هنا ينشغل الرب بأن يعمل على إشباعه. وעָנַג تعني هنا (يتلذذ أو يسعد كل السعادة).

النموذج الثاني يأتي بمعنى "جذاب، ممتع" ونجده في إش٥٨: ١٣- ١٤. فالدعوة إلى تقديس السبت هنا تحتاج إلى توضيح. وقد اعتبرها Westermann إضافة إلى الأعداد ١-١٢ وذلك في معرض الحديث عن الإشارة إلى السبت القديم في ٥٦: ١-٨. وعند البحث عن الصلة بين هذين العددين والأعداد من ١ إلى ١٢، فهنا يُقارن Motyer بين (التلذذ وقت الصوم، فالرب مهتم جدًا بالتمتع ببركته من خلال طاعتهم أكثر من تمسكه بحرمان أنفسهم. وربما الأكثر احتمالًا هو أن التعارض أكثر ما يكون بين كون الاحتفال مناسبًا أم غير مناسب حسب متطلبات العهد بين الشعب والرب.

فالاحتفال الديني يجب أن يصاحبه تواصل اجتماعي. والمشكلة تتلخص في أن شعب إسرائيل جعل هذه الاحتفالات مقتصرة على بعض الطقوس الخارجية لا أكثر. إذ قد فقدوا معنى الصلة الأساسية بين المتطلبات الروحية للعبادة والمسئوليات الأخلاقية تجاه أخوتهم في الإنسانية في المجتمع الذي يعيشون فيه.

والاستخدام المتشابه للكلمة עָנַג مع חֵפֶץ في عدد ١٣ جاء بهدف تعليمي . فالشعب انحاز لشهواته חֲפָצֶךָ، لأنه لم يفهم فرحة עֹנֶג الاحتفال بالسبت. لذا، لم يُكرموا السبت بل اعتبروه مجرد طقس خاوٍ سعيًا وراء مصالحهم الأنانية. وقد نادى إشعياء بالتحول عن تلك النزعة. فإن أرادوا اختبار بركات الرب فعليهم أن يُدركوا أن الاحتفال الحقيقي بالسبت ليس مجرد تدين مفيد أو مناسبة اجتماعية ضرورية بل هو فرح حقيقي بالرب.

ويبدو أن استخدام עָנַג، في إش ٥٤: ٤ لهو استخدام فريد، فهي تحمل المعاني الآتية: يخدع، يُغازل، يتصرف بطريقة مشابهة.

(ب) الاستخدام الدنيوي. **(i)** يأتي (تث ٢٨: ٥٦) في سياق الحديث عن بركات ولعنات العهد. حيث ركز النص على اللعنة التي تحل على العائلة. فانهيار الأسرة يتبعه تفسخ الروابط العائلية، الإخلاص والالتزام. وهناك ترافق المتشابهات: ولاء، إخلاص، وفاء كسمات للشخص المهذب الرقيق. وتأثير اللعنة يكون بأن يتحول هذا الشخص الرقيق القلب والروح إلى شخص قاس متحجر القلب. ومعنى استخدام اسمفا. هنا: رقيق، حساس، وفي.

(ii) وفكرة المكافأة عن الخير والقصاص من الشر واضحة في هذا السياق. وهذا نموذج واحد من بين كثرة من النماذج. فالرجل الحكيم يتلقى وفرة من البركات المادية الملموسة ويستمتع بها. لذا يكون معنى المتشابهات: متعة، لذة، راحة، رفاهية.

(iii) الأسفار النبوية: الاستخدام الدنيوي يأتي في إشعياء بشكل مجازي. ومن الممكن تصنيفه إلى زوجين من الاستخدامات. الزوج الأول (إش١٣: ٢٢، ٤٧: ١) يتحدث بنفس الإسلوب عن موضوع دينونة بابل. و قد يكون معنى الاستعمال الوصفي في ١٣: ٢٢ مترف، مدلل. وتُشير الدلالات إلى قلة الامتيازات والخراب التام. ويتضمن

الإستخدام في ٤٧: ١ حالة متدنية وامتيازات مفقودة. وسوف تفقد المدينة مركزها الرفيع ويصيبها العار. ومعنى المتشابهات في هذا السياق: رقيق، حنون. وفي كل حالة يستخدم الزوج الثاني من الاستعمالات (٥٥: ٢، ٦٦: ١١) لغة مجازية متجذرة في صورة حية ملموسة مثل: (ما ليس بخبز) وهو شئ ملموس يتوازى مع (ما هو لغير شبع) وهو أمر غير ملموس. وبنفس الأسلوب، فهاتان العبارتان متوازيتان وتعرضان (ما هو خير)، (وفرة الطعام). وكل هذه النماذج تعارض حالة الفرحة والبهجة עָנַג. لذلك، فالوصول إلى حالة إشباع غير ملموسة من خلال المتعة الملموسة لحياة بعيدة عن الرب هو بمثابة مراوغة ودلالة على نقص خطير في البصيرة/ الحكمة. أما עָנַג فيجب أن تؤخذ بالتوازي مع الفعلين يأكل ويتحدث. لذلك فالمعنى الحرفي للصياغة التي في (٥٥: ٢، ٦٦: ١١) هو أن يفرح فرحًا غامرًا، ينغمس في. ومع ذلك، فالمعنى الرمزي، يرتكب أمرًا ما، يتعهد نفسه، يؤمن بالرب.

والصورة المجازية في (٦٦: ١١) لها صلة بالأم. فعلاقة الرضاع من ثدي الأم لهي تصوير لحالة الغنى والشبع بخلاص يهوه الرب. وهي دلالة على الإثمار، وفرة المؤونه والشبع. وتحمل עָנַג في هذا السياق معنى الرضا والقناعة، الراحة، الشبع التام.

٤. المترادفات والمتضادات: تختلف עָנַג عن שָׁעַע، يفرح (← #٩١٣٠)، كما أن עָנַג لها معانٍ دينية ودنيوية متميزة. وأكثر من ذلك، فالاستخدامات الدنيوية تُشكل أغلب معانيها. أما עָנַג فلا تُستخدم قط كهدف مباشر لمعنى "التملك". ومع ذلك، هناك تداخل في مجموعة المعاني. كما أن هناك توكيدات مختلفة. وبعض استخدامات עָנַג ترتبط برموز عن المتعة والجسد. أما שָׁעַע لا تُستخدم بهذا الأسلوب.

٥. ملخص. تأتي المتشابهات ١٥مرة في العهد القديم: واستخدمت الصيغة الفعلية ١٠مرات واسم. ٥ مرات. كما استُخدم الجذر مع كل من المعاني الدينية والدنيوية "العلمانية". ولكن المعاني الدنيوية هي التي تتكرر كثيرًا. والنطاق الدلالي للإسم يتضمن: يستمتع كثيرًا بأمر ما، ممتع، جذاب، رغبة، متعة، راحة، فخامة، مدلل، وديع، رقيق، ودود، لطيف.

ب. ت جاءت ثلاثة معان متميزة في الترجمة السبعينية. واحتفظت الترجمة السبعينية بالمعنى متنعم، مرفه في تث٢٨: ٥٦، إش ٤٧: ١٠. وفي الأولى فإن τρυφερά و ἁπαλή تُترجم الصيغة الفعلية للكلمة עָנַג أما الصيغة الفعلية فقد استُخدمت في الأخيرة. ونجد نفس المعنى في إش٦٦: ١١. والمعنى الثاني يتضمن الثقة، الإيمان. وقد استخدم المعنى الأول في أي٢٢: ٢٦. παρρησιασθήσῃ، ٢٧: ١٠، παρρησίαν. أما المعنى الثاني فاستُخدم في إش ٥٨: ١٤ حيث πεποιτηώς تُترجم עָנַג أما المعنى الثالث "يسخر" فقد اء في إش ٥٧: ٤.

وقد وجدت صيغة بِيعِّل. في المشناة العبرية، بينما صيغة بَعِل.. فتجيء في الأرامية الفلسطينية (BCh 2m, 556a)، وقد وجد المعنى الإنعكاسي "يتمتع" في صيغة هِتبَعِيل. في لفائف البحر الميت DSS (KQT 167).

سرور، متعة، رفاهية: ← עֵדֶן [ʿādan] (سرور، رخاء، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג [ʿānag] (يفرح، نفسه، #٦٦٩٥)؛ ← פָּנַק [pānaq] (يسعد، o.s، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [sahaq] (يضحك، يلعب، يهين، #٧٤٦٤)؛ ← שָׁעַע² [šāʿâ [2]] (يلعب، يسر، بـ ، #٩١٣٠).

الببيلوجرافيا

O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974; D. Kidner, *Proverbs*, 1964; idem, *Psalms 73-150*, 1975; H.-J. Kraus, *Psalms 2*, 1989; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, 1968; J. N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1991; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969; E. J. Young, *Isaiah 1, 2*, NICOT, 1965, 1969.

دوجلاس كارو *Douglas Carew*

٦٦٩٦ (עֹנֶג [ʿoneg]، متعة، سرور، بهجة)، ← #٦٦٩٥

٦٦٩٧ (עָנֹג [ʿanog]، أفسد، دلل)، ← #٦٦٩٥

6698	עָנַד

עָנַד [ʿanad]، قَلْ. يدور حول شيء ما، يعصب (يربط) شيئًا بآخر (تأتي فقط في أي ٣١: ٣٦، أم٦: ٢١)، #٦٦٩٨)؛ מַעֲדַנּוֹת [maʿadannôt]، اسم. رُبُط، قيود (#٥٠٥١).

ع. ق ١. استخدم أيوب الفعل עָנַד بشكل رمزي، إذ يعصب دليل براءته حول رأسه مثل تاج أمام الرب. "كُنْتُ أَعْصِبُهَا تَاجًا لِي" (أي٣١: ٣٦) انظر Hartley, *Job*, 425). وعلى نحو مشابه، في أسفار الحكمة فالحكماء يحضون تابعيهم على أن يكونوا منتبهين للتعاليم وذلك بأن يعصبوها حول أعناقهم "اُرْبُطْهَا (קָשַׁר) عَلَى قَلْبِكَ دَائِمًا. قَلِّدْ بِهَا عُنُقَكَ" (أم ٦: ٢١).

٢. يرى بعض العلماء أن מַעֲדַנּוֹת مشتقة من עָנַד مع تغيير آخر حرفين ساكنين (*HALAT* 576)، وبالتالي، نقرأ في ١صم ١٥: ٣٢ (قدموا إليه أجاج مقيدًا) ويلاحظ R. P. Gordon أن الطريقة التي جئ بها أجاج إلى صموئيل كانت تتسم بالمراوغة (*I & II Samuel*, 1986, 146)، كما أن Klein قد تبع ترجمة Bratcher (جاء إليه أجاج وهو يرتجف خوفًا) (*1 Samuel*, 145). وجاءت في ترجمة NIV (جاء إليه واثقًا) وفي ملاحظة هامشية نجدها (مرتعدًا).

ولكن (أي ٣٨: ٣١) أقل غموضًا "هَلْ تَرْبِطُ أَنْتَ عُقْدَ الثُّرَيَّا، أَوْ تَفُكُّ رُبُطَ الْجَبَّارِ؟" (هامش ترجمة NIV). ويرى W. Brueggemann في هذا النص تلميحًا إلى أسطورة الجوزاء Orion الذي قيد إلى السماء قبيل موته IDB (3:609). وبرغم ذلك، يمكن اقتراح قراءات بديلة.

رباط، يربط: ← אפד [ʾpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [ʾapēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← צְעָדָה אֶ [ʾeṣʿādâ] (رباط #٧٣١)؛ ← חבשׁ [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٠٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʿnd] (ربح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר¹ [ṣrr [1]] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

6699	עָנָה

עָנָה [ʿanâ [1]]، قَلْ. أجاب، رد، وافق على طلب ما، يشهد ضد، وتأتي مع בְּ، في صيغة نِفْعَل. خمس مرات يُجيب على "وهي هكذا في التعريف المعجمي" (حز ١٤: ٤)، وفي (أي ١١: ٢) يجاوب، في صيغة هِفْعِيل. يستجيب (أم ٢٩: ١٩) (#٦٦٩٩)، מַעֲנֶה [maʿaneh [1]]، اسم. رد، جواب (#٥١٠١).

ش. أ. ق تأتي هذه المتشابهات، في الفرع الثلاثة الرئيسية للغات السامية. ومتشابهات للفعل وجدت أيضًا في أكد. *enû*، ينقلب (*AHw*, 220b)، وفي أوغا.، *ʿny*، يجيب، يرد، يقول (*UT*, 1419; Segert, 196)، وفي الآرامية עֲנָה، يستجيب، يتكلم، يُجيب (Jastrow, 1093a)، في اللغة المندائية *ʾanah*، يجيب، يرد (*MdD*, 24a)، وفي العربية *ʿnw*، يُجيب شفاهة وعلانية لطلب ما (Biella, *Dictionary*, 373)، وفي المصرية *ʿnn* يطوق، يُحيط بـ (*WbäS*, I, Part I, 192)، كما وجدت متشابهات للصيغة الاسمية في أوغا. *mʿn*، استجابة، رد (*UT*, 1883; *WUS*, 2060a).

ع. ق ١. يُجيب، يرد. استخدمت هذه المتشابهات ٣١٦مرة في العهد القديم وجاءت أكثر من ٣٠٠مرة في صيغة قَلْ. حيث المعنى الغالب هو يُجيب، يرد.

(أ) يأتي الرب كفاعل لهذا الفعل ٦٧مرة. واستجابة الرب غالبًا ماتكون نتيجة طلب ما. كما يأتي الرب فاعلًا لـ עָנָה ٣١مرة من إجمالي ٣٤مرة في سفر المزامير. كما أن رد الفعل الإلهي لهو نتيجة للبكاء المرير لكاتب المزمور. "مِنَ الضِّيقِ دَعَوْتُ الرَّبَّ فَأَجَابَنِي مِنَ الرُّحْبِ". وليس معنى هذا أن الرب مرغم على رد الفعل هذا، بل هي نتاج حنو الرب وشفقته. "اسْتَجِبْ لِي يَارَبُّ لأَنَّ رَحْمَتَكَ صَالِحَةٌ. كَكَثْرَةِ مَرَاحِمِكَ الْتَفِتْ إِلَيَّ." (مز٦٩: ١٦[١٧]). لذا، فإن موضوع الفعل يمكن أن يكون الحماية (٢٠: ١[٢]) الخلاص (٦٥: ٥[٦]) أو الحرية (١١٨:٥).

من الممكن أيضًا أن يأخذ الرب المبادرة ويستجيب (עָנָה) دون أن يسأله أحد وهذا نجده في خمس حالات (مز٦٥: ٥[٦]، هو ٢: ٢١[٢٣]، ١٤: ٨[٩]، يوئيل ٢: ١٩، زك ١٠: ٦. ومن الأهمية اللاهوتية أن البشر الساقطون لا يمكن أن يكون أي منهم فاعلًا لهذا الفعل استجابة للرب إلا إذا كان الرب هو البادئ بالعمل. وقد لانعرف رد فعل الرب، "وَيَكُونُ أَنِّي قَبْلَمَا يَدْعُونَ أَنَا أُجِيبُ" وقد نعرفه، فمن الممكن أن يكون على هيئة رعد (١صم ٧: ٩ — ١٠)، نار (١مل ١٨: ٣٧، ٣٨، ١أخ ٢١: ٢٦). حتى שָׁלוֹם تمام أو كمال في (تك ٤١: ١٦).

والحقيقة المؤكدة من أن الرب مستعدًا للاستجابة تدل على صلاح الرب (إش ٥٨: ٩، يؤ ٢: ١٩). والإصحاح الثاني من سفر هوشع جدير بالملاحظة بصفة خاصة. حيث يتضمن القضاء الإلهي الذي يتضمن التهديد بتدمير الزراعة. وعملية الإصلاح تتضمن نتائج مناخية وردت في الأعداد ٢١- ٢٢ [٢٣-٢٤]. هنا نرى أن الاستجابة الأولية للرب تُفجر سلسلة من ردود الأفعال التي استخدمت עָנָה، خمس مرات. هذه السلسة من ردود الأفعال يظهر في إغداق الرب لبركاته وإحساناته، والتي تتضمن الإصلاح الزراعي (L. J. Wood, "Hosea," *EBC* 7:180).

وعلى العكس من ذلك، فإن عدم استجابة الرب (עָנָה) لهي علامة واضحة على الاستياء الإلهي أو قضائه. وقد أثار صموئيل النبي هذه النقطة في ١صم ٨: ١٨ كما كانت واضحة كل الوضوح في حياة صموئيل (١صم ١٤: ٣٧، ٢٨: ٦). وفيما بعد استُخدِم هذا المفهوم في كثير من المواضع. "يَصْرُخُونَ وَلاَ مُخَلِّصَ. إِلَى الرَّبِّ فَلاَ يَسْتَجِيبُ لَهُمْ" (مز١٨: ٤١[٤٢]). ويرثي الكاتب في موضع آخر حقيقة أن الرب قد تخلى عنه حتى أنه لايستجيب له (مز٢٢: ٢[٣]). وهذا يتضمن أن المتحدث اعتُبر جاحدًا حيث إن مثل هذا الشخص لا يستجيب له الرب. لاحظ كيف أن التوسل النهائي في هذه المرثاة (*IBHS* 30.5.4c,d). يكرر ماقيل في (٢٢: ٢١[٢٢]) ويصرخ المتكلم لعله يجد حلًا لحالة الضعف هذه قبل أن يبدأ فس تقديم الشكر للرب. واختبار قوة غضب الرب على خطايا العالم، فقد تحمّل السيد المسيح العقاب مثل جاحدٍ. وليس معنى ذلك أنه كان

مستحقًا للعقاب لعدم إيمانه. بل اختبر بالحري هذا التخلي بكونه بديلًا عن الخطاة الذيت تركوا الرب.

(ب) قد يكون إنسان ما هو الموضوع النحوي للكلمة עָנָה وكثيرًا ما يقدم الفعل في مثل هذه الحالة إجابة في موضوع أو حديث مباشر . وهذا الحديث لا يُعد جزءًا عاديًا من حوار مستمر. والفاعل هنا قد يكون شخصًا (تك ٢٣: ١٤) أو شئ ما (تث٢٠: ١١، ١مل١٨: ٢١). وعدم الاستجابة للرب له نتائجه الوخيمة. "لِذلِكَ هكَذَا قَالَ الرَّبُّ إِلهُ الْجُنُودِ، إِلهُ إِسْرَائِيلَ: هأَنَذَا أَجْلِبُ عَلَى يَهُوذَا وَعَلَى كُلِّ سُكَّانِ أُورُشَلِيمَ كُلَّ الشَّرِّ الَّذِي تَكَلَّمْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ، لأَنِّي كَلَّمْتُهُمْ فَلَمْ يَسْمَعُوا، وَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يُجِيبُوا" (إر٣٥: ١٧).

(ج) اسم. المشتقة מַעֲנֶה هي بالدرجة الأولى جواب أو رد فعل. ويرد اسم. ٨ مرات، خمس منها في سفر الأمثال (على سبيل المثال أم ١٥: ١). ويُستخدم اسم. דָּבָר، كلمة (← #١٨٢١)، بهذا المعنى أيضًا. مثلها مثل נָבָ إجابة (#١٤٦٢) تلك التي تأتي فقط في (أي ١٣: ١٢) وحيث تترجمها NIV وسائل دفاع مضللة.

(د) أما فيما يتعلق بالمعنى الدلالي للإجابة فيمكننا أن نجد אָמַר، بمعنى "رأي" (← #٦٠٦)، وשׁוּב، "استجابة" (← #٨٧٤٠). وجاءت אָמַר ٦٩مرة منها ٦١ في أسفار صموئيل والملوك. وهي تجئ فعليًا بمثابة جزء من صيغة حوارية. وتأتي שׁוּב بمعني "رد" ٢٠مرة، حيث تأتي ست مرات في سفر أيوب. وهذه لاتُستخدم كصيغة حوارية على وجه العموم. فهي غالبًا استجابات لمزيد من حالات الشحن العاطفية . (١مل ١٢: ٦، ٩، ١٦).

٢. الموافقة على طلب، استخدمت. *ʻnh* ٦٥مرة بمعنى يؤكد، يستجيب. وجاء هذا المعنى الرئيسي ٣٥مرة في سفر المزامير. كما استُخدمت صيغة الأمر ١٤مرة. وصيغة الأمر هذه جزء من لغة الصلاة لسفر المزامير. وإبراز معنى الإلحاح الذي يُلازم كل طلب استُجيب له. "عِنْدَ دُعَائِيَ اسْتَجِبْ (עָנָה) لِي يَا إِلهَ بِرِّي. فِي الضِّيقِ رَحَّبْتَ لِي. تَرَاءَفْ عَلَيَّ وَاسْمَعْ صَلاَتِي" (مز٤: ١[٢]) هذا المعنى وجد أيضًا مرتبطا برد الفعل البشري (١مل ١٢: ٧) ورد لفعل الإيجابي (١صم ٧: ٩).

٣. الشهادة ضد أمر ما: هذا المعني للكلمة עָנָה هي نتاج ارتباطها بحرف الجر בְּ. وقد استُخدم هذا الدمج بين الكلمات ١٥ مرة في العهد القديم. خمس منها في الأسفار الخمسة. وهي تأتي في صياغة قانونية (عدد٣٥: ٣٠). وفي الوصايا العشر (خر ٢٠: ١٦، تث٥: ٢٠)، وفي تطبيق عملي جاء في (٢صم١: ١٦) والفاعل قد يكون شخصًا (تث ١٩: ١٦) أو خطية ما (إش ٥٩: ١٢، إر ١٤: ٧) أو المظهر الخارجي لشخص ما (إش ٣: ٩). ويلاحظ أن معالجة ترجمة NIV لميخا ٦: ٣ جاءت ضعيفة في هذه الناحية. حيث تُترجم مع التعبير العام (استجب لي)، وقد نجد نوع من السخرية في (تك ٣٠: ٣٣) حيث يستخدم يعقوب هذه الكلمة (עָנָה בְּ) بحيث تُشير إلى أن أمانته تشهد له كما يمكن أن تشهد ضده. وهناك نمط عام آخر للشهادة، أو الشهادة بالنيابة عن شخص ما هي على خلاف الصيغة العبرية עֵד "تشهد" (#٦٣٣٢)، كما في تك٢١: ٣٠.

٤. وجاء الفعل *ʻnh* أكثر من ٦٠ مرة في سفر أيوب منها ٣٧ مرة جاءت بشكل مستقل عن صيغة الحوار المشار إليها سابقًا. وبينما كان أيوب يسعى جاهدًا لتخديد ماهو بشري في مقابل ماهو إلهي فإن هذه الحالات الأخيرة ساعدت على دفع النقاش للأمام باتجاه رسم ملامح شخصية أيوب. وقد استُخدمت עָנָה ٤ مرات في أيوب ٩. وبرغم إحباطه الشديد إلا أن أيوب أخذ يوضح صعوبة استجابة البشري لما هو إلهي حتى وإن أراد (٩: ٣) أو تبرر (٩: ١٥). وقد استُخدم الفعل بينما كان أيوب يؤكد أن لديه الحق لأن يحاجج الرب وأن يتلقى إجابة من الرب (١٣: ٢٢). ولكن الرب رفض ذلك (١٩: ٧، ٣٠: ٢٠). وفي النهاية، أخذ الرب نفسه دور المحقق في الأمر. "لِيُجِبِ الْمُشْتَكِي عَلَى اللهِ" (أي ٤٠: ٢). واضطر أيوب أن يعترف متذللا بأن البشر غير قادرين على الإستجابة إلى الله. "مَرَّةً تَكَلَّمْتُ فَلاَ أُجِيبُ، وَمَرَّتَيْنِ فَلاَ أَزِيدُ". لذا، فهذا الحوار التأملي يهدف إلى تحديد العلاقة بين الرب والبشر متضمنًا עָנָה. والنتيجة النهائية هي أن الرب يعمل على ألا يتلقى البشر إجابة من الرب أو أن يُحاججونه. وقد رفض الرب أن يجاوب أولئك الذين يرفضونه. أما مجادلات أيوب وافتراضاته فقد استهدفت أولئك الذين رفضوا الرب. لذلك، كان رد فعل الرب تجاهه مناسبًا، إذ لم يستجب له.

٥. علامة الحوار. جاءت. עָנָה مع الفعل (אָמַר) ١٢٣مرة، غالبيتها في صيغة نصب مفعول به. واستخدمت للدلالة على تغيير في لغة الحوار (100نص.to Joüon). وهي علامة اختيار، حيث تتغير لغة شخص يجيب على سؤال ما. كما استُخدمت עָנָה مع الفعل דָּבָר، ست مرات (خمس منها في سفرالملوك الأول والثاني). كلها جاءت في صيغة حوارية.

ب. ت تأتي الكلمة في السبعينية مع ἀποκρίνομαι وهي تأتي مع الفعل في حالة خاصة وصفت فيما سبق. وقد تُرجمت اسم. إلى ἀπόκρισις أو Επακούω. ويمكننا أن نجد في الترجوم معاني الحديث والغناء والاستجابة. واستُخدم الفعل ١٢مرة في مخطوطات قمران. ثمان منها في صيغة حوارية. كما جاء الفعل في التلمود والمشناة بمعنى يتحدث، يُجيب أو يُغني في جوقة ما. وقد جاء في صيغة قَلْ. أما في صيغة نِفْعَلْ. فتعني استجابة صلاة شخص ما، دُعي للحديث، أقسم يمين الولاء. واستُخدم الجذر في العبرية الحديثة بمعنى استجابة أو رد فعل.

يسأل ويجيب: ← עָנָה1 [ʻānâ1] (يجيب، يرد، يشهد ضد، #٦٦٩٩)؛ ← שָׁאַל [ʼabîtûb] (يسأل، يستفسر، يطلب، يتمنى، يتوسل، يحيي، #٨٦٢٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:944-45; *THAT* 2:842-43; *TWOT* 2:679-80; C. Cox, "Εἰσακούω and Ἐπακούω in the Greek Psalter," *Bib* 62, 1981, 251-58; L. Delekat, "Zum Hebrüisches Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 37-42; A. Guillaume, "Notes and Studies, Hosea 2:23, 24," *JTS* 15, April 1964, 57-58; P. Joüon, "Respondit et Dixit," *Bib* 13, 1932, 309-14.

جون أي . بيك *John A. Beck*

6700	עָנָה

עָנָה [ʻanâ 2]، قَلْ. ركع، إنحني، بيعِّلْ. يؤثر بقوة في شخص ما. يصوم. يضطهد. أما في صيغة بُعِّلْ. فتأتي بمعنى يخشع. وفي صيغة هِتبَعيل. يخضع (#٦٧٠٠)، עֲנָוָה [ʻanwâ]، تواضع (#٦٧٠٩)، עֱנוּת [ʻenût]، أي حزن (#٦٧١٣)، עֳנִי [ʻonî]، بؤس، مأساة (#٦٧١٥)، תַּעֲנִית [taʻanît]، أي صوم (#٩٥٠٤).

ش. أ. ق هناك معان متشابهة لهذا الفعل في العديد من اللغات السامية (في الآشورية، *enû*، يُقاوم، يُحبط، يبطش. وفي الآرامية، *ʻana[ʻnw]* يقهر. وفي السريانية *ʻn'*، يتواضع، [الإثيوبية pe'el]، يتواضع. وفي اللغة العربية الحنوبية القديمة متواضع، خاضع. وفي أوغا. مُهدد، مقاوم، معاقب). وقد جاءت في "نقوش ميشا" بمعنى يقاوم (سطر ٥، ٦)؟

ع. ق ١. يوجد العديد من الكلمات العبرية التي تُعطى معنى القهر والاستعباد. وربما كان هذا بسبب انتشار مثل هذه الممارسات في الشرق الأدنى القديم. وأحد هذه الكلمات עָנָה، وهي تجئ حوالي ٨٠ مرة في العهد القديم. أما عدم اليقين فيما يتعلق بالعدد الحقيقي للأحداث ينبع من بعض المقاطع غير الواضحة سواء كان الاشتقاق هو עָנָה، "يُصيب" أو اللفظة المجانسة له עָנָה أي يُجيب أو يسمع (انظر ٥٥: ١٩ [٢٠]) وهي تجئ في NASB يُجيب، NIV يُصيب #٦٦٩٩. والأشكال المختلفة للكلمة، עָנָה تشمل نطاق واسع من المعاني تغطي كل من السمات الإيجابية والسلبية لكلمات عديدة في اللغة الإنجليزية أي، يقاوم، يضطهد، يُصيب.

٢. (أ) يأتي الفعل עָנָה حوالي ست مرات في صيغة قَلْ. وهي بمثابة وصف لأوضاع كثيرة . وهي تُشير إلى مأساة الاقتراب من الموت (مز ١١٦: ١٠). أما الشدة التي سمح بها الرب فغرضها أن يرجع كاتب المزمور إلى كلمات الرب. (مز ١١٩: ٦٧) بالإضافة إلى ظلم القادة الأشرار (زك ١٠: ٢). وتأتي معان غير معتادة لهذه الكلمة في إش٣١: ٤. حيث الإشارة إلى أسد لا يخاف ولا ينزعج من شئ (ويحتمل أنها مشتقه من معنى القهر) بعد الإمساك بفريسته.

(ب) تأتي هذه الكلمة أربع مرات فقط في صيغة نِفْعَلْ. بمعنى المعاناة المستمرة، مضطهد، مقاوم (خر١٠: ٣، مز١١٩: ١٠٧، إش ٥٣: ٧، ٥٨: ١٠). ويرى L. J. Coppes أن استخدام هذه الكلمة في التوراة العبرية تعكس وتؤكد فكرة إذلال النفس (مز١١٩: ٧٥، إش ٥٨: ١٠) انظر (*TWOT* 2:682). وعلى سبيل المثال مز ١١٩: ٧٥ (وهي في صيغة بيعِّلْ.) وهي تقرر أن الرب قد أذل كاتب المزمور. وحتى في إش٥٣: ٧ والذي يصف "العبد" بكونه مضطهد (נִגַּשׂ) ومقاوم، ومع ذلك لايتفوه ببنت شفة. وليس في هذا إشارة إلى إذلال الذات بالألم.

(ج) وغالبًا ما تأتي עָנָה مع صيغة بيعِّلْ. ،بُعِّلْ. وقد جاءت ست مرات بمعان كثيرة ذات نطاق متسع إلى حد ما. وقد تؤدى معنى الانتهاكات الجنسية (تث ٢٢: ٢٤، ٢صم ١٣: ١٤)، القمع العقلي والبدني (تك٣١: ٥٠، خر٢٢: ٢٢[٢١]، ١مل ١١: ٣٩)، الاستبعاد (خر١: ١١، قض١٦: ٥، ١٩) أو حتى قمع الذات بالصوم (مز٣٥: ١٣، إش ٥٨: ٥) أما في ٢صم ١٣: ٢٢ و٣٢ فالكلمة هنا تصف "ثامار" التي تم إذلالها وقهرها أمام جميع الشعب بعد أن أذلها "أمنون" كما أصابت دليلة شمشون حين جزت شعر رأسه ومن ثم تمكن الفلسطينيون من إخضاع عدوهم الرئيسي وخداعه (قض ١٦: ١٩) كما تنسحب هذه الكلمة على الألم الذي أصاب يوسف والذي جاء ذكره في مز ١٠٥: ١٨ "آذَوْا بِالْقَيْدِ رِجْلَيْهِ. فِي الْحَدِيدِ دَخَلَتْ نَفْسُهُ".

ونجد في لا ١٦: ٣١، ٢٣: ٢٧ أن الشعب كان يتذلل والألم يعتصره معبرًا عن ندمه. ومن المحتمل أن ندمهم هذا كان مصحوبًا بالصلاة والصوم في ضوء الاستعداد ليوم الكفارة. ويستخدم الرب أحيانًا هذا التذلل وهذا الحزن للإصلاح أو لتحقيق هدف ما (١مل ١١: ٣٩، مز ١١٩: ٧١) مما كان يُسفر عن تقديم الشكر أحيانًا إلى الرب على هذه الحالة (مز ٨٨: ٧[٨]، ٩٠: ١٥، ١١٩: ٧٥، مراثي ٣: ٣٣)، فلقد أذل الرب شعب إسرائيل في البرية (تث ٨: ٢، ١٦) وبالسبي البابلي (مز ١٠٢: ٢٣[٢٤]، إش٦٤: ١٢[١١]) وذلك لكي يرجعهم إليه. ومع ذلك ففي كثير من الأحيان، استخدمت الكلمة للتعبير عن إذلال الآخرين أو قهرهم بصورة مستمرة ومخزية (خر١: ١٢، قض١٩: ٢٤) وعلى سبيل المثال، عاملت ساره هاجر بقسوة حتى فرت الأخيرة منها (تك ١٦: ٦). كما أن شكيم قام بإذلال دينا بكل قسوة أيضًا (تك ٣٤: ٢) ولكي يرحم القوي الغرباء والمستضعفين في المجتمع (خر٢٢: ٢١[٢٠])

والأرامل (خر٢٢: ٢٢[٢١]) والنساء الأسرى في الحروب (تث٢١: ١٤)، لذا سن الرب قوانين محددة لمنع الاستغلال والاضطهاد.

(د) وتظهر عدة مترادفات للكلمة עָנָה في العهد القديم، مثل: דָּחַק، يدفع، يتبجح، يضطهد (#١٨٩٥)؛ דָּכָא، يسحق، يقهر (#١٩١٧)؛ יָנָה يقمع، يضطهد، يقسو على (#٣٥٦١)؛ נָגַע منكوبًا (#٥٥٩٥)؛ נָגַשׂ، يُجبر، يُطارد، يقهر، يبتز (#٥٦٠١)؛ עוּק، يُحقر من شأن الآخرين (#٦٤٢١)؛ وעָשַׁק؛ يقهر، يؤذي (#٦٩٤٣). وكل هذه الكلمات تعبر عن القهر والاستعباد. كم نجد أن الكلمة יָנָה تعني حزن، كآبة، أسى (#٣٣٢٤)، وهي تُعبر عن الجانب العاطفي من القهر؛ שָׁפֵל (#٩١٦٦)، والكلمة؛ כָּנַע تصف حالة من الإذلال والاحتقار כָּנַע (#٤٠٤٤) تتضمن الخضوع لإرادة شخص آخر.

٣. تأتي اسم. עֲנָוָה مرة واحدة في (مز ٤٥: ٥) وربما في إشارة غير صحيحة للإذلال עֲנָוָה، أما إن كانت الأخيرة إشارة صحيحة إلى اسم.، فمن ثم يتوقع كاتب المزمور أن يُناصر الملك الحق وتواضع الأبرار.

٤. وتأتي اسم. עֱנוּת مرة واحدة في مز٢٢: ٢٤[٢٥] حيث يُسبح المرنم الرب لأَنَّهُ لَمْ يَحْتَقِرْ وَلَمْ يُرْذِلْ مَسْكَنَةَ الْمَسْكِينِ. وقد استجاب الرب لكاتب المزمور حيث دعاه وخلصه. ومن المحتمل أن البناء النحوي لهذه العبارة يأتي في صيغة التفضيل مضاف إليه (Waltke and O'Connor, IBHS, 154)، وتأتي بمعنى "وطأة المصاب" أو ذروة الألم.

٥. تأتي الصيغة. עֳנִי ٣٦مرة في العهد القديم وهي تعبر عن حالة الألم والمعاناة والكرب الناتجة من الإذلال. وهي تُعبر عن إذلال عميق يشمل شعب بكامله مثلما حدث في أرض مصر (خر ٣: ٧، ١٧ وتث ١٦: ٣، ٢٦: ٧، نح ٩: ٩) وفي السبي البابلي (مرا ١: ٣، ٩ و٣: ١، إش ٤٨: ١٠). كما تظهر تلك الصيغة ١٦مرة في سفري أيوب والمزامير، والتي غالبًا ما تُسجل ردود أفعال للمعاناة. كما تُشير עֳנִי إلى كل من الإذلال البدني كما في سفر أيوب (أي ٣٠: ١٦، ٢٧ و٣٦: ٨) أو الذهني كما في حالة يأس حنه من عدم قدرتها على الإنجاب (١صم ١: ١١) والرب قادر على أن يُنْقِذُ الْمُحْتَاجِينَ مِنَ الْبُؤْسِ (مز ١٠٧: ٤١)، أو أن يستخدم تلك الظروف لتحقيق إرادته "إش ٤٨: ١٠ فالرب قد نقى شعبه إسرائيل، فِي كُورِ الأَلَمِ". وهناك مقاطع كثيرة توضح كيف أن الألم يدفع المتألمين للجوء إلى الرب (أي ٣٦: ١٥، مز ٩: ١٣[١٤]، ٢٥: ١٨، ٣١: ٧[٨]، ١١٩:٥٠، ٩٢، ١٥٣).

٦. وتأتي الكلمة תַּעֲנִית في سفر عزرا ٩: ٥ وهي تصف رد فعل عزرا تجاه ما أخطأ به شعب إسرائيل من الزواج بالأجنبيات. إذ مزق ملابسة وقام بنتف شعر رأسه ولحيته. كعلامة على الحزن والألم. ثم نادي بصوم حتى المساء. وعلى الأرجح، فإن هذه الصيغة تُشير إلى الصوم كمصاحب لحالة الألم والحزن (Clines, 1984, 121).

ب. ت وتترجم السبعينية مجموعة هذه الكلمة بعدة كلمات مختلفة. فالتلمود الآرامي يحوي كلمات وثيقة الصلة بالكلمة עַנְיָיא עַנְיָא עֲנִי، وكل منها يؤدي معنى الإذلال، القهر والفقر. كما أن هناك عدة صيغ اسمية مشابهة لتلك الموجودة في اللغة العبرية الكتابية עֲנִיוּתָא עֲנִיוּת עֲנִיוּתָא، بمعنى البؤس والفقر. وبالمثل، فالعبرية الحديثة تتضمن كلمات لها نفس المعنى.

أسى، قمع: ← דחק [dḥq] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms 1] (يمارس عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ 2] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr 1] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr 1] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh 2] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq 1] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr 1] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq 1] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq 1] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr 2] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [tôlāl] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (قهر، #٩٤١٢).

منخفض، متواضع: ← כָּנַע [kānaʿ] (يكبت، يتواضع، يضع نفسه [بالتعريف المعجمي]، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה2 [ʿānâ2] (يعذب، يتواضع، يعذب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠)، ← צָנַע [ṣānaʿ] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠) ← שָׁחַח [ʾabîṭûb] (ينحني، يربض، يتواضع، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל [ʾabîṭûb] (ينخفض، يستوي، يتواضع، يخفض، #٩١٦٤).

البيبلوجرافيا

IDB 2:659-60; ISBE 2:775-78; 3:609-11; THAT 2:341-50; TWAT 6:247-70; TWOT 2:682-84; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 247-70.

باول وجنر *Paul Wegner*

6701	עָנָה

עָנָה [ʿanâ 3]، قَلْ. يعتريه القلق، يُحتل. وفي صيغة هِفْعِيل. ينشغل بأمر ما (#٦٧٠١)، اسم. עִנְיָן [ʿinyan]، قضية، شأن، عمل، احتلال (#٦٧٢١)؛ מַעֲנֶה [maʿaneh 2]، غاية (تأتي مرة واحدة؛ #٥١٠٢).

ع. ق ١. هناك إشكالية الفصل المعتاد لأربعة من الجذور اللفظية المتجانسة من حيث اللفظ IV-עָנָה، هي إشكالية HALAT 807-8; BDB, 775-76; L. Delekat, "Zum hebraischen Wrterbuch," VT 17, 1964, 38; THAT 2:335-36; TWAT 6:243-45). أما المناقشات المتعلقة بأصل الكلمة فلم تحظى بأهمية كبيرة من الوجهة اللاهوتية. وبغض النظر عن الكلمة מַעֲנֶה والتي جاءت في (أم ١٦: ٤) فقد جاء هذا الجذر ١١مرة في إشارة خاصة بما هو كنانسي. ويستخدم Qohelet اسم. עִנְיָן كتعبير عام عن اهتمامات البشر وشئونهم وما يهتمون به. وهي تُغطي كل تلك النشاطات من خلال رؤيتهم المتجهمة للحقيقة ضمن إطار العبثية (جا ١: ٣، הֶבֶל، قا؛ Michael Fox, "The Meaning of HEBEL for Qohelet," JBL 105, 1986, 409-27). ولا استثناء من ذلك . كما أن. עִנְיָן تأخذ بعين الاعتبار المساعي المهنية بالإضافة إلى التكرار المستمر للأنماط التاريخية في دورة حياة الثقافة الإنسانية. فالتطلعات إلى وجود آمن ومكتمل وذي معنى بالإضافة إلى السلوكيات الدينية والأخلاقية إلى جانب البحث عن الحكمة والفهم (contrast NCB, 49; M. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, 152 الحد الذي עִנְיָן في البحث عن تفاهم). وللتعرف على التعبيرات الموازية في مفردات Qohelet's قا؛ מַעֲשֶׂה، عمل (#٥١٢٦) وهي مشتقة من עָשָׂה فعل (١: ١٣، ١٤ و٢: ١٧) وעָמָל، كدح (#٦٦٦٢) < עָמַל مهمة (١: ٣).

٢. وتقدير Qohelet لاهتمامات البشر وشئونهم تُعد سلبية، فهي شريرة وتتسم بالمعاناة (רַע؛ جا ١٣:١) وهي تُصيب البشر بالإحباط والألم (٢: ٢٣). فلا منفعة تحت الشمس (٢: ١١). هذه الحالة الموجودة على أرض الواقع لم يتسبب فيها الانهزام الأخلاقي للبشرية، أو طلب التدريب الماهر على الصناعات البشرية، بل لأن الخالق قد قرر ذلك ورتبه (١: ١٣، ٣: ١٠- ١١ قا؛ ١: ١٥). أما نظرة Qohelet اللاهوتية للخليقة فبها تناقض صارخ، ولاتتفق مع النظرة اللاهوتية الإيجابية العميقة والتى تعكسها الأسفار الخمسة أو تراتيل الخليقة في المزامير בָּרָא؛ يخلق، يفصل، #١٣٤٣). كما لاتتوافق رؤية Qohelet اللاهوتية عن الخليقة مع الرؤية اللاهوتية للقديس بولس الرسول. الذي وضع هدف الخليقة ضمن إطار الخلاص من الخطيئة الأصلية للبشر وماتبعها من لعنة لها تأثيرها على المصير الأبدي للبشرية (رو ٨: ٢٠- ٢١)، ويُعارض Qohelet، الافتراضات التي تقوم عليها الحكمة التقليدية لشعب إسرائيل، والمسلمات والألغاز بالإضافة إلى الإحباط الذي يُصيب الخليقة. وبالنسبة له فإن الأخيرة تعكس الغموض الذي يُحيط بالشخصية الإلهية. والتي تبدو متباينة مع انتصار المسعى البشري نحو وجود آمن وذي معنى. أما فيما يتعلق بمشكلة الربط مابين رؤية Qohelet التوكيد الإيجابي الذي قدمه في نهاية كتابه انظر، M. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, 1990.

٣. هناك ثلاثة جذور عبرية غير مرتبطة تأتي بنفس معنى الفكرة الإنجليزية للكلمة "اهتمام" דָּאַג، وهي ليست بذات أهمية لاهوتية (#١٧٩٣) وهي تُعبر عن الشعور بالاهتمام، القلق، الخوف أو الفزع. يتراوح مابين الناحية العقلية والعاطفية إلى الناحية اللفظية، وهي تعبر عن القلق في التفكير، الحديث والقلق من أي شيء. وتأتي الأهمية اللاهوتية من استخدام الكلمة في مجال العبادة في المزامير (#٨٤٨٨). والكلمة שִׂיחַ ليست تعبيرًا لاهوتيًا في حد ذاتها. وهي تُشير في المقام الأول إلى أي نشاط خارجي ينشغل به الشخص أو يقلق بشأنه. وهي تأتي أيضًا لتعبر عن اهتمامات لاهوتية. مثل ماجاء في سفر الجامعة عن طبيعة الوجود الإنساني وشؤونه، قضاياه ومهامه.

ب. ت وتأتي هذه الثلاثة جذور في الترجمة السبعينية بأشكال متنوعة و متضاربة.

ع. ج ويصعب الكشف عن مدى التأثير المباشر لهذه التعبيرات في العهد الجديد. وللمقارنة مع المصطلحات الموازية انظر NIDNTT 1:276-78; 2:860-61; 3:798-800; TDNT 2:40-41; 4:589-93; 6:23-26.

اهتمام، مهمة، مهنة، مشكلة: דאג [dʾg] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← ענה 3 [ʿnh 3] (يكون مقلق، منشغل بـ، #٦٧٠١) ← צרר 1 [ṣrr 1] (يربط، أسكتَ، يكون في ضيقة، في أوضاع صعبة، معاناة، #٧٦٧٤) ← שׂיח 1 [śyḥ 1]، شكى، استغرق في التفكير، درس، تحدث، تأمل، #٨٤٨٨).

البيبلوجرافيا

J. L. Crenshaw, "Qoheleth in Current Research," *HAR* 7, 1983, 41-56; idem, *Ecclesiastes*, 1987, 23-28, 72-73; D. C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Reevaluating Its Nature and Date*, 1988, 235; R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World*, 1968, 112-22; Diethelm Michel, *Qohelet*, 1988, 82-107; *TWAT* 6:243, 245-46; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramןismen im alttestamentlichen Hebrןisch*, 1966, 92; C. F. Whitley, *Koheleth: His Language and Thought*, 1978, 12, 56; J. G. Williams, "Proverbs and Ecclesiastes," in *The Literary Guide to the Bible*, eds., R. Alter and F. Kermode, 1987, 277-82.

أي. أر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

6702	עָנָה

עָנָה [ʿanâ 4]، قَلْ. , بيعِّلْ. بمعنى يُغني (#٦٧٠٢).

ش. أ. ق تاتي في العربية. gny II، يُغني" وفي السيريانية. ʿny ، يستجيب للغناء . ولاتوجد في أوغا.. ʿny ، يغني (Andersen, 109).

ع. ق يصعب أحيانًا تمييز هذا الفعل عن الفعل עָנָה، يُجيب. وفي (هو ٢: ١٥[١٧]) يُنسب إلى الأخير (NIV mg). في سياقات أخرى قد تكون في الغناء التجاوبي رأي (Sasson, 157).

١. والاستخدام الشائع للكلمة يعود على غناء النساء لأناشيد النصر (خر ١٥: ٢١، ١صم ١٨: ٧، ٢١: ١٢، ٢٩: ٥، إر ٥١: ١٤).

٢. ويرتبط الفعل بالاحتفالات العامة المختلفة، مثل حفر بئر في سفر العدد ٢١: ١٧، حصاد الكروم في إر ٢٥: ٣٠. وفي إش ٢٧: ٢ أيضًا. حيث يُشير الفعل إلى نشيد كرمة الرب وهو نسخة إيجابية من النشيد المذكور في سفر القضاة ٥: ١ – ٧.

٣. ويأتي الفعل في خر ٣٢: ١٨ ثلاث مرات في وصف موسى لشعب اسرائيل حين عبدوا العجل الذهبي (ع ٦) وقد وصف هذا الاحتفال مرتان باستخدام تعبيرات سلبية في صيغة قَلْ. فلاهي بنشيد نصر ولا بمرثية لهزيمة. أما في الحالة الثالثة، فجاءت مركزة في صيغة قَلْ. في إشارة إلى صوت غناء عالي. وقد وصفت في السبعينية بأنها "صرخات مخمور".

٤. جاءت الكلمة في سفر عزرا ٣: ١١، ١٤٧: ٧ لتعبر عن تسبيح مرتل. كما جاء في مقدمة مز ٨٨ לְעַנּוֹת ولكن بمعنى عام غير مؤكد وقد ترك دون ترجمة . وربما أشار إلى الغناء (Kraus, *Psalms 60-150*, 190; NAB). وفي مز١١٩: ١٧٢ نجد الرغبة في ترتيل كلمات الرب وهو عبارة عن توسل غير مباشر من أجل أن يستجيب الرب لصلوات كاتب المزمور. ومن ثم يقدم للرب تسبيح شكر.

ع. ج *NIDNTT* 3:668-76

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [hll ²] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [zmr ¹] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [ydh ²] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [nwh ²] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [ʿnh ⁴] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [pṣḥ ¹] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ רוֹמֵם [rômēm] (يُرفّع، #٨١٢٣أ)؛ ← שבח [šbḥ ¹] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שׁיר [šîr ¹] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [tnh ²] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, "A Lexicographical Note on Exodus xxxii 18," *VT* 16, 1966, 108-12; J. M. Sasson, "The Worship of the Golden Calf," *Orient and Occident*, 1973, 151-59.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

עֹנָה 6703

עֹנָה [ʿonâ]، اسم. "تعايش"، علاقة جنسية"، "علاقة زوجية" (#٦٧٠٣).

ع. ق يُشير اسم. إلى "الحقوق الزوجية" مثل العلاقة الزوجية بين الزوجين، ووفقًا لسفر الخروج ٢١: ١٠، إِنِ اتَّخَذَ سيد لِنَفْسِهِ امرأة أُخْرَى، لاَ يُنَقِّصُ طَعَامَهَا وَكِسْوَتَهَا وَمُعَاشَرَتَهَا.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [ʾešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm] (تناسلى، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلى، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet ²] (يفى، يشتهى، #٥٧٣٤) ← עגן [ʿgn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [ʿōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [škh] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)

علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

עָנִי עָנָו 6705

עָנִי ,עָנָו [ʿanaw]، [#٦٧٠٥])؛ العاني [#٦٧١٤])، تأتي صفة بمعنى متواضع، محتاج، مصاب، فقير עֲנָוָה [ʿanawâ]، اسم. التواضع (#٦٧٠٨)؛ الأب עַנְוָה [ʿanwâ]، اسم. "تواضع" (وتأتي مرة واحدة في مز ١٨: ٣٦ #٦٧٠٩)؛ עֱנוּת [ʿᵉnût]، حزن، أسى (#٦٧١٣)؛ עֳנִי [ʿonî]، بؤس، ألم، مأساة (#٦٧١٥)؛ תַּעֲנִית [taʿanît]، صوم (#٩٥٠٤)؛ > עָנָה [ʿanâ ²]؛ صيغة قَلْ. مكتئب، يُحزن نفسه، يصوم وفي صيغة بُعَّل. يكون حزينًا، وفي صيغة هِفْعِيل. يضطهد، يحزن، وفي صيغة هِتبَعِيل. يتواضع , يتنازل (#٦٧٠٠).

ش. أ. ق يؤكد الجذر العبري עָנָה؛ أن استخدام القوة والقهر يؤدي إلى الإذلال، والمعنى الأساسي يتذلل (انظر إش٣١: ٤، زك ١٠: ٢) وفي العربية ʿanaʾ، متواضع، خاضع. وتأتي المتشابهات لهذه الكلمة في السريانية والأثيوبية بنفس المعنى. كما تجيء في النقوش الآرامية ʿnwh فقر، إذلال (*Ahiqar*, 1. 105; *APFC*, 223;). وفي المؤابية ʿnw ، كما جاءت في نقوش "منيا" لتصف اضطهاد المؤابيين على يد "عُمري" (*KAI* 11, 206 *KAI*) [cf. 6] 181 5).

ع. ق ١. في العلاقات الدلالية للصفة עָנִי، وעָנָו؛ في العبرية، (متواضع، فقير، معوز) فالاختلاف بينها وبين עָנִי، وעָנָו؛ له أهميته עָנִי؛ تعني " تم إذلاله" أو "عاني من الفقر، ضغط الظروف، صعوبة الأحوال (وهناك تمييز بين אֶבְיוֹן معوز [#٣٦]، דַּל، فقير [#١٩٢٤]، مع الكلمات المرتبطة). وفي الدساتير القديمة فإن עָנִי؛ تعني أحد المحرومين الذين لا يمتلكون أرضًا (لا ١٩: ١٠، ٢٣: ٢٢ وتث ١٥: ١١، ١٤: ١٢) والفقير، والغريب. كما أن עָנִי. على نفس المستوى مع الأجنبي المقيم، والأرملة، واليتيم، فكل منهم قد أصابه ضرر ما نظرًا لوضعه الاجتماعي. فمنهم من يحصل على قوت يومه فقط ويعتمد على الآخرين في تلبية احتياجاته المعيشية. لقد أنشأوا طبقة اقتصادية ثالثة تقع ما بين الإنسان الحر والعبد، وهي مهددة اجتماعيًا و على الأرجح استُبعدت من الحياة العامة. ومع ذلك فقد وقف يهوه الرب موقف المدافع عنهم (تث١٠: ١٧ – ١٨) ولقد حض الأنبياء إسرائيل على معاملة עָנִי؛ بطريقة عادلة (إش ١٠: ٢، ٥٨: ٧، أم ١٤: ٢١) والرجل التقي هو من يفعل هذا (حز ١٨: ٧) أما الأشرار فيخطفون مصالحهم (أي ٢٤: ٩) وقد استخدمت עָנִי؛ في العهد القديم على نطاق واسع لتعبر عن الأتعاب الجسدية أو تحمل المعاناة (أي ٢٤: ١٤، ٢٩: ١٢، ٣٦: ١٥، إش ٥١: ٢١، ٥٤: ١١، إر ٢٢: ١٦، حز ١٦: ٤٩ .. إلخ).

٢. עָנָו؛ تعني في الأساس "انحنى" تحت وطأة الظروف. وكما أن التجارب تُكمل عملها هكذا المتواضع أيضًا يتمم عمله. والترجمة اليونانية للعهد القديم تؤيد ترجمة עָנִי، وעָנָו؛ حيث . من الطبيعي ترجمة עָנִי؛ في السبعينية πτωχός، ἀσθενής، ταπεινός السبعينية، πένης ولكن يندر ترجمة עָנָו؛ فقط إلى πένης انظر (مز١٠: ١٧، ٢٢: ٢٦) أو πτωχός، انظر (مز٦٩: ٣٣)، إش٢٩: ١٩، ٦١: ١) ولكنه غالبًا ماتُترجم إلى πραΰς أو ταπεινός ومهمة تقرير السؤال الخاص بالتمييز الدلالي بين النماذج لم يسهل الأمر علينا من جراء التشويش في تلقي النص العبري بين الأشكال المختلفة لصيغة صيغة الجمع. حيث أنه في المخطوطات العبرية المتأخرة (من القرن الأول ق. م إلى سنة ١٠٠ ب. م)، يصعب التمييز بين. עָנָו؛ في العبرية (كما يتضح من تكرار الاختلاف بين الحواشي) وتأتي صيغة المفرد (עֲנָוִים) في (عد ١٢: ٣) فقط. أما עֲנָוִים K فقد كُتبت نصًا في مز ٩: ١٩، إش٣٢: ٧، عا٨: ٤ ولكن اقترح עֲנִיִּים تُقرأ. تفضل scribalتُقرأ. في هذه المواضع. وعلى الجانب الآخر كُتبت K (XXX) في مز٩: ١٣، ١٠: ١٢، أم ٣: ٣٤، ١٤: ٢١، ١٦: ١٩. حيث تُقرأ.(XXX) تم تفضيلها من الجهة الانطباعية.

٣. وهناك سؤالان مطروحان: (أ) هل التمييز بين עָנָו עָנִי / يُعد اقترانًا أصليًا، وإن كانت الإجابة لا، فمتى ظهر هذا التمييز في اللغة؟ (ب) ماهي العلاقة بين עֲנָוִים و עֲנִיִּים ومتى استُخدمت الأخيرة بخلاف المعنى الاقتصادي حصريًا؟ وإن كانت עָנִי / עָנָו؛ مرادفات أصلية فإن التطور الدينى/ الأخلاقي للكلمة עֲנָוִים، "تواضع" جاء متأخرًا. ولكن بدا أن التمييز ما بين هذه النماذج كان مبكرًا عن (عد ١٢: ٣) والذي اعتُبر "غير موسوي" حتى من قبل العلماء المحافظين وخاصة في الحقبة التي عاش فيها صفنيا النبي. ورأى البعض أن التمييز في التعبيرين / עָנָו עָנִי؛ تم بواسطة الأنبياء أنفسههم وذلك لتمييز الفقير עָנִי דַּל אֶבְיוֹן، عن الزائف עֲנָוִים ومهما كان الأمر، فما يمكن أن يُقال هو، أن تطبيق هذان التعبيران على بقية الكيانات الناشئة في إسرائيل. جردهم من إمكانيات التوجه الاقتصادي الضروري (خاصة في حالة עָנִי).

٤. ودلالة עָנִי؛ مصاب، معوز. في مقابل עָנָו، متواضع أنه لم يتم الربط بينهما للتعبير عن استحقاق الفقر. ولكن استُخدمت أحيانًا لتُشير إلى هؤلاء الذين استغلوا الفقراء بغير وجه حق (أي ٢٤: ٤، مز ٣٧: ١٤، إش ٣٢: ٧). وעֲנִיִּים هم شعب الرب "خاصته" الذين لهم علاقة خاصة به. وهو يُشير إليهم (شعبي خر٢٢: ٢٤[٢٥]) وهو حافظهم (أم ٢٢: ٢٢- ٢٣). والمعارضين لـ עָנִי؛ ليسوا هم الأغنياء فقط كما نظن، بل الأشرار רְשָׁעִים (مز٩: ١٨[١٩])، القساة (حز ١٨: ١٠-١٢) والظالمين. פָּרִיץ؛ (انظر عا ٤: ١). وكل الكلمات تُشير إلى رعاية الأتقياء من شعب الرب الذين أظهروا ولاءهم للعهد مع الرب. وهي مسئولية وضعت على عاتق كل أفراد المجتمع. وكان لزامًا على أي ملك لشعب إسرائيل التأكيد على أن עָנִי؛ يحصلون على العدالة في المحاكم (مز ٧٢: ٢-٤، أم ٣١: ٩). وبعد النفي عملت كل الجماعات المختلفة من المضطهدين، الفقراء، المعوزين، المتواضعين على إطاعة الرب. وأصبحوا وحدة واحدة واقتربوا من بعضهم البعض (مز١١٩: ٤١). وهذا يتسق مع ماسيفعله المسيح في مجيئه إذ سيعلن ملكه وسلطانه (زك ٩:٩) وفي ضوء البركات التي تتبع الضيقات فعلينا أن نقدم الشكر للرب لأنه هو وراء كل هذا (مز ٨٨: ٧[٨]، ٩٠: ١٥، ١١٩: ٧٥، مراثي ٣: ٣٣).

٥. اسم. العبرية עֳנִי وעֲנָוָה. وتسود العلاقة الغامضة للصفات فيما يتعلق بهاتين الصيغتين الاسميتين. وترتبط עֳנִי مع עָנִי؛ لتُشير إلى معنى الإذلال (تك ١٦: ١١، ٢٩: ٣٢، ١ صم ١: ١١) وעֲנָוָה "التواضع" (أم١٥: ٣٣، ١٨: ١٢، ٢٢: ٤، صف ٢: ٣). وتُرجمت עֳנִי في السبعينية إلى ανδ ,πένια ,ταπείνωσις

θλίπσις، بينما تُرجمت עֲנָוָה إلى πραΰτης واعتُبر עֲנָוָה مصطلح ديني يصف علاقة المؤمن بالرب وهو يأتي مرة واحدة. وهناك ثلاث صيغ إسمية يأتي كل منها مرة واحدة أيضًا: تواضع (مز ١٨: ٣٦)، עֱנוּת، إصابة (مز ٢٢: ٢٥) وתַּעֲנִית، صوم وتذلل (عز ٥:٩).

٦. الأفكار اللاهوتية.

(أ) أسفار موسى الخمسة. يشير עָנָו في (عد ١٢: ٣) إلي موسى بكونه حَلِيمًا جِدًّا أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ. لذا يُعد مثالًا للطبيعة الحقيقية للمتواضع "الحليم". ونموذجًا جيدًا لشعب إسرائيل. ويجب أن تؤخذ هذه الإشارة بشكل وثيق مع التعليق السابق ."فسمع الرب" (على سبيل المثال الشكوى ضد موسى التي اقامها كل من مريم وهارون ١٢: ٢). لقد استعد موسى لكي يتحمل هذا الهجوم الضار غير المبرر. وذلك بأن ترك للرب مسألة تبرئته. لذا أصبح انكار الذات هذا والثقة والموقف الحازم تجاه الحياة من دلائل الفضيلة.

استُخدم الفعل في (تث ٨: ١-٣) في الإشارة إلى تذلل شعب اسرائيل أمام يهوه الرب في الصحراء. ومن ثم فإن هذا الأصحاح يُقدم أمرًا يتعارض مع كبرياء شعب إسرائيل (ع١٧) ذلك الموقف غير الملائم لشعب تأتي حياته وازدهاره من يد الرب الفادي . لذا صار هذا المقطع هو النموذج لكيفية ارتباط شعب اسرائيل بيهوه الرب طوال تاريخه. لذلك، وفي بداية دخولهم إلى أرض الموعد. كان الشعب مدركًا لأهمية التذلل أمام الرب إن أرادوا أن يستمتعوا بخيرات الأرض.

(ب) أسفار الأنبياء

(i) تنبأ عاموس عن عصر الازدهار في أيام حكم يربعام الثاني (٧٨٢- ٧٥٣ ق. م). ويعكس حياة البذخ والترف والتراخي التي تنتشر على نطاق واسع بين الأغنياء (عاه: ١١، ٦: ٤). وخطية اسرائيل الأولى هي كيفية تعاملهم مع الفقراء والمعوزين. كما صاحب تعاظم معيشة الأغنياء تدني أحوال ملاك الأراضي الصغيرة الذين تم تحويلهم إلى فلاحين وفقراء. وفي هذه الظروف، استغل أغنياء التجار فقراء إسرائيل الجدد والمعوزين وذلك من خلال ممارساتهم التجارية الفاسدة (٨: ٤-٦، עֲנָוִים). والسياق القضائي في (٢: ٢-٧) يُشير بأصبع الاتهام إلى الاعتداءات القضائية والاقتصادية التي قامت بها طبقات المجتمع العليا. وفي هذا السياق ,فإن עֲנָוִים (٢: ٧ ترجمة NIV) لا يحكمون للمظلومين، وفي ترجمة NASB حاد عن طريق التواضع، قا؛ ٨: ٤) ارتبطت بالتوازي مع التعبيرات الاجتماعية السابقة، אֶבְיוֹן معوزين، ودַּלִּים، فقراء كمجموعة محددة من الأبرياء في إسرائيل تتعامل مع الظلم الاقتصادي والضرر القضائي. وفي هذه المرحلة، صاروا جزءًا حيويًا من إسرائيل الذين عليهم أن يتحملوا مسئولية إصلاح العهد. وربما يُشير عاموس إلى كيف أن الشخص المهان اجتماعيًا يصبح مقهورًا من الوجهة الأخلاقية. والرب في سفر عاموس هو الذي يكشف التذمر، والشعب يصرخ طالبًا التدخل الإلهي. ويؤكد عاموس حقيقة أن "يهوه" هو الرب بالنسبة إلى شعب إسرائيل .والعهد الذي أعطاه الرب لإسرائيل بعد الخروج من أرض مصر (٢: ١٠، ٣: ١، ٩: ٧). والحكم على الأغنياء والأقوياء يهدف خلق مجتمع يتسم بالمساواة بين البشر. والذي طالب به شعب إسرائيل. في أرض خالية من الفساد. وأمام هذه المطالب كانت هناك مسئوليات جسام. والرب سيُنزل بهم العقاب من جراء انتهاكهم للعهد.

(ii) في سفر إشعياء , تجمع الفقير (עֲנִיִּים) مع شعب الرب. بينما أدين الأغنياء الذين قال عنهم الرب "قَدْ أَكَلْتُمُ الْكَرْمَ. سَلَبُ الْبَائِسِ فِي بُيُوتِكُمْ. ١٥ مَا لَكُمْ تَسْحَقُونَ شَعْبِي، وَتَطْحَنُونَ وُجُوهَ الْبَائِسِينَ؟ يَقُولُ السَّيِّدُ رَبُّ الْجُنُودِ". (إش٣: ١٤-١٥و١٠: ٢). أما في العصر المسياني، فسوف ينتهي الظلم، فهو عصر روح الرب الذي استقر في المسيا والذي بدوره سيُعيد إسرائيل إلى أيام داود ويُنشأ سلالة ملكية جديدة (إش١١: ١-٦). والملك سوف يهتم بأعضاء الدولة الضعفاء، وحسب غنى نعمته (٢-٣أ) يقضي بالعدل (ع ٣ب-٥) وسيجلب الأمان لشعب الرب (ع٢-٣أ) وهذا الحاكم جاء لرفعة الشعب ذي الأفكار السماوية. هذا مثال إنساني بعيد المنال ولكن يمكن تحقيقه من خلال الحكم الإلهي. وهو سيحكم وفقًا لمبادئ العهد الذي أقامه مع شعبه. لذا سيقضي للمسكين، والتي تم تعريفها بالتوازي مع עֲנָוִים، بالإنصاف ع٤. وكم كان هذا الانقلاب المسياني لتلك الظروف مطلوب، لأن المكر والاحتيال قد شوها الحقيقة. وفي المقابل، سيدان الأغنياء والأقوياء وفقًا للعدالة المسيانية (ع ٤) لأن أعمالهم كانت شريرة. وسيُنظر إلى الضعفاء بكونهم أخوة العهد، وسيُنتقم ممن رفضوهم. فهذا المجتمع الذي يُزيد البائسين فقرًا ويستعبدهم ويُذلهم ويُهمشهم ليس هو ملكوت الله. لذا حث الأنبياء أتقياء الرب أن ينظروا إلى إلههم طلبًا للتغيير. وليس من الصعب ملاحظة أن فضيلة التواضع تنبت من الألم.

وفي إش١٤: ٣٢ نجد صهيون ملجأ للبائسين. وفي إش٢٦: ٦ فهذا النظام الاجتماعي الظالم سوف يدوسه رِجْلاَ الْبَائِسِ، أَقْدَامُ الْمَسَاكِينِ. وفي إش٢٩: ١٧-٢١ تم وضع لائحة اتهام تدين قادة يهوذا الذين انكروا الرب. وقد تحمل عامة الشعب الكوارث الاجتماعية الناتجة عن ذلك. والأعداد ١٨-١٩ تتحدث عن البركات الآتية للبائسين. وفوق كل شيء، فالعصر القادم يحمل العدالة للمضطهدين. فقد أشير إلى المقهورين، جنبًا إلى جنب مع البائسين في المجتمع والصم، العمي والمعوزين אֶבְיוֹנִים أيضًا.

سوف يستريحون من أتعابهم، وسوف يُغير الرب قلوبهم بالخلاص الذي يعرض له إشعياء ذلك الذي يُريحهم من الظلم.

وفي إش٤٠-٥٥ نري الذين ينتظرون بفارغ الصبر تدخلات الرب التي ستضع نهاية للسبي. والنظام القمعي هذا ليس هو الذي يفرضه إسرائيلي على اسرائيلي آخر. وللأمة ككل، تلك التي نُهبت وعانت من السبي والاستغلال على يد الأمم المضطهدة الأهرى (إش٤١: ١٧-٢٠) وفي هذه الأحوال يعلن النبي عودة المسبيين وظهور أورشليم الجديدة. أما المتألمون، فكلهم الآن شعب الله. كما أن المقهورين والمضطهدين (עֲנִיִּים) هم من سيتلقون تعزيات الرب (٤٩:١٣) وهم قد تلقوا الوعد بعهد السلام الجديد (٥٤: ١١) ولكن "العبد" هو الوحيد—الذي من خلال آلامه—سوف يأخذ على عاتقه ألام شعب إسرائيل (إش ٥٣: ٧).

والشخصية البارزة في إش ٦١: ١ "العبد" تعلن امتيازاتها بكونها "المسيا" الذي مُسح بالروح القدس، لِيَعْصِبَ مُنْكَسِرِي الْقَلْبِ، يُنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ، وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالإِطْلاَقِ (עֲנָוִים)، شعب الرب المخلصين (ومع ذلك، تقرأ السبعينية الكلمة πτωχοις بافتراض أن معناها "مصاب"). وسوف يُبشر باليوبيل الأخروي، حيث يعوض الرب خاصته الأبرار ويكونون خليقة جديدة. وעֲנָוִים في إش ٦١ يُعدون أنفسهم لمجئ هذا اليوم بالنوح على صهيون وبانتظار خلاص الرب الذي لم يأت بعد. فالرب مع هؤلاء البائسين (עָנִי) المنسحقين بالروح (٦٦: ٢).

(iii) وينحو صفنيا نفس منحى كل من عاموس وإشعياء. ولكن هناك فرق دقيق في تعريف עֲנָוִים مع "البقية" لذا، وهذا ماتوقعه (إش ٤٠ -٥٥). وفي (صف ٢: ١-٣)، نرى "يوم الرب الذي سيدين فيه يهوذا". فلقد وقف النبي يحث الأمم على التوبة مقدمًا لهم الوعد بالفداء. وقد وجه أولى كلماته إلى "بائسي الأرض" (עֲנָוִים، ٢: ٣). هؤلاء الأبرار يختلفون في أهميتهم عن بقية الأمم (١: ٤- ١٣). فسيعهم نحو البر والانسحاق بالروح עֲנָוָה، فهم بهذا يُبعدون عنهم غطرسة الأمم. (٢: ٨، ١٠، ١٥ و٣: ١١). تلك الأمم التي طالما أتعبت الأبرار الذين سلكوا حسب إرادة الرب (Dawes, 41). ومع ذلك، فلا شيء يضمن حمايتهم، لأن الرب سيصب غضبه حتى على עֲנָוִים.

البائسون والمساكين في (صف١١:٣- ١٣) الذين جاء ذكرهم أيضًا في ع١٢ و١٣ هم "البقية" البارة. أما المتكبرين والمتغطرسين فهم أعداء يهوه الرب. وهو سيحطم كبريائهم وينقذ البائسين (עָנִי؛ ٣: ١١-١٢)، الذين التجأوا إليه. وبالنظر إلى التوازي مابين "البائسين" و"البقية" في ٣: ١٢-١٣ فالبائسين في ٢: ٣. هم أنفسهم البقية المذكورة في ٢: ٧. لذا، يوضح صفنيا العلاقة مابين السلوك الأخلاقي السامي والأوضاع الاجتماعية المتدنية. كما يوضح صف ٣: ١١-١٣ بكل جلاء أن المنسحقين الذين هم بمنأي عن الانخراط في هذا الظلم الاجتماعي هم على النقيض من هؤلاء الذين جعلوا المجتمع يتجرع كؤوس القسوة والذل بدلاً من الجوء للرب. أما شعب الرب الذين وصفوا بأنهم "المضطهدين" فهم غير هؤلاء الأشرار الذين قاوموا الرب.

والبقية المفدية (انظر ١:٢-٣) جعلت أناس جدد أقوياء وفي صف ٣. وهؤلاء البائسين والمتألمين لهم ثقة كبيرة في الرب (٣: ١٢) وهم يتحلون بالاستقامة وهم مثل الرب يكرهون الكذب (٣: ٥) والمكر والخداع (٣: ١٣) وهم يحمدون الرب على رحمته، وبذلك يُظهرون اعتمادهم عليه (٣: ١٤-١٧) فهم يطلبون الرب ويعيشون بالبر (٢: ١-٣) والتعبير وעֲנִי البائسون كان يُشير في وقت صفنيا إلى غياب النفوذ والثروة والشخصيات البارزة في المجتمع. ولكنهم هم الأبرار (ع٣) وهم من لن يُصيبهم القلق من مجئ يوم غضب يهوه الرب. وفي صف ٣: ٦- ٨ نجد تدخلات الرب التي تُهيئ الطريق لظهور البقية الباقية ومستقبلهم المبارك. وستعود البقية البارة من أقصى الأرض (٣: ١٠) وسينعمون بالغفران (٣: ١١) والإيمان الثابت بالرب (٣: ١٢) والبر (٣: ١٣) والسلام (٣:١٣).

(ج) المزامير: والتحررمن الضغوط الخارجية "الفقر المادي" الذي يعاني منه المساكين الذين يثقون في يهوه الرب (مز١٤: ٦) واعتبار أنهم حملة الوعود الإلهية واضح جدًا في المزامير. أما المختارون עָנִי، وبخاصة עָנָו، أصبحت اختيار شخصي يُميز هؤلاء المعوذين والثقيلي الأحمال. والذين يتواضعون تحت يد الله القوية طلبًا لعونه وحده (مز٤٠: ١٧ [١٨]، ١٠٢: ١) واسم. עָנִי تتعامل دائمًا مع حالة العوذ هذه والتي توسل المعوذين إليه لكي يتدخل لحلها (مز٢٥: ١٨، ١١٩: ٥٣، أي٣٠: ١٦، مراثي ١: ٩، نح ٩: ٩).

وهناك تحول في معنى الصفتين עָנִי، البائسين وעָנִי، المتواضعين حدث قبل السبي صاحب ظهور البقية الباقية وسط الأمم التي كان فيها هؤلاء البائسين، المتواضعين والمعوذين (صف ٢: ٣، ٣: ١٢). وصار الرب هو الذي يغير تلك الظروف الصعبة، كما أنه يكسر فخر تلك الأمم وقوتهم . ويرد سلب البائسين (مز ٦٨: ١٠[١١]، ٧٢: ٢، ٧٤: ١٩، ٢١، والمتواضعين ٩:٦٧) إنها طبيعة يهوه الرب الذي يحب أن يسكن وسط المتواضعين والأنقياء القلب. ويستمع إلى صلواتهم و هو صالح لخائفيه، عينه عليهم ولايحتقر ألامهم (مز ٧٤: ١٩) بل يهتم بها. وقد وصف المسبيين بأنهم المساكين في الرب. الذين تعلموا أن ينتظروه بثبات. بينما انخرط النبلاء والأغنياء في العبادات الوثنية بعد السبي. أما الفقراء والمعوذين والمتواضعين فقد أطاعوا الرب في كل شيء بقلب غير منقسم.

(i) تعج المزامير من ٩-١٠ بالإشارات إلى البائسين والفقراء والمعوزين. وهذين المزمورين يمثلان مرثاة واحدة حيث يضع المرنم نفسه بين المساكين (עֲנִיִּים) (٩: ١٢[١٣])، الذين لم ينسهم الرب. والرب سيعاقب من اضطهدهم وأذلهم (٩: ١٣) وهويذكرهم دائمًا مع كل من דַּכִּים، المضطهدين والمبغضين في ع٩، وעֲנִיִּים، البائسين في ع١٢ الذين هاجمتهم الأمم الغريبة. بينما في مز١٠: ٢ يستمع الرب إلى تأوهات شعبه المتألم. وفي المقابل نجد توقعات شعبه بتدخله في ظروفهم الصعبة ولن ينسى سؤل قلب עֲנָוִים، المتواضعين (قا؛ مع ٩: ١٨[١٩]).

(ii) وفي مز ١٨: ٢٧ [٢٨] يحمد داود الرب لأنه يخلص شعبه البائس (עָנִי). أما الأَعْيُنُ الْمُرْتَفِعَةُ فقد وَضَعُهَا. وفي مز١٨: ٣٥[٣٦] نقرأ "لُطْفُكَ يُعَظِّمُنِي". وفي NIV "أنتَ تميل إليّ لتُعظمني" انظر أيضًا (٢صم٢٢: ٣٦) لُطْفُكَ يُعَظِّمُنِي. وقد تنازل الرب وأنقذ داود من مبغضيه. وقد أعلن الرب عن حضوره الشخصي ذلك بأن سعى لنصرة داود وتعضيده. وقد يبدو أن هناك تعارضًا مابين لطف هذه الشخصية واختبار قوتها المسيطرة (Dawes, 46).

(iii) والصلاة في مز ٢٢ ماهي إلا جزء من المرثاة والتي كتبت على مرحلتين (الأعداد من ١-١١[٢: ١٢] والأعداد ١٢- ٢١ [١٣: ٢٢]) وكلها تصب في معنى واحد للمزمور. "لا تحجب وجهك عني" (الأعداد ١١[١٢]، ١٩ [٢٠]).

وفي الأعداد من ٢٢-٢٦[٢٣-٢٧] تحول الأمر من الصلاة طلبًا للمساعدة إلى شكر للرب من أجل معونته (ع ٢٤[٢٥]) فالشعب يؤمن بخلاص الرب ويحمده عليه. والأعداد من ٢٢حتى نهاية المزمور تُشير إلى ذلك. فهم خائفو الرب (ع ٢٣ [٢٤]) وذرية يعقوب (ع ٢٣[٢٤]، ٢٥[٢٦])، طالبو الرب (ع ٢٦[٢٧]) والودعاء (עֲנָוִים، ع. ٢٦[٢٧]). وكل هؤلاء يرون أنفسهم شعب الله الحقيقي. الذين يحيون بحمد الرب. لاينفصلون عن مجتمعهم. وهم يُفكرون ويتحدثون عن أنفسهم وعلاقتهم بالرب من إعادة تحديد "ما معنى أن تكون إسرائيلي حقًا" وقد تعلموا أن يهوه الرب لن ينسى البائسين والمتواضعين بل يسمع صراخهم ويُساعدهم.

والأعداد ٢٣-٢٤[٢٤-٢٥] تدعو الجميع إلى تسبيح الرب لأنه يدافع عن المسكين (עָנִי) ويشبعهم من خيراته. وجماعة المخَلصين لاتفرح بالخلاص فحسب بل بل تفرح بالأخبار السارة بنجاة شعب الرب (ع ٢٦-٣١ [٢٧-٣٢]) ومصير هؤلاء البائسين/ المساكين مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمستقبل ملكوت الرب. وامتدت هذه الرسالة إلى كل العالم وسجد قُدَّامه كُلُّ قَبَائِلِ الأُمَمِ (ع ٢٧[٢٨]) كما أن الذُّرِّيَّةُ تَتَعَبَّدُ لَهُ. يُخَبَّرُ عَنِ الرَّبِّ الْجِيلُ الآتِي. (ع ٣٠-٣١ [٣١- ٣٢]) وهذا الاعتراف العالمي بدأ بالإعلان عن أن هؤلاء البائسين هم أبرار الرب. لذا، فلهذا المزمور رؤية نبوية أخروية من جهة الأمل الذي تمنحه لهم . ومع ذلك فمزمور٢٢ هو أكثر من مجرد صلاة لشخص بائس. بل تمتد إلى عصر مملكة داود، وهو رمز لعبد الرب "يهوه" المذكور في إش٤٠-٥٥. كما يُعطينا مثالاً عميقًا عن معاناته و آلامه النفسية (قا؛ إش ٥٣:٧). لذا ينقل كاتب المزمور صورة مسيانية، تحققت فيما بعد بالفعل في إرسالية السيد المسيح. وقد عرّف السيد المسيح نفسه بكونه الشخصية المحورية في هذا المزمور أثناء موته فقد اقتبس آية منه لذلك، استُخدم هذا المزمور في العهد الجديد لإثبات وتفسير موت وقيامة السيد المسيح. إنه يُقدم العهد الإلهي لكل من تمسك بطريق الرب. فالسيد المسيح وهو البار عانى ومات من أجل المساكين والبائسين.

(iv) يبدأ المزمور ٢٥ بالتعبير عن ثقة المرنم في الرب والتوسل إليه ألا يشمت به أعداؤه. (ع ١-٣) وفي الأعداد (٤-٧) نجد القهر الخارجي والإحباط الداخلي جنبًا إلى جنب. وفي الأعداد (٨-٩) نرى الرب يقود الـ עֲנָוִים (ع٩) مع أولئك الذين عيّنهم كاتب المزمور. وעֲנָוִים في (ع٩) هم الخطاة الذين تعلموا طرق الرب (ع ٨ب، ٩) وهم الأبرار الذين حفظوا عهد الرب (ع١٠) والذين انتظروه (ع٢١) والأعداد من (١٢- ١٤) تركز على هؤلاء الذين يخافون الرب وتُقدم المزيد من حياة עֲנָוִים.

(v) ويُشير المرنم في مز٣٤ إلى اشتياقه لتسبيح يهوه الرب (ع ١-٣[٢-٤]) وانضم له עֲנָוִים. في (ع ٢[٣]) وكل جماعة إسرائيل الذين كانت أعينهم نحو الرب ليخلصهم. (ع ٥[٦]) وهؤلاء هم المساكين (ع ٦[٧])، עָנִי الذين يخافون "يهوه الرب" (ع ٧[٨]) ومن يثقون فيه (ع ٨[٩]) ويطلبونه (ع ١٠[١١]) وخم الأبرار(ع ١٥[١٦]) وهم يسلمون له كل حياتهم خاضعين لمشيئته، لذا فصلواتهم دائمًا أمام الرب، وهم المنكسري القلوب والمنسحقي الروح (ع ١٨[١٩]).

(vi) ونلاحظ في مز٣٧ المرادف للكلمة עֲנָוִים وهو الأبرار (צַדִּיק). وهم עֲנָוִים. في الأعداد (١١، ٢٩) منتظرو الرب (ع٩) الودعاء (ع ١١) الصديقون (ع، ١٦أ، ١٧ب، ٢١ب، ٢٥ب،٢٩أ، ٣٠أ، ٣٢أ، ٣٩أ) المِسْكِينِ وَالْفَقِيرِ (ع١٤ب) الْمُسْتَقِيمِ طَرِيقُهُمْ (ع١٤) الْكَامِلَة (ع١٨أ، ٣٧أ) الْمُبَارَكِينَ مِنْ الرَب (ع ٢٢أ) أَتْقِيَائِهِ (ع ٢٨) الْكَامِلِين والْمُسْتَقِيمَين (ع ٣٧أ) إِنْسَانِ السَّلاَمَةِ (ع ٣٧ب) والذين يقبلون المرض بصبر دون تزمر أو شكوى، يعيدون الرجاء إلى شعب إسرائيل، هؤلاء هم شعب الله الحقيقي. والرب سيحول آلامهم إلى بركات (مز ٤٩: ٤، ٦٧: ٩) أما المتواضعين فسيرثون الأرض (مز ٣٧: ٩).

ويمكن أن نجادل بأنه قد حدث تغيير في معنى كل من

עֲנָוָה وעָנִי؛ من الأضرار المادية ومايتبعها من مخاطر إلى اختيار الشعب أن يلجأ إلى الرب في شدة احتياجه ومعاناته طلبًا لعونه. وبلاشك، فإن الفقر والخسارة المادية صارا هما التربة الخصبة للأتقياء والودعاء الذين لايتوافقون مع أوضاع الاضطهاد والاستغلال بل يطلبون كسر دائرة الأذى والخطر باعتمادهم على الرب الذي وعدهم بالتغيير والبركة على أن يساندوا بعضهم البعض. ويهدف هذا المزمور إلى منح الرجاء لكل من يمر بظروف صعبة. وهذا الرجاء ليس رجاءً معجزيًا، بل هو أن يتغيروا في داخلهم. ومن خلال تسبيحهم للرب سيختبرون في داخلهم تسلطًا على الظروف الخارجية . فهم ورثة الوعود الإلهية التي أعطاها لشعبه. وسيرثون الأرض أيضًا. وهم شعب الرب الحقيقي، أما شر الأشرار فسيرتد على رؤوسهم. (مز ٣٧: ٢٢ ب).

(vii) وحين يعرض مز٤٥ للملكية المسيانية في العهد القديم، فإن المسيا هو الداعم للمحرومين والفقراء والمحتاجين. لذا نجد في مز ٤٥: ٤[٥] . فالمسيا سيُظهر مجده لا من أجل نفسه بل من أجل تواضع الأبرار (צֶדֶק עֲנָוָה؛ [وهي المرة الوحيدة التي جاءت فيها الكلمة עֲנָוָה]) ومن أجل الحق أيضًا. وهذه السمات تتفق مع التوقعات المنتظرة من المسيا (انظر إش١١: ٤).

(viii) أما المزمور٦٩ فهو مرثاة فردية من كاتب المزمور نفسه (ع ٢٦[٢٧]، ٢٩[٣٠]) فهو قد صرخ إلى الرب، لكي يتدخل ويُدافع عنه. ومن الواضح أن هذا الالتماس ليس حالة فردية بل جماعية (ع ٦[٧]) فهو يلتمس من أجل نفسه ومن أجل الآخرين. ورجاء كل من يثقون في يهوه الرب مرهون بإجابته للصلاة. وتسبيح الذين سوف يخلصهم الرب (ع ٣٢[٣٣]) هو الضمان لهم עֲנָוִים. (ع٣٢[٣٣]) وسوف يحول الرب هذه الظروف الصعبة من خلال تدخله المباشر وهو الضمان الأكيد لكل עֲנָוִים (ع٣٢[٣٣])، قا؛ مع ٦[٧]) وبخلاصهم تخلص صهيون أيضًا (ع. ٣٥[٣٦]).

(ix) وفي مز٧٦ نجد أن اَللهُ مَعْرُوفٌ فِي يَهُوذَا. اسْمُهُ عَظِيمٌ فِي إِسْرَائِيلَ. وَمَسْكَنُهُ فِي صِهْيَوْنَ (ع ٢[٣]) وهناك سوف يسحق أسلحة القتال ويخلق שָׁלוֹם من أجل شعبه. وقد صد الرب جيش أشداء البأس الذي زحف على أورشليم، (ع ٥- ٦ [٦-٧]) إذ انتهرهم هناك في صهيون (ع ٤[٥]) لذا جاءت دينونته من السماء، وانتشر خوفه على الأرض وقام الرب لتخليص עַנְוֵי־אֶרֶץ، ودعاء الأرض (ع ٩[١٠]) وفي NIV "بائسي الأرض" الذين تحملوا بطش ملوك الأرض מַלְכֵי־אָרֶץ (ع ١٢[١٣]).

(x) في مز ١٤٧ وهو من مزامير الفصح، يبدأ بتسبيح الرب ويعلن قوة إلة إسرائيل الذي يعتني بشعبه. وَيَشْفِي الْمُنْكَسِرِي الْقُلُوبِ، وَيَجْبُرُ كَسْرَهُمْ (ع ٣) وبسلطانه يُحْصِي عَدَدَ الْكَوَاكِبِ. وَيَدْعُو كُلَّهَا بِأَسْمَاء (ع ٤) وهو يعرض قوته التي لا تنضب وحكمته التي لا تستقصى (ع ٥) وهو يرفع الودعاء (ع٦ עֲנָוִים) وذلك بأن يدين الأشرار.

(xi) وفي مزمور ١٤٩ نجد احتفالاً بملك الرب. وهو يبدأ بتسبيح الرب أيضًا (ع ١) ويدعو الكل للمشاركة في تسبيح الرب الخالق الذي يملك على صهيون (ع ٢). ويتحدث باقي المزمور عن نعمة يهوه الرب على إسرائيل وتخليصه للودعاء (עֲנָוִים). والتوازي ما بين "شعبه" و"المتواضعين" في (ع ٤) يبين أن עֲנָוִים هم كل الشعب. ومن ثم، فهم البقية الباقية. ومجتمع صهيون هذا ما هو إلا مجموعة من البائسين الذين وضعوا ثقتهم في الرب (قا؛ إش ١٤: ٣٢) لاحظ أن أعمال النعمة التي يقوم بها يهوه الرب تجاه إسرائيل تحدث عنها (مز١٤٩: ٥-٩). وقد تلقى البائسين النعمة والخلاص من يهوه الرب. من أجل هذا، فهم يحكمون مع يهوه الرب. ومجمع القديسين في חֲסִידִים، (ع ٥) وضع عليهم أن يُسبحوا الرب وأن يُشاركوا في حكمه العادل لِيَصْنَعُوا نَقْمَةً فِي الأُمَمِ، وَتَأْدِيبَاتٍ فِي الشُّعُوبِ. والتفسير التقليدي لعدد ٤ هو أن المتواضعين (עֲנָוִים) سينتصرون في الحرب. ولكن، ربما أشار النص إلى أنهم يبتهجون بالرب وخلاصه لهم وشعب الرب هنا يوصف بالأتقياء والودعاء.

(د) أسفار الحكمة: يُظهر هؤلاء الودعاء والأتقياء تبجيلهم ليهوه الرب واعترافهم أنهم جزء من خليقته ونظامه الكوني. لذا، فالتواضع معناه اكتساب تقدير ذاتي مناسب لا يعلو عليه الشخص. كما يتضمن هذا اعتراف الفرد بنقصه أمام الرب إعلانات الله وتدابيره. والتواضع في المقام الأخير لايمكن تحديده في ضوء حالة البؤس بل في ضوء الأنانية وهو أساس كل حكمة (أم ١١: ٢) فخوف الرب والتواضع أمامه أمران ضروريان ومرتبطان ببعضهما البعض. وقد أشير إلى هذا في (١٦: ١٨-١٩) فامتلاك التواضع الحقيقي يجلب الفرح والسعادة أكثر من ثمر الكبرياء.

وفي سفر الأمثال، استخدمت עָנִי؛ بشكل خاص. كعادة استخدام أمثال وحكم القدماء في معنى مادي (أم٢٢: ٢٢، ٣٠: ١٤، ٣١: ٩، ٢٠) وانظر (أيضًا ١٥: ١٥، مظلومين). وتظهر עֲנָוָה / עָנָו في قوانين الحياة العامة وتراقب من العالم عامة ولا تُقيد بمجتمع خاص. وباختصار، فالتواضع والبر في سفر الأمثال مسألة كونية وهي ضاربة في نسيج الخليقة منذ البدء. وهي أحد العناصر الهامة التي بها تستطيع خليقة الرب أن تستمر. والرب يَسْتَهْزِئُ بِالْمُسْتَهْزِئِينَ ويُعْطِي نِعْمَةً لِلْمُتَوَاضِعِينَ (٣: ٣٤). وحين تَأْتِي الْكِبْرِيَاءُ يَأْتِي الْهَوَان (١١: ٢) وَمَعَ الْمُتَوَاضِعِينَ עֲנָוִים حِكْمَةٌ. وتأتي أسم. العبرية في العهد القديم هنا فقط، وهى متشتق من الفعل צָנַע، "يتواضع" (وتسلك متواضعًا مع الرب ميخا ٦: ٨) وبالنظر إلى نقيض هذه الحكمة في سفر

الأمثال. يُمكننا أن نفهم المتواضع لايجب أن يرتئي فوق ماينبغي أن يرتئي. ومن يمتلك هذه السمات لن يجلب العار إلى نفسه.على عكس الكبرياء.

ومخافة الرب تُعلم الإنسان الحكمة والتواضع (עֲנָוָה) وَقَبْلَ الْكَرَامَةِ التَّوَاضُعُ (أم ١٥: ٣٣) وحكمة مخافة الرب تأتي بالتوازي مع "التواضع" ومنهما يتعلم الإنسان الحكمة وهو أمر مختلف عن ماجاء في السفر من أن "رأس الحكمة مخافة الله"، انظر أيضًا (أي ٢٨: ٢٨، مز ١١١: ١٠، أم١: ٧، ٩: ١٠، جا ١٢: ١٣). وعلى سبيل المثال، مخافة الرب هي المبدأ الأول والأساس الذي ترتكز عليه الحكمة . وباختصار، فالحكمة لها أساس ديني، فهي تكريس إيجابي للرب. وهذا يعني تخلي الإنسان عن كبريائه والتعبير المزيف عن التواضع. إلى جانب إنكار الذات والثقة في يهوه الرب في كل مناحي الحياة. ونجد في (أم ٣: ٥-٧) وصفًا دقيقًا لما ينطوى عليع التواضع. والآية (بدء الحكمة مخافة الرب [٩: ١٠]) تتوازى مع (معرفة القدوس هى فهم). وهي عبارة تتطلب معرفة البون الشاسع ما بين الإلهي والبشري وهنا يظهر معنى التواضع. كما أن استخدام עֲנָוָה في ١٥: ٣٣ و٢٢: ٤ يوضح هذه الحقيقة.

עֲנָוָה هي ما يتميز به الإنسان على المستوى الشخصي وهذا يؤدى إلى تكامل النظام العالمي مما يُمكّن الإنسان من معرفة أين هو من النظام ككل. وتُقر עֲנָוָה بالحدود التي بعدها لا يمكن للحكمة الإنسانية أن تُقر وتعترف بالتواضع الإنساني أمام الرب. وما يرغبه الإنسان في عالمه يتحدد بمعرفته أن البشرية ليست مقياسًا لكل شئ. والكبرياء وإحتقار البعد الديني هو النقيض للتواضع.فمَخَافَةُ الرَّبِّ رَأسُ الْمَعْرِفَةِ (أم ١: ٧). لاحظ أن المواضع الثلاثة التي جاء فيها עֲנָוָה في سفر الأمثال تربط مابين التواضع والوضع الاجتماعي ومدى إدراك أعضاءه. والآية الثانية هي (١٥: ٣٣) تتكرر بعض كلماتها بالنص في ١٨: ١٢. "قَبْلَ الْكَسْرِ يَتَكَبَّرُ قَلْبُ الإِنْسَانِ، وَقَبْلَ الْكَرَامَةِ التَّوَاضُعُ (עֲנָוָה)." ولأن الكبرياء نقيض التواضع، فهو يجلب الدمار أما التواضع فيجلب الكرامة. ومرة ثانية يتم تعريف التواضع هنا بكونه "مخافة الرب" وهو ضد الغطرسة والتكبر. وهذا يتكشف للإنسان حين يتواضع أمام الله والآخرين . ووفقًا لما قاله O. Ploeger (*Sprüche Salomos*, 1981[3], 213)، فالتواضع في (١٨: ١٢) يُفهم على أنه علامة على النقد الذاتي وحكم الإنسان على نفسه. وتقديره لقيمته الحقيقية ولكنه في جميع الأحوال يجلب النجاح لهذا الإنسان.

وفي أم ٢٢: ٤ نجد أن التواضع (עֲנָוָה) ومخافة الرب قد اقترنا معًا ليجلبا "الثروة والكرامة والحياة". وعلى خلاف الكتابات النبوية والمزامير، لا يتوافق التواضع مع الفقر في أسفار الحكمة. ومع ذلك، لاحظ الحكماء أن فعدم الارتباط مابين المتواضعين وفاعلى الإثم لايضمن النجاح، تَوَاضُعُ الرُّوحِ (שְׁפַל־רוּחַ) مَعَ الْوُدَعَاءِ خَيْرٌ مِنْ قَسْمِ الْغَنِيمَةِ مَعَ الْمُتَكَبِّرِينَ (עֲנָוִים) (١٦: ١٩). ومفهوم التواضع هنا له معنى إيجابي منفصل عن الأساس المجتمعي. وتعميق التواضع هنا لم يعد يدور بشكل غير مباشر ضد الفوضى السائدة كما في سفر الأمثال.

(هـ) والنبوات في فترات نهاية السبي مثل (زك ٩: ١-١٧) هي نشيد المحارب الإلهي، حيث دخل الملك المتواضع إلى أورشليم راكبًا على جحش بن أتان. قهرًا الأعداء التقليديين لشعب إسرائيل في تقدمه من حماة على الحدود الشمالية من أرض الموعد إلى الهيكل (ع ٩) وتصوير المسيا المتواضع עָנִי (اللطيف NIV) مستمدة من Zakir stele باللغة الآرامية، حيث جاء فيها "أنا الرجل المتواضع" (ANET, 655). والأتان في مقابل الحصان هنا لم يكن يستخدم في الحروب، لذلك، فهو علامة على مجئ الملك للحرب بل للسلام فهو "ملك السلام" وهو لم يهدف إلى ركوب حصان أو عربة حربية ولكنه جاء في موكب سلمي بكونه المختار من يهوه الرب والضامن للنصرة. وفي ١١: ٧، ١١. فإن غنم الذبح هنا إشارة إلى "الفقير" (עֲנִיִּים).

منخفض، متواضع: ← כָּנַע [kānaʻ] (يكبت، يتواضع، يضع نفسه [بالتعريف المعجمي]، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה² [ʻānâ²] (يعذب، يتواضع، يعذب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠). ← צָנַע [ṣānaʻ] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠) ← שָׁחַח [ʼabîṭûb] (ينحني، يربض، يتواضع، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל [ʼabîṭûb] (ينخفض، يستوي، يتواضع، يخفض، #٩١٦٤).

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms ¹] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ¹] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʻ] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʻnh ²] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʻwq ¹] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [ʻmr ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [ʻšq ¹] (يهين معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr ²] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

فقير، كنسحق، معوز: ← אֶבְיוֹן [ʼebyôn] (فقير، معوز، #٣٦) ← דכא [dkʼ] (يسحق، يكون مسحوقًا، #١٩١٧)؛ ← דַּל [dal ²] (هزيل، ضعيف الحيلة، حقير، مكتئب، #١٩٢٤) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← מוך [mwk] (محبط، يفتقر، #٤٥٧٥) ← מִסְכֵּן [miskēn] (رجل مسكين، #٥٠١٤) ← עָנִי ,עָנָו [ʻānāw] (فقير، ذليل، #٦٧٠٥) ← עָנִי [ʻanî] (يتواضع، #٦٧١٤) ← צנע [ṣnʻ] (يكون متواضع، يتواضع، #٧٥٧٠) ← רוש [rwš] (يصبح فقير، مسحوقًا، #٨١٣٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:256-64; *TDNT* 2:645-51; 8:6-15; *THAT* 2:341-50; *TWAT* 6:247-56; S. B. Dawes, "ANAWA In Translation and Tradition," *VT* 41, 1991, 38-48; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," (Ph.D. diss. Drew University), 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," (Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary), 1983; P. D. Miscall, "The Concept of the Poor in the Old Testament," *HTR* 65, 1972, 600-612.

دبليو. جي. دمبريل *W. J. Dumbrell*

٦٧٠٨ עֲנָוָה [ʻanawâ]، تواضع)، #٦٧٠٨

٦٧٠٩ (עַנְוָה [ʻanwâ]، تواضع)، #٦٧٠٩

٦٧١١ (עֲנוּשִׁים [ʻanûsîm]، عقوبات)، #٦٧١١

٦٧١٣ (עֱנוּת [ʻenût]، مصائب)، #٦٧١٣

٦٧١٤ (עָנִי [ʻanî]، متواضع)، #٦٧١٤

٦٧١٥ (עֳנִי [ʻonî]، بؤس، مصائب)، #٦٧١٥

٦٧٢١ (עִנְיָן [ʻinyan]، شأن، اهتمام، انشغال)، #٦٧٢١

٦٧٢٥ (עָנַן [¹ ʻanan]، ينشر سحابًا)، #٦٧٢٥

6726	עָנַן

עָנַן [² ʻanan]؛ والصيغة الوصفية עָנַן، "صيغة بيعّل. يتسبب في ظهور أمر ما"، (#٦٧٢٦)، اسم. עָנָן [¹ ʻanan] سُحب، سحابة كثيفة (#٦٧٢٧)، עָנָן لم تأت في العهد القديم، ولكن بالمقارنة باللغة العربية *ʻanna* قد تأتي مع كلمة ظهور/ مظهر أو مع الكلمة العربية، *ganna* وقد تعني "من يتحدث من خلال أنفه".

ش. أ. ق في أكد.. *gananu*، يحبس (*CAD* 5, 40)؛ وفي العربية. *ʻanna*، يظهر فجأة؛ *ganna*، أزيز، همهمة، غمغمة، والأغاريتية *ʻnn*، يُلقي درسًا في الموسيقى (*UT*, 1885)؛ עָנָן [² ʻanan]، الفينيقية *ʻn* .

ع. ق لترى أمثلة لهذا التعبير انظر تك ٩: ١٤، لا ١٩: ٢٦، تث ١٨: ١٠، ١٤، قض ٩: ٣٧، ٢مل ٢١: ٦، ٢ أخ ٣٣: ٦، إش ٢: ٦، ٥٧: ٣، إر ٢٧: ٩، ميخا ٥: ١١، ولحوار واسع حول السحر، انظر ممارسة السحر כָּשַׁף؛ (#٤١٧٥).

ب. ت تأتي في الترجوم עַנַן، في صيغة بَعِلْ.. يتنبأ، (Jastrow, 1095)؛ עֲנָנָא، يفسر (Jastrow, 1096).

سحابة: ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [miplāś] (بسط [السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← עוב [ʻwb] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [¹ ʻānān] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [ʻarāpel] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

6727	עָנָן

עָנָן [¹ ʻanan]، اسم. كتلة من السحب (#٦٧٢٧)؛ עֲנָנָה [ʻananâ]، سحابة واضحة (فقط في أي ٣: ٥؛ #٦٧٢٩)؛ עָנַן [¹ ʼanan]، وفي صيغة بيعّل. ينشر سحابًا (فقط في تك ٩: ١٤) (#٦٧٢٥).

ع. ق ١. وتُشير الأرصاد الجوية إلى עָנָן؛ وأن هذه الظاهرة ليست سحب متميزة بل كتلة من السحب نادرًا ماتُمطر أو أنها لا تُمطر على الإطلاق (Scott, 24-25). وهي تُستخدم للإشارة إلى السحاب الناعم الناجم عن الرياح الشرقية الحارة (إر ٤: ١٣، نح ١: ٣ انظر Fitzgerald, 201). و עֲנָנָה وتأتي مرة واحدة في أي ٣: ٥—" لِيَمْلِكْهُ الظَّلاَمُ وَظِلُّ الْمَوْتِ. لِيَحُل عَلَيْهِ سَحَابٌ (עֲנָנָה) لِتَرْعَبْهُ كَاسِفَاتُ ظُلُمَاتُ النَّهَارِ."—وهو اسم. الشخصي في صيغة الجمع لـ עָנָן، ولايوجد دليل على الترجمة עֲנָנָה "سحابة ممطرة". كما في *HALAT* 812a (انظر J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 90; D. J. A. Clines *Job 1-20*, WBC, 1989, 85).

٢. تتكرر اسم. كثيرًا، עָנָן؛ وهي ترمز إلى الزوال، ضخامة الحجم، المنيع الذي لا يمكن اختراقه. ومن جهة إشارتها إلى الزوال انظر (هو٦: ٤) "سحاب الصبح" وفي ترجمة NIV ضباب الصبح. كرمز إلى عدم الالتزام (انظر Scott, 21, 24; Wolff, *Hosea*, 119). وكرمز لضخامة الحجم، يتحدث حزقيال عن قوة "جوج" كسحابة تغطي الأرض (حز ٣٨: ٩) والصورة تحتفظ بنفس المعنى الأساسي. وترمز (كتلة السحاب) إلى المنيع الذي لايمكن اختراقه وهي تُعبر عن شعور المسبيين بالغربة والهوة التي تفصلهم عن الرب "الْتَحَفْتَ بِالسَّحَابِ حَتَّى لاَ تَنْفُذَ الصَّلاَةُ" (مرا ٣: ٤٤).

٣. استُخدمت الكلمة עָנָן في أغلب الأماكن التي جاءت فيها (٥٨مرة من أصل ٨٧) في علاقتها مع الظهورات الإلهية. ويتكرر ظهور المجد الإلهي في עָנָן في سيناء (خر ٢٤: ١٦)، في خيمة الاجتماع (٤٠: ٣٤-٣٥)، في الهيكل (١مل ٨: ١١، حز ١٠: ١٤) وعلى جبل صهيون

الأخروي (إش ٤: ٥، لو ٢١: ٢٧) "الظهور الإلهي".

(أ) كان الظهور الإلهي في עָנָן؛ يهدف إلى قيادة الناس كما في التعبير עָנָן (عمود السحاب، خر١٣: ٢١، عد١٤: ١٤، تث ٣١: ١٥)، (עַמּוּד، عمود #٦٦٤٧).

(ب) والحضور الإلهي في עָנָן؛ يجلب الدينونة أيضًا، وبصفة خاصة، حين يأت مع العاصفة أو الزوبعة (مز٩٧: ٢، إر ٤: ١٣، حز٣٠: ١٣، يوئيل٢:٢، نح١: ٣، صف١: ١٥) ومعظم هذه النصوص تربط بوضوح ما بين، الظهور الإلهي، ويوم الرب "يَوْمُ ظَلاَمٍ وَقَتَامٍ (עֲרָפֶל، #٦٩٠٦). يَوْمُ غَيْمٍ وَضَبَابٍ עָנָן، مِثْلَ الْفَجْرِ مُمْتَدًّا عَلَى الْجِبَالِ. شَعْبٌ كَثِيرٌ وَقَوِيٌّ لَمْ يَكُنْ نَظِيرُهُ مُنْذُ الأَزَلِ، وَلاَ يَكُونُ أَيْضًا بَعْدَهُ إِلَى سِنِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ" (يوئيل٢:٢؛ انظر Fitzgerald, 291-302).

سحابة: ← חָזִיז [hāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [miplāś] (بسط [السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← עוב [ʿwb] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [ʿānān 1] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:351-53; *TWAT* 6:270-75; G. Dalman, *Arbeit Und Sitte*, 1928-42, repr. 1987, 1:103-14; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Pontifical Biblical Institute, 1983; M. Futato, "Meteorological Analysis," diss. The Catholic University of America, 1984; J. Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, AnBibl 54, 1973, 15-41; G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, 1973, 32-66; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958, 11-18, 29-31, 35-41; P. Sabourin, "The Biblical Cloud: Terminology and Tradition," *BTB* 4, 1974, 290-312; R. Scott, "Meteorological Phenomena," *ZAW* 64, 1952, 11-25; E. F. Sutcliffe, "The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought," *VT* 3, 1953, 99-103.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٦٧٢٩ (עֲנָנָה [ʿanānâ]، سحابة مميزة)، ← #٦٧٢٩

٦٧٣٣ (עָנָף [ʿanap]، فروع)، ← #٦٧٣٣

٦٧٣٤ (עָנֵף [ʿanep]، أفرع كثيرة)، ← #٦٧٣٤

6735 עָנַק

עָנַק [ʿanaq]، قَلْ. يُلبس كعقد يزين العنق، وفي صيغة هِفْعِيل. ما يُزين العنق (#٦٧٣٥)؛ עֲנָק [ʿanaq 1]، اسم. عقد (#٦٧٣٦).

ش. أ. ق في أكد.. *unqu*، خاتم (قا؛ *AHw*, 1422؛ Jastrow, 1096)؛ والآرامية. עִנְקָא / ע، عنق، رقبة، عقد؛ والسريانية. [ʿeqqaʾ] ʿeqqaʾ، بمعنى عقد، العربية. ʿnq II، ما يُعلق بالعنق؛ ʿnq III عناق، احتضان، الأثيوبية ʿanaqa، ما يوضع حول العنق؛ ʿenqwe حجر كريم (راجع *HALAT* 812).

ع. ق جاءت الكلمة في قض ٨: ٢٢، أم ١: ٩، نش ٤: ٩ وللاطلاع على المناقشات حول المجوهرات انظر עֲדָה (يلبس الحلي، #٥٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٦٧٣٦ (עֲנָק [ʿanaq 1]، عقد)، ← #٦٧٣٦

6740 עָנַשׁ

עָנַשׁ [ʿanas]، قَلْ. فرض غرامة ما، عقوبة، ضريبة، نِفْعَل. يُغرَّم، أجبر على عمل إصلاحات (#٦٧٤٠)؛ עֲנוּשִׁים [ʿanûsîm]، غرامات (وفي صيغة مبني للمجهول. اسمًا، #٦٧١١)، עֹנֶשׁ [ʿones]، اسم. غرامة، عقوبة، ضريبة (#٦٧٤١).

ش. أ. ق وجدت الصيغ الآتية في الشرق الأدنى القديم، أوغا.. *gnt*؛ أكد.. *hanasu / kanasu*؛ اللغات السامية في صيغة هِتْبَعِيل. *ijjannas*؛ وفي اللغة البونية تأتي اسم. *ʿnsm*.

ع. ق ١. تأتي صيغة نِفْعَل. في خر٢١: ٢٢ (جزء من العهد الإلهي [٢٠: ٢٢-٢٣: ٣٣]) والتي تقول بأنه إذَا تَخَاصَمَ رِجَالٌ وَصَدَمُوا امْرَأَةً حُبْلَى فَسَقَطَ وَلَدُهَا وَلَمْ تَحْصُلْ أَذِيَّةٌ (RSV; NRSV; JB; NEB; REB; TEV) أو ولدت قبل الأوان (NIV; Durham, 323)، فعلى من تسبب في ذلك أن يدفع غرامة (יֵעָנֵשׁ) تلك التي يحددها زوج هذه المرأة المتضررة. وكما يوضح النص فإن القضاء هو من يُحدد عدالة هذا التعويض أو هذه الغرامة. ومع ذلك، فإن الكلمة الأخيرة في مس. בִּפְלִלִים، نادرة الاستخدام ويمكن ترجمتها لمعانٍ مختلفة، ففي (RSV; NRSV)؛ "كما يقرر القضاء" أما في (TEV)؛ "ولابد أن يوافق عليها القضاء" وفي (JB; cf. Cazelles, cited by Childs, 448; Driver, 219; NEB)؛ "بعد التحكيم"، وجاءت في (REB؛ Speiser ؛Childs, 443) "وفقًا لأحكام القضاء" التالية؛ "وفقًا لتقدير موضوعي" (Durham, 308, 312)؛ أو "كما تقضي به المحكمة" [NIV] واستشهد "بودي" بـ Rylaarsdam, 1000, and Childs, 448) emends وقام بتنقيح الكلمة إلى בִּנְפָלִים إلى إجهاض. انظر (Childs, 448) (Driver, 219) ويعتقد بعض المعلقين الترجمة (القضاة) لا تتماشى مع نص سفر الخروج، والبعض الآخر (Rylaarsdam, 1000; Davies, 178) يرون أن هذه الترجمة منطقية.

أما صيغة نِفْعَل. في أم ٢٢: ٣ (على التوازي ٢٧: ١٢) والتي تُعارض وجهة نظر الإنسان الذكي الذي يُبْصِرُ الشَّرَّ فَيَتَوَارَى، وهم على خلاف الْحَمْقَى الذين يَعْبُرُونَ فَيُعَاقَبُونَ. وهم يواصلون السير بجهالة طوال الطريق والنتيجة هي أن الشَّوْكُ وَالْفُخُوخُ تظل في طَرِيقِهم الْمُلْتَوِي (וְנֶעֱנָשׁוּ)، لذا هم يُعانون من جراء ذلك.

٢. وتأتي صيغة قَلْ. في تث ٢٢: ١٩ كجزء من سلسلة قوانين (٢٢: ١٣- ٣٠) تعمل على ضبط العلاقات الجنسية، وذلك يُشير إلى أنه قديمًا في إسرائيل كان للكرامة والخزي أكثر مما لها في المجتمع الغربي الحديث. (Clifford, 121) لم تكن العلاقات الجنسية أمرًا خاصًا أو شخصيًا بل كانت تحظى باهتمام المجتمع ككل (Nelson, 228). ووفقًا لعدد ١٩ فإن أدين إنسان بأنه أشاع رديًا عن عروسه فهو يُغرّم بمئة من الفضة—وهو ضعف المهر المذكور في عدد ٢٩—ويُعطيها إلى والد هذه الفتاة الصغيرة التي غرر بها. ويرى Phillips (149) أن الترجمة التي تقول "وَيُغَرِّمُونَهُ" في عدد ١٩ هي خاطئة من الناحية التقنية، لأن الغرامة ماهي إلا عقاب قانوني أقرته الدولة وهي من تُحصله . بينما هنا تُدفع الغرامة لوالد الفتاة كتعويض عن تشويه سمعة ابنته (ع١٨). أما هذا الرجل الذي شهّر بتلك الفتاة فيتزوجها ولا يمكنه أن يُطلقها مدى الحياة. والهدف وراء هذا الحكم أن يظل هذا الرجل يدعم زوجته هذه طيلة حياته. مع حفظ كل حقوقها "ولابنها البكر، إن وجد" في الميراث. انظر Clifford, 119; Craigie, 293). "وَلكِنْ إِنْ كَانَ هذَا الأَمْرُ صَحِيحًا، لَمْ تُوجَدْ عُذْرَةٌ لِلْفَتَاةِ. ٢١ يُخْرِجُونَ الْفَتَاةَ إِلَى بَابِ بَيْتِ أَبِيهَا، وَيَرْجُمُهَا رِجَالُ مَدِينَتِهَا بِالْحِجَارَةِ حَتَّى تَمُوتَ" (ع. ٢٠-٢١).

أما مصير تلك المرأة، فيتحدد بما إذا استطاع والدها أن يُقدم الأدلة على براءة ابنته ودعمها أم لم يستطع: أو يُقدم الملابس الملطخة بالدماء، أو ما يُثبت أن ابنته قد فضت بكارتها في ليلة زفافها. أو أي إشارات مألوفة تُثبت أن ابنته كانت تحيض إلى ما قبل الزواج (Blenkinsopp, 104-5). وغني عن القول، فإن طرق إثبات أن هذه المرأة مذنبة أو غير شريفة فهي إما غير بارعة أو أنها غامضة. (انظر Cunliffe-Jones, 129; Payne, 127-28). ولا يمكن إنكار أن للمرأة دورها الثانوي في اسرائيل القديمة. ويُلاحظ أن العهد القديم يُشدد على عذراوية العروس وأن هذا حق قانوني لزوجها أن يجدها عذراء ليلة زفافهما.

ويرينا تث٢٢: ١٩ الانحياز لمجتمع الهيمنة الذكورية من حيث الكيل بمكيالين من جهة العقوبات الموقعة. فبينما كانت عقوبة الزوج الذي شوه سمعة امرأته هي الجلد، دفع غرامة، الحرمان من حقه في الطلاق. إذ بالمرأة المرأة المذنبة تفقد حياتها. وأكثر من ذلك، فإن التعويض المسدد لها عوضًا عن تشويه سمعتها ما كان يُدفع لها، بل إلى والدها (Gottwald, 114). ويبدو أن سمعة الأب كانت أهم من سمعة ابنته (Mayes, 311). وعلى الرغم من هذا التمييز، إلا أن هذه القوانين قد منحت المرأة درجة من الحماية ضد المغالاة في هيمنة الرجل عليها (Nelson, 228). وواضعوا القوانين القدماء هم الملومون على هذا التحيز، ووجهة نظرهم الضيقه نحو الانحرافات الجنسية وتعنُّتهم تجاه تلك العقوبات. ومع ذلك، وبرغم عدم فهم العيوب الواضحة، فالتعليمات الموجودة في تث ٢٢: ١٣-٣٠ تعمل كرسالة تذكير مفيدة لنا بشأن الأمور الجنسية حيث تنبهنا إلى عظم أهمية الطهارة والإخلاص والغيرة الحسنة في ما يخص علاقة الرجل بامرأته (Cunliffe-Jones, 129; Miller, 160-63).

وجاء المصدر في صيغة قَلْ. في أم١٧: ٢٦ حيث يعتبر أن تَغْرِيمُ الْبَرِيءِ لَيْسَ بِحَسَنٍ (McKane, 506-7)، وهذه الصيغة، تتكرر ثانية في ٢١: ١١. حيث تُشير إلى أن عقاب الْمُسْتَهْزِئِ يُصيرهُ حَكِيمًا. (المتعظم بفكره). وفرض عقوبة على هذا الشخص لا يُعد أمرًا لايمكن تبريره فقط (أم١٩: ٢٥) ولكنه قيمة تربوية أيضًا. فهذا الشاب المستهتر سوف يتعلم الدرس وسيعي أن المستهزئ نفسه غير قابل للتعلم.

وصيغة المذكر التي استُخدمت في سفر عا٢: ٨ب هي جزء من النص الكتابي (٢: ٦-٨) حيث يشجب النبي التعسف في استخدام السلطة وانتهاك حقوق الإنسان. ويُشير عا ٢: ٨ ب إلى هؤلاء الإسرائيليين الذين يَشْرَبُونَ خَمْرَ الْمُغَرَّمِينَ فِي بَيْتِ آلِهَتِهِمْ. ويبدو أن الإشارة هنا إلى الدائنين، أولئك الذين لم يثنهم قربهم من بيت الرب عن شرب الخمر، وقد صرحوا أن العبادة تُقدم للرب حيث يستمتعون بالأكل من الذبائح ويشربون من الخمر التي تُحصّل بصفة ضرائب، غرامات، أو فوائد على ديون. (Dummelow, 565; Hayes, 114). وقد ضرب الفساد بعفونته في كل ربوع المجتمع حتى الحياة الدينية ذاتها (Kraft, 468). فلكي يُرضوا أطماعهم، رغباتهم ونزواتهم الحسية لجأوا إلى السعي نحو الغنى والجشع والتحايل على القوانين (Fosbroke, 787-88; Mays, 47). وفي كل عصر، كان لابد من تذكير الذين يقدمون عبادتهم للرب أن الخلط مابين العدالة الزائفة والطهارة الشكلية من جهة والعبادة من جهة أخرى يُعد أمرًا غير نزيهًا (Smith, 97; Snaith, 46-47).

وقد استُخدمت صيغة قَلْ. في ٢أخ ٣٦: ٣ للإشارة إلى فرض ضريبة (JB; NIV) أو أخذ تعويض (REB). كانت

الفترة التي حكم فيها يهوآحاز والتي استمرت لثلاثة أشهر في أورشليم فترة مشؤومة (ع٢) وانهى هذا الحكم "نخو" ملك مصر الذي غَرَّمَ الأَرْضَ بِمِئَةِ وَزْنَةٍ مِنَ الْفِضَّةِ، وَبِوَزْنَةٍ مِنَ الذَّهَبِ. أما في ٢مل٢٣: ٣٣ فيأتي اسم. עֹנֶשׁ مقترنًا بالفعل. נָתַן وجرف الجر. עַל (يفرض ضريبة على).

٣. وقد وجدت الصيغة الإسمية עֹנֶשׁ في أم ١٩: ١٩. والذي يعتبره البعض أنه عدد غامض (على سبيل المثال، Martin, 120; cf. Fritsch, 894) ولا يمكن الكشف عن مكنونه. ويبدو العدد مدافعًا عن ضرورة أن تأخذ العدالة مجراها في حالة الغضب الشديد لرجل فاسد صعب الانقياد. والذي يتصرف باندفاع وغير عقلانية. مثل هذا الإنسان يجب أن يتحمل نتيجة أفعاله غير المسئولة (McKane, 529; Tate, 62). وبتجاوزاته هذه، فهو يتسبب في المتاعب لنفسه ولمن حوله. ويجب معاقبته، والاحتمال القوي أنه لن يتلقن درسًا مفيدًا. وعلى العكس من ذلك، فاللطف في غير محله لن يخفف من شدة طبعه السئ بل ستشجعه على المضي في غيه إلى أبعد الحدود. وقد ينتهي به الأمر إلى أن يتورط قانونيًا (McKane, 529-30).

وفي ١مل١٠: ١٥، نجد وصفًا لبعض مصادر ذهب سليمان، والكلمة מֵאַנְשֵׁי הַתָּרִים، تعني حرفيًا من عند التجار RSV and NRSV؛ (Keil, 161). ومع ذلك جاءت في ترجمة، JB (من مستحقات التجار) وفي NIV "عائدات التُّجَّارِ" (Jones, 226)؛ TEV (قا؛ Montgomery and Gehman, 219-20; Gray, 263; La Sor, 334) (ومن عَوَائِدِ ضَرَائِبِ التُّجَّارِ) انظر (135) de Vries والذي يقرأها "ضرائب وضعت على المسافرين" أما ترجمتي NEB وREB تقرأها "الرسوم الجمركية" وتلك الترجمة الأخيرة تعتمد على تنقيح النص الماسوري מֵאַנְשֵׁי إلى מֵעָנְשֵׁי، مع اسم. עֹנֶשׁ. وهناك قبول جيد لهذه القراءة من كثير من النسخ، فالترجمة السبعينية تقرأها φόρον، غرامات، ضرائب. أما الترجوم فيقرأها אֲגַר، أجرة.

واسم. المفردة، والتي تأتي بمعنى المصادرة (حرفيًا.. المعاقبة) وجدت في عز ٧: ٢٦ جاءت في سياق خطاب أرتحشستا (٧: ١٢- ٢٦) والذي كتبة في آرام. وفي ع ٢٦. والملك الفارسي باعترافه بالناموس الموسوي جعله جزءًا من قانونه الشخصي. وهو يصف أشكال من عقوبات عدم الخضوع والطاعة مثل الإعدام، العقوبات الجسدية، مصادرة البضائع والسجن (انظر Fensham, 108; Clines, 106). ومثل هذه العقوبات تُطبق في بلاد فارس. وهي تلقي الضوء على العلاقة ما بين ناموس الرب والقوانين الملكية الفارسية وكذا العلاقة المميزة بين الكنيسة والدولة (Williamson, 105-6).

ب. ت ثبت وجود الأشكال اللفظية للكلمة עָנַשׁ؛ "ضغط" في العبرية (وفي الآرامية עֲנַשׁ)، عقاب، غرامة، وهي تأتي في صيغة المبني للمجهول بمعني "عرضة للعقاب" وفي صيغة نِفعَل. "عوقب"، وفي اسم. עֹנֶשׁ, עוֹנֶשׁ، عقوبة غرامة، مصادرة، مسئولية (Jastrow 2:1055, 1096-97).

عقوبة الغرامة: ← עָנַשׁ [ʿanas] (فرض، عقوبة الغرامة، ليفي #٦٧٤٠).

القيامة: ← דִּין [dyn [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׂפָּח [miśpāḥ] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [pll [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [špṭ] (يقضى، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

حكم العدالة: ← דִּין [dyn [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׂפָּח [miśpāḥ] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [pll [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [špṭ] (يقضى، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. Clifford, *Deuteronomy*, 1982; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 1984; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, 1964; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, 1953; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1983; H. E. W. Fosbroke, "The Book of Amos: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:761-853; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1955, 4:765-957; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d, rev., ed., 1970; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, NCBC, 1984; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, KD, 2nd ed., ca. 1872; C. F. Kraft, "The Book of Amos," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 465-76; W. S. La Sor, "1 and 2 Kings," *NBC*, 1972, 320-68; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, 1908;

A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; S. M. Paul, *Amos*, 1991; D. F. Payne, *Deuteronomy*, 1985; A. Phillips, *Deuteronomy*, 1973; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 1:831-1099; R. L. Smith, "Amos," in *BBC*, 1972, 7:81-141; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; E. A. Speiser, "The Stem *PLL* in Hebrew," *JBL* 82, 1963, 301-6; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

(#٦٧٤١) עֹנֶשׁ [ʿones]، غرامة، عقوبة، ضريبة (#٦٧٤١)

6747 עָסִיס

עָסִיס [ʿasîs]، اسم. "عصير العنب " غير المختمر (#٦٧٤٧)؛ < עָסַס [ʿasas]، "يطأ، يدوس" #٦٧٤٨].

ش. أ. ق في السريانية. ʿas يكتشف، وفي العبرية الكتابية עָסַס، يطأ.

ع. ق ١. قد تترجم الكلمة إلى "عصير العنب" أو "الخمر الجديد" حسب السياق، وفي يوئيل ١: ٥ يبكي الشعب ويولول من أجل نقص العصير، لأن لايوجد حمل في الكروم. وخلاصة السفر هي أن النبي يُشجع الشعب برؤية عن الإصلاح "وَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ الْجِبَالَ تَقْطُرُ عَصِيرًا" يوئيل٣: ١٨، عا ٩: ١٣. وقد استُخدم اسم. كتشبيه يصف أعمال أعداء إسرائيل حين يُخلص الرب شعبه (إش ٤٩: ٢٦) فهم "يَسْكَرُونَ بِدَمِهِمْ كَمَا مِنْ سُلاَفٍ" وفي NIV خمر. واستخدمت أيضًا بواسطة "العريس" لكي يُبهج عروسته بحبه (نشيد الأنشاد ٨: ٢).

٢. يأتي الفعل في ملا ٤: ٣ [٣: ٢١] واسم. تضع معناها فوق الشكوك. ولا يُستخدم هنا الفعل الطبيعي "يطأ" (דָּרַךְ #٢٠٠٥).

عنب - عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [demaʿ] (عصير مِنْ راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מַהֵל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׂרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [ʿāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:784-86; *ISBE* 4:1068-72; *TDNT* 5:162-66; E. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994, 447-48.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

(#٦٧٤٨) עָסַס (ʿasas)، تدوس (#٦٧٤٨)

6752 עָפַל

עָפַל [ʿapal [1]]، بُعَّل.، يتفاخر، يرتفع وفي صيغة هِفعِيل. متجاسر (#٦٧٥٢).

ش. أ. ق يأتي معنى الفعل في العربية "أن تكون مهملًا"، "أن تكون متجاسرًا".

ع. ق يصور الفعل بصورة مجازية الشخص المنتفخ المعتد برأيه، والإسرائيليين الذي في البداية رفضوا أن يذهبوا إلى كنعان حسب رأي الجواسيس، وحين أدركوا خطأهم، انتفخوا وتباهوا بقدراتهم لكِنَّهُمْ تَجَبَّرُوا وَصَعِدُوا إِلَى رَأْسِ الْجَبَلِ. (عدد ١٤: ٤٤ في صيغة هِفعِيل.) || تث١: ٤٣ [עָפַל؛ متجاسر، #٢٣٢٦]). كما دعي البابليون القساة القلوب الذين أصابهم الطمع יָהִיר، مفرطين في غطرستهم. وעָפַל، منتفخين (٢: ٤ "في صيغة قَل.") من جهة قوتهم العسكرية.

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [gʾh] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بجسارة، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [ʿpl [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [pḥz] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šaḥaṣ] (كبرياء، #٨٨٣٢).

جاري في. سميث *Gary V. Smith*

6754 עפל

עֹפֶל [ʿopel 1]، يخرج، يغلي (#٦٧٥٤).

ش. أ. ق أكد.. *uplu*، دمل.

ع. ق المعنى الرئيسي يُشير إلى "دمل"، "جمرة"، "خُراج". وفي تث ٢٨ : ٢٧ ترجمة NIV، NKJV جعلها أورام. ربما تأثرًا بما جاء في ١ صم ٥: ٦- ١٢، ٦: ٤- ٥ عن "البواسير". أما توسع البابليين في هذا المعنى *uplu* فهذا أمر غير مؤكد.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ʾabaʿbuʿōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר 1 [*zrr* 1] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס 1 [*heres* 1] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yeraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kewîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר 1 [*māzôr* 1] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispahat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrh*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (تعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappahat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל 1 [*ʿopel* 1] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ 2 [*ʿās* 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה 3 [*sāpâ* 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*sārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*srʿ*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת 2 [*se'ēt* 2] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [*štr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*sehîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה 1 [*hlh* 1] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

6757 עפעפים

עַפְעַפַּיִם [*ʿapʿappayim*]، لامع، لمح البصر (#٦٧٥٧).

الترجمة التقليدية للكلمة עַפְעַף، تأتي في المثنى والمفرد المذكر "جفن" وقد يكون ذلك لاشتقاقها من עוף، يطير، يرفرف (#٦٤١٤)، ولكن من بين العشر مرات التي جاءت فيها الكلمة في العهد القديم، هناك خمس منها جاءت متوازية مع עֵינַיִם (مز ١١: ٤، ١٣٢: ٤، أم ٤: ٢٥، ٦: ٤ إر ٩: ١٨ [١٧]) ومن المستحسن أن نفترض أن المعنى هو "عيون لامعة". أما الكلمة שְׁמֻרוֹת في مز ٧٧: ٤[٥] قد تعني "جفن العين" بكونها حارسة للعين. بينما في لا ١٤: ٩ جاءت بمعنى "حاجب العين". والرب قادر أن تظل الأجفان مفتوحة لاتنام ذلك بأن يُرسل المتاعب على ذلك الإنسان (مز ٧٧: ٤[٥]) كما جاء في (مز ١١: ٤) أن الرب عَيْنَاهُ تَنْظُرَانِ. أَجْفَانُهُ تَمْتَحِنُ بَنِي آدَمَ. وحين يحتفظ البشر بأجفانهم مفتوحة، فهذا معناه أنهم فطنون لحياتهم الروحية والاجتماعية وما يقع على عاتقهم من مسئوليات.

عين، غمز ← אִישׁוֹן [*ʾîšôn*] (حدقةُ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [*bābâ*] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עין [*ʿyn*] (يُعَاين شاكًا، #٦٥٢٣)؛ ← עַיִן 1 [*ʿayin* 1] (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קרץ [*qrs*] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ ← רזם [*rzm*] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [*teballul*] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6759 עפר

עָפָר [*ʿapar* ']، والصيغة الوصفية للفعل، صيغة بيعِّل.، يهيل التراب عليه (#٦٧٥٩)؛ עָפָר [*ʿapar* ']، أسم. تراب جاف، طين، أنقاض، جص (#٦٧٦٠).

ش. أ. ق للكلمة אפר في العبرية ارتباط اشتقاقي مع أوغا.. *ʿpr* تراب.

ع. ق ١. جاء الفعل مرتين في ٢صم ١٦: ١٣ حيث كان "شمعي" (يَرْشُقُ بِالْحِجَارَةِ مُقَابِلَ داود وَيَذْرِي التُّرَابَ).

٢. يرد أسم. עָפָר ١١٠مرة في العهد القديم في تنوع كبير، ولها استخدامات حرفية كثيرة فقد استُخدمت لتعبر عن التراب الجاف والطين أكثر من ٢٠مرة. فلقد أمطر "شمعي" داود بوابل من الحجارة، (٢صم ١٦: ١٣). ويُغطى الدم المسفوك بالتراب (لا ١٧: ١٣، حز ٢٤: ٧) وأهال الفلسطينيون التراب على الأبار التي حفرها اسحق (تك ٢٦: ١٥). وتجرف السيول تراب الأرض (أي ١٤: ١٩). فَسَقَطَتْ نَارُ الرَّبِّ وَأَكَلَتِ... التُّرَابَ. كما أن النَّعَامَة تَتْرُكُ بَيْضَهَا وَتُحْمِيهِ فِي التُّرَابِ (أي ٣٩: ١٤). وسيدين الرب الشعب بأن يَجْعَلُ مَطَرَ الأَرْضِ غُبَارًا، وَتُرَابًا (تث ٢٨: ٢٤) وسوف يُنقع التراب في الدهن ويتحول إلى كبريت (إش ٣٤: ٧، ٩). و سوف يَتَمَرَّغون فِي التُّرَابِ فِي بَيْتِ عَفْرَةَ (ميخا ١: ١٠). هذا إلى جانب أننا رأينا في (تك ٣: ١٤، إش ٦٥: ٢٥، مي ٧: ١٧) أن التراب هو

طعام الحية. ويتحدث (تث ٣٢: ٢٤) عن حُمَةِ زَوَاحِفِ الأرض. كما يتحول التراب إلى سبائك صلبة (أي ٣٨: ٣٨) أما شيوخ إسرائيل فقد وَضَعُوا تُرَابًا عَلَى رُؤُوسِهِمْ كعلامة حزن (يش ٧: ٦، أي ٢: ١٢، مراثي ٢: ١٠، حز ٢٧: ٣٠) وَيَأْخُذُ الْكَاهِنُ مِنَ الْغُبَارِ الَّذِي فِي أَرْضِ الْمَسْكَنِ وَيَجْعَلُ فِي الْمَاءِ (عدد ٥: ١٧).

٣. استخدمت עָפָר ١٢مرة للتعبير عن المادة التي خُلق منها جسد الإنسان وإليها يعود (تك ٢: ٧، ٣: ١٩، أي ٤: ١٩، ٨: ١٩، ١٠: ٩، ٣٤: ١٥، مز ١٠٣: ١٤، ١٠٤: ٢٩، جا ٣: ٢٠، ١٢: ٧).

٤. أشارت עָפָר ١١مرة إلى سطح الأرض. وذرى موسى التراب فتحول إلى بعوض (خر ٨: ١٢، ١٣، [٨: ١٦، ١٧]) وسيُخفض الرب مدنًا وأسوارًا إلى الأرض (إش ٢٥: ١٢، ٢٦: ٥) وجاء التعبير "ثُقَبِ التُّرَابِ وَالصُّخُورِ" في (أي ١٤: ٨) كما أن اللَّبُؤَةَ لاَ تَخْرُجُ مِنَ التُّرَابِ (٥: ٦) ولويثيان لَيْسَ لَهُ فِي الأَرْضِ نَظِيرٌ. (٤١: ٣٣[٢٥]). ويؤمن أيوب أن مخلصه يقوم على الأرض (١٩: ٢٥).

٥. جاءت עָפָר بمعنى التراب ٩مرات. ففي تث ٩: ٢١ الْعِجْلَ الَّذِي صَنَعْوهُ، أَخَذْهُ موسى وَأَحْرَقَهُ بِالنَّارِ، وَرَضَضْهُ وَطَحَنَهُ جَيِّدًا حَتَّى نَعِمَ كَالْغُبَارِ. ثُمَّ طَرَحَ غُبَارَهُ فِي النَّهْرِ الْمُنْحَدِرِ مِنَ الْجَبَلِ. وقال داود عن أعدائه أنه سوف يَسْحَقُهُمْ كَغُبَارِ الأَرْضِ (٢صم ٢: ٤٣، مز ١٨: ٤٢[٤٣]). أما يوشيا فقد أخرج السارية من بيت الرب خارج أورشليم إلى وادي قدرون وأحرقها هناك ودقها الى أن صارت غبارًا وذرى الغبار على قبور عامة الشعب. (٢مل ٢٣: ٦، ١٢، ١٥) . وقام أليفاز التيماني بإلقاء التبر على التراب وذهب أوفير بين حصا الأودية (أي ٢٢: ٢٤). ويُشير عد ١٩: ١٧ إلى استخدام غبار حريق ذبيحة الخطية لأغراض التطهير.

٦. أما حطام المدن سواء كانت تراب أم أنقاض فقد أشير إليها ٦مرات (١مل ٢٠: ١٠، نح ٤: ٢[٣: ٢٤]، ٤: ١٠ [٤: ٤]، مز ١٠٢: ١٤ [١٥]، حز ٢٦: ٤، ١٢).

٧. وجاء تراب الأرض بمعنى القبر ٩مرات (أي ٧: ٢١، ١٧: ١٦، ٢٠: ١١، ٢١: ٢٦، مز ٢٢: ١٥[١٦]، ٢٩ [٣٠]، ٣٠: ٩ [١٠]، إش ٢٦: ١٩، دا ١٢: ٢).

٨. وجاء אֵפֶר أيضًا بمعنى الملاط، الطين، الجص. (لا ١٤: ٤١، ٤٢، ٤٥) وهي المواد التي كونت منها الأرض (أم ٨: ٢٦، إش ٤٠: ١٢) كما أن خام الحديد يؤخذ من الأرض (أي ٢٨: ٢).

٩. وهناك بعض الاستخدامات الرمزية للكلمة עָפָר؛ إذ استُخدمت للتعبير عن الوفرة والغزارة، فقد شُبه نسل ابراهيم بتراب الأرض (تك ١٣: ١٦، ٢٨: ١٤) وهكذا شُبه الشعب الذي ملك عليه سليمان (٢أخ ١: ٩) وشعب اسرائيل في نبوة بلعام (عد ٢٣: ١٠). وقيل في (أي ٢٧: ١٦) إِنْ كَنَزَ فِضَّةً كَالتُّرَابِ. وقَدْ بَنَتْ صُورُ حِصْنًا لِنَفْسِهَا، وَكَوَّمَتِ الْفِضَّةَ كَالتُّرَابِ (زك ٩: ٣). كما أَمْطَرَ الرب عَلَيْهِمْ لَحْمًا مِثْلَ التُّرَابِ (مز ٧٨: ٢٧). ويتحدث عا ٢: ٧ عن الذين يهيلون تراب الأرْضِ عَلَى رُؤُوسِ الْمَسَاكِينِ. فالتراب هنا يصف كيف أن ملك أرام حطم معظم جيش إسرائيل وجعلهم كالتراب (٢مل ١٣: ٧). وجعل الرب الأمم كالتراب بسيفه (إش ٤١: ٢). وكتعبير عن القضاء، فإن دماء الناس ستُسفح مثل التراب (صف ١: ١٧).

١٠. وقد قيل أن الأعداء سوف يلعقون التراب في ثلاثة مواضع (مز ٧٢: ٩، إش ٤٩: ٢٣، مي ٧: ١٧). وثلاثة اخرى تتحدث عن إقامة المسكين من التراب (١صم ٢: ٨، مز ١١٣: ٧، ١مل ١٦: ٢). ويُخاطب أورشليم بقوله: إِنْتَفِضِي مِنَ التُّرَابِ (إش ٥٢: ٢).

١١. وجاء الإذلال كموضوع رئيسي مرتبطًا بالتراب في ٨ مواضع، انْزِلِي وَاجْلِسِي عَلَى التُّرَابِ أَيَّتُهَا الْعَذْرَاءُ ابْنَةَ بَابِلَ (إش ٤٧: ١). كما دس أيوب قرنه في التراب (أي ١٦: ١٥) ويقول أنه طُرح في الوحل وشابه التراب والرماد (٣٠: ١٩) وقال له الرب أن يطمر الأشرار في التراب (٤٠: ١٣) وطلب داود أن يُحط مجده في التراب إن كان مذنبًا (مز ٧: ٥[٦]). وقال المرنم: أَنْفُسَنَا مُنْحَنِيَةٌ إِلَى التُّرَابِ (٤٤: ٢٥[٢٦]، ١١٩: ٢٥)—والإهانة الشخصية هي موضوع هذه مواضع الثلاثة: يقول ابراهيم أنه تراب ورماد (تك ١٨: ٢٧)، وتاب أيوب في المسوح والرماد (أي ٤٢ : ٦) ومن يطلب الرب ينبغي عليه أن يضع وجهه في التراب (مراثي ٣: ٢٩).

غبار، طين، وسخ، تربة رخوة: ← אָבָק [*ʾābāq*] (عدا، ركض، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [*ʾēper*] (رماد، تربة رخوة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר 2 [*hōmer* 2] (طمي، طين، ملاط، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [*tît*] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [*tnp*] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [*ʿpr*] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע 2 [*rōbaʿ* 2] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [*regeb*] (تربة الأرض، #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [*sehôr*] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [*šahaq*] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:998.

روي إف. هايدن *Roy E. Hayden*

٦٧٦٠ (עָפָר [*ʿapar* ']، التراب الجاف، الرمل)، ← #٦٧٦٠.

6762	עֹפֶר

עֹפֶר [ʻ*oper*]، تزلف الغزال، أيل (#٦٧٦٢).

ع. ق هذا المصطلح (في العربية. *gufur*، صغير الماعز البري) جاء في ٥ مواضع وجميعها في سفر نشيد الإنشاد، ٣مرات منها متوازية مع **צְבִי** في وصف المحبوبة لحبيبها "حَبِيبِي هُوَ شَبِيهٌ بِالظَّبْيِ أَوْ بِغُفْرِ الأَيَائِلِ. (نش ٢: ٩) ومرتين في ٤: ٥ ثَدْيَاكِ كَخِشْفَتَيْ ظَبْيَةٍ، ٧: ٣[٤]. ومن أجل مناقشات عن "المجاز" **צְבִיָּה/ צְבִי**، #٧٣٨٣، #٧٣٨٦.

أيل، غزال ← **אַיָּלָה / אַיָּל** [*'ayyāl / 'ayyālâ*] (أيل، #٠٣٨٧/ ٣٨٥) ← **זֶמֶר** [*zemer*] (غزال، #٢٣٧٨) ← **יַחְמוּר** [*yaḥmûr*] (الرو، #٣٥٠٢) ← **יָעֵלָה / יָעֵל** [*yā ʻēl* [1] */ yā ʻalâ* [1]] (وعل، #٣٦٠٧، ٣٦٠٤) ← **עֹפֶר** [*ʻōper*] (الخشف {ولد الظبى}، أيل، #٦٧٦٢) ← **צְבִי צְבִיָּה** / [*ṣebî* [2] */ ṣebîyyâ*] (غزال، #٧٣٨٦، ٧٣٨٣)

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

6769	עֹפֶרֶת

עֹפֶרֶת [ʻ*operet*]، يقود (#٦٧٦٩).

ش. أ. ق تأتي في أكد. *abaru* وهي استعارة من اللغة السومرية والتي وجدت طريقها إلى الأرامية فالعبرية أيضًا. مثل؛ **אֲ** (**ב**) **בָּר**، (*AHw*, 4a). ووجدت في البابلية القديمة "ما بين الذهب والقصدير" وفي ألواح Alalakh المجرم عقوبة له ويأتي التعبير **עוֹפֶרֶת** في النقوش البونية ككلمة موجهة إلى ألهة العالم السفلي طلبًا للحصول على المال الذي يُصنع من القصدير (*KAI*, 89).

ع. ق يرد اسم. في العهد القديم كجزء من قائمة للمعادن جاءت في (عد ٣١: ٢٢، حز٢٧: ١٢) أو من سبائك تُستخلص منها الفضة (إر٦: ٢٩، حز ٢٢: ١٨، ٢٠). وتصور رؤية زكريا في (زك ٥: ٧- ٨) إزالة الشر من أورشليم مثل امرأة تحمل قدر من الرصاص الثقيل. وكونها مغطاة بهذا القصدير، فهذه إشارة إلى كيفية غرق المصريين في البحر (خر١٥: ١٠). وكم تمنى أيوب أن تُحفر كلماته بقلم من حديد ورصاص (١٩: ٢٤) وقد علّق "راشي" وغيره على ذلك موضحين أن ذلك يتم بكتابة الحروف عن طريق النحت بالقصدير لكي تكون واضحة ومتألقة. وقد يُشير هذا ببساطة إلى سبيكة تُستخدم في عمل الأقلام المستدقة الأطراف وأدوات حفر النقوش. وقد تحدثت عنها الكتابات القديمة تحدثت عنها (*ANEP* [2], 232-36).

ب. ت يرد اسم. في المشناة. وفي الآرامية **אֲבָרָא** والسيريانية واللهجة الآرامية السامرية. وهي تظهر كتشبيه بلاغي في ترانيم الشكر (1QH 8:19) لتصف غرق الأشجار الفاسدة كغرق الرصاص في المياه في مقابل الأشجار التي تنمو وتترعرع من ينابيع التعليم الصحيح.

معادن: ← **אֲנָךְ** [*'anāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← **בְּדִיל** [*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← **בַּרְזֶל** [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← **זָהָב** [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← **חֶלְאָה** [*hel'â* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← **חַשְׁמַל** [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← **כֶּסֶף** [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← **מַסְגֵּר** [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← **מַעֲבֶה** [*maʻabeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← **נְחֹשֶׁת** [*nᵉḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← **סִיג** [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← **סֵפֶר** [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← **עֹפֶרֶת** [*ʻōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← **פַּח** [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← **פְּלָדוֹת** [*pᵉlādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← **צוּר** [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← **צַעֲצֻעִים** [*ṣaʻaṣūʻîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← **צפה** [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← **צרף** [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← **קָלָל** [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← **שׁחט** [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

KAI, 89; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT XVI, 1989, 317; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 8, 1964, 228-39; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 230-32.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

6770	עֵץ

עֵץ [ʻ*es*]، "صيغة اسمية"، "خشبي، شجري"، (#٦٧٧٠)؛ **עֵצָה** [ʻ*esâ* [3]]، خشب (#٦٧٨٥).

ش. أ. ق تشيع الكلمة **עֵץ** في اللغات السامية بمعنى جذور الأشجار، الخشب، الخشب المقطوع، خشب البناء، العصي .. إلخ. وجاءت في أكد. *isu* وأوغا.. *ʻs*، والفينيقية والإثيوبية. *ʻed* (قا؛ ع. ج. ق *ʻd*). كما تأتي في الآرامية (**אָע**؛ قا؛ الآرامية المصرية **עק**)، خداع، نفاق. والجذر الأصلي للكلمة يشوبه الغموض. وتأتي في قوائم BDB فالأشجار المختلفة وجدت في مناطق مختلفة من الشرق الأدنى القديم كما ثبت وجود استخدامات مشابهة لمنتجاتها وأشكالها. أما الأراضي الأشورية والبابلية والمصرية فبها

تنوع محدود في الأشجار. وذلك على عكس أرض كنعان التي تتمتع بوفرة في ذلك.

ع. ق وقد ذكرت الكتابات العبرية المقدسة أنواعًا مختلفة من الأشجار ولكن هناك مايحوطه الغموض فيما يتعلق بالصنوبريات في الشرق الأدنى القديم. فمثل هذه التعبيرات تبدو "مطاطة"، فهي تجئ بشكل عام كما نصف نوعية من الأشجار بأنها "دائمة الخضرة" فهذا تعبير مرن جدًا أيضًا. وقد اكتشفت كلمات كثيرة جاءت مرة واحدة أو مرتين ومن خلال مابها من تشابه أو من خلال السياق نستطيع أن نفهم هويتها. وعلينا أن ندرك أن الكتابات العبرية المقدسة تحتفظ ببعض الكلمات العبرية الكنعانية القديمة. تلك التي كانت مستخدمة في تلك الأزمنة. وليس في هذا مايثير دهشتنا. ومع ازدياد معلوماتنا عن لغات الكتاب المقدس، صرنا قادرين على تحديد هوية الكثير من الأشجار التي أشار إليها العهد القديم.

وبشكل عام، تأخذ الأشجار قيمتها من كونها مصدرًا للغذاء (حز ٤٧: ١٢) ومواد للبناء , كما يستظل بها البشر (إش١٠: ١٨، ٣٣: ٣٤، ٣٥: ١-٢، ٤١: ١٩). وفي لا١٩: ٢٣-٢٥ جد تحريمًا بأكل الفواكه خلال السنوات الأربع من بدء زراعتها . كما حُرم إزالة الغابات بطرية وحشية (تث ٢٠: ١٩-٢٠) ومع ذلك، فالغابات الطبيعية القديمة في فلسطين انحسرت انحسارًا شديدًا إن لم يكن قد انقرضت. أما في العصور الحديثة، فهذه البلدان الكتابية أصبحت أرضًا قاحلة ولا تعكس الثراء الزراعي التي كانت عليه في العصور البائدة. وبرامج "إعادة التحريج" في بلدان إسرائيل الحديثة تعكس أهمية إنشاء غابات واسعة والحفاظ عليها. أما لبنان فبها من الغابات الهامة مايعكس حالتها في العصور لقديمة.

وكان سليمان يمتلك بعض الحدائق النباتية. كما أشار كل من يوسيفوس وبليني إلى وجود البساتين المزروعة. وقد عين داود النبي مراقبين على الزَّيْتُونِ وَالْجُمَّيْزِ اللَّذَيْنِ فِي السَّهْلِ. (١أخ ٢٧: ٢٨) ويبدو أن العلم القديم لم يكن يعرف الزراعة المنظمة إلا بجوار المقابر ومزارات القديسين. وقد أعطيت أسماء خاصة لغابات بعينها في العهد القديم. وعلى سبيل المثال "وعر حارث" في (١صم ٢٢: ٥). وإفرايم في (٢ صم ١٨: ٦) . وبين الحين والآخر، يتجمع الملح على جذور النخيل القديمة التي بجوار البحر الميت.

وكان يتم جلب أنواع معينة من الخشب الفاخر من الخارج. وخاصة خشب الصندل #٥٢٣٣ والأرز اللبناني الشهير.

١. وواحدة من الإشارات القديمة عن استخدامات الأخشاب جاءت في معرض الحديث عن بناء نوح لفلكه. حيث استخدم **גֹּפֶר** (#١٧٢٩) وكان على نوح أن يبنيه بالخشب (**כָּפַר**؛ #٤١٠٥) ويغطيه بالقار (**כֹּפֶר**، #٤١٠٩ تك٦: ١٤). كما استخدمت الكلمة العبرية **גֹּפֶר** في الكتابات العبرية القديمة. وقد استخدمت HB. The NIV, RSV, NRSV and REB تعبير "شجر السرو" لترجمة هذه الكلمة . كما استخدمت NJPSV تعبير "خشب الراتنج".

٢. كما أُشير إلى الخشب عدة مرات بارتباطه بسفر الآباء البطاركة. فقد اصبحت أشجار أو بساتين معينة معروفة بكونها علامات بارزة أو أخذت شهرتها من خلال ارتباطها بأحداث بعينها. وليس من الضروري أن تلك الأشجار كانت تُستخدم في عبادة ما بدائية في هذه الروايات. ومع ذلك، فيمكن أن تكون شجرة ما هي علامة دينية. مثل بلوطة ممرا في تك ١٢: ٦، (**אֵלוֹן**؛ #٤٧١) حيث قيل "وَاجْتَازَ أَبْرَامُ فِي الأَرْضِ إِلَى مَكَانِ شَكِيمَ إِلَى بَلُّوطَةِ مُورَةَ". وقد ذكرت بلوطة ممرا مرة أخرى في تث ١١: ٣٠ كعلامة إقليمية.

كما كانت توجد شجرة أخرى باسم ممرا في حبرون في العصر البطريركي "نَقَلَ أَبْرَامُ خِيَامَهُ وَأَتَى وَأَقَامَ عِنْدَ بَلُوطَاتِ مَمْرَا الَّتِي فِي حَبْرُونَ، وَبَنَى هُنَاكَ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ. (تك ١٣: ١٨). وفي نص آخر يقول إن ابراهيم كان يعيش بالقرب من بلوطات ممرا (١٤: ١٣)، ونجدها أيضًا في (تك١٨: ١) "وَظَهَرَ لَهُ الرَّبُّ عِنْدَ بَلُّوطَاتِ مَمْرَا وَهُوَ جَالِسٌ فِي بَابِ الْخَيْمَةِ وَقْتَ حَرِّ النَّهَارِ". وقد يبني أحد الأباء شجرة في مكان ما لتصير زكرى لحادثة ما. فقد "غَرَسَ إِبْرَاهِيمُ أَثْلاً **אֵשֶׁל** #٨٦٩ فِي بِئْرِ سَبْعٍ، وَدَعَا هُنَاكَ بِاسْمِ الرَّبِّ الإِلهِ السَّرْمَدِيِّ (٢١: ٣٣).

ونقرأ في (#٤٦١، **אֵלָה**) (تك ٣٥: ٤) أن أهل يعقوب قد أَعْطَوْه كُلَّ الآلِهَةِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي فِي أَيْدِيهِمْ وَالأَقْرَاطِ الَّتِي فِي آذَانِهِمْ، فَطَمَرَهَا يَعْقُوبُ تَحْتَ الْبُطْمَةِ الَّتِي عِنْدَ شَكِيمَ. كما مَاتَتْ دَبُورَةُ مُرْضِعَةُ رِفْقَةَ (**אַלּוֹן** #٤٧٣) وَدُفِنَتْ تَحْتَ بَيْتَ إِيلَ تَحْتَ الْبَلُّوطَةِ، فَدَعَا اسْمَهَا "أَلُّونَ بَاكُوتَ". (تك٣٥: ٨) وكم من أناس دُفنوا تحت الأشجار نقرأ عنهم في العهد القديم.

٣. ونقرا أيضًا عن أشجار شهيرة في أيام يشوع والقضاة. ويشير يش ١٩: ٣٣ إلى البلوطة الضخمة (**אֵלוֹן**؛ #٤٧١) والتي كانت ضمن تخوم نفتالي. وفي يش ٢٤: ٢٦ نقرأ أن يشوع أَخَذَ حَجَرًا كَبِيرًا وَنَصَبَهُ هُنَاكَ تَحْتَ الْبَلُّوطَةِ (**אֵלָה**، #٤٦٤) بالقرب من مقدس الرب . ويصف قض ٤: ٥ كيف أن دبورة كانت تجلس تحت "نخلة دبورة" تقضي للشعب (**תֹּמֶר**، #٩٤٧٢) ويروى لنا قض ٤: ١١ أن حَابِرُ الْقَيْنِيُّ انْفَرَدَ مِنْ قَايِنَ، مِنْ بَنِي حُوبَابَ حَمِي مُوسَى، وَخَيَّمَ حَتَّى إِلَى بَلُّوطَةٍ فِي صَعَنَايِمَ الَّتِي عِنْدَ قَادَشَ. وفي قض ٦: ١١، ١٩ نقرأ عن ملاك الرب الجالس تحت البطمة (**אֵלָה**؛ #٤٦١): الَّتِي فِي عَفْرَةَ الَّتِي لِيُوآشَ الأَبِيعَزَرِيِّ. ويسرد لنا قض ٩: ٦ كيف أنه قد اجْتَمَعَ جَمِيعُ أَهْلِ شَكِيمَ وَكُلِّ سُكَّانِ

الْقَلْعَةِ وَذَهَبُوا وَجَعَلُوا أَبِيمَالِكَ مَلِكًا عِنْدَ بَلُّوطَةِ النَّصَبِ الَّذِي فِي شَكِيمَ. ويتحدث قض ٩: ٣٧ عن "بلوطة العائفين" (אֵלוֹן؛ #٤٧١)، على الرغم من أن الكلمة العبرية هنا يُمكن ن تُترجم بطرق مختلفة، ففي (NRSV, NAB)، تترجم Elon-meonenim وفي (REB) "بطمة". وفي (NJB) "بلوطة الأنبياء".

٤. ويواصل التاريخ العبري المتقدم استخدام مواقع أشجار معينة كعلامات جغرافية. وحتى بعد أن تُعرف المدينة يضاف إليها موقع شجرة لمزيد من التحديد والدقة. وعلى سبيل المثال، نقرأ في (١ صم ١٤: ٢) أن شاول كَانَ مُقِيمًا فِي طَرَفِ جِبْعَةَ تَحْتَ الرُّمَّانَةِ (רִמּוֹן، #٨٢٣٢) الَّتِي فِي مِغْرُونَ. ونفس الشئ نجده في ٢٢: ٦ حيث كان شَاوُلُ مُقِيمًا فِي جِبْعَةَ تَحْتَ الأَثْلَةِ (אֵשֶׁל؛ #٨٦٩) فِي الرَّامَةِ. وفي ١مل ١٣: ١٤ نلاحظ أن " رجل الله " كان جالسًا تحت البلوطة (אֵלָה؛ #٤٦١)، وفي ١أخ ١٠: ١٢ نقرأ كيف "قَامَ كُلُّ ذِي بَأْسٍ وَأَخَذُوا جُثَّةَ شَاوُلَ وَجُثَثَ بَنِيهِ وَجَاءُوا بِهَا إِلَى يَابِيشَ، وَدَفَنُوا عِظَامَهُمْ تَحْتَ الْبُطْمَةِ (אֵלָה؛ #٤٦١) فِي يَابِيشَ، وَصَامُوا سَبْعَةَ أَيَّامٍ". ويروي لنا (٢صم ١٨: ٩- ١٠، ١٤) كيف صَادَفَ أَبْشَالُومُ عَبِيدَ دَاوُدَ، وَكَانَ أَبْشَالُومُ رَاكِبًا عَلَى بَغْلٍ، فَدَخَلَ الْبَغْلُ تَحْتَ أَغْصَانِ الْبُطْمَةِ الْعَظِيمَةِ الْمُلْتَفَّةِ، فَتَعَلَّقَ رَأْسُهُ بِالْبُطْمَةِ وَعُلِّقَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، وَالْبَغْلُ الَّذِي تَحْتَهُ مَرَّ. ١٠ فَرَآهُ رَجُلٌ وَأَخْبَرَ يُوآبَ وَقَالَ: "إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَبْشَالُومَ مُعَلَّقًا بِالْبُطْمَةِ".

وأحيانًا تكون الإشارة العبرية هي اسم مكان. وعلى سبيل المثال، نقرأ في ١صم ١٧: ٢ كيف اجْتَمَعَ شَاوُلُ وَرِجَالُ إِسْرَائِيلَ وَنَزَلُوا فِي وَادِي الْبُطْمِ (אֵלָה؛ #٤٦١) ولكن نفس هذه اللغة يمكن أن تُترجم بدلًا من كتابتها بلغة أخرى كما في NAB "Vale of the Terebinth" أو في NJB "Valley of the Terebinth" وكل هذه تُفهم على أنها أسماء لأماكن فقط. وفي ١٠: ٣ نقرأ عن "بلوطة تابور" (אֵלוֹן؛ #٤٧١) كعلامة جغرافية.

٥. ووفرة الخشب في كنعان القديمة مكنها من تشييد أبنية عديدة متنوعة. ويعطينا إش ٩: ١٠[٩] مفتاحًا لحل لغز الخشب الجيد المستخدم في التشييد والبناء وذلك في سياق يوضح كيف أن الأشرار يتفاخرون بكبرياء قائلين "قَدْ هَبَطَ اللِّبْنُ فَنَبْنِي بِحِجَارَةٍ مَنْحُوتَةٍ. قُطِعَ الْجُمَّيْزُ (שִׁקְמָה؛ #٩٢٠٤) فَنَسْتَخْلِفُهُ بِأَرْزٍ" (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وربما تكون الأفضلية هنا للمظهر عن المتانة. والحبوب الخشنة من الجميز تتمتع بالمتانة. وقد استُخدمت في تحنيط المومياوات تلك التي عاشت حتى وقتنا الحاضر. وكان شجر الجميز معروفًا في مصر وقد أشير إليه في مز ٧٨: ٤٧. أما خشب الأرز (אֶרֶז، #٧٨٠)، فقد استخدم في بناء بيت لداود (٢صم ٥: ١١).

وأحد مشاريع التشييد الكبيرة كان بناء السفن. وقد أمدنا حزقيال بمعلومات هامة عن نوعية الخشب المستخدمة في مرثيته عن صور إذ قال "عَمِلُوا كُلَّ أَلْوَاحِكِ مِنْ سَرْوِ سَنِيرَ. أَخَذُوا أَرْزًا (אֶרֶז؛ #٧٨٠) مِنْ لُبْنَانَ لِيَصْنَعُوهُ لَكِ سَوَارِيَ. ٦ صَنَعُوا مِنْ بَلُّوطِ (תְּאַשּׁוּר؛ #٩٣٠٩) بَاشَانَ مَجَاذِيفَكِ. صَنَعُوا مَقَاعِدَكِ مِنْ عَاجٍ مُطَعَّمٍ فِي الْبَقْسِ مِنْ جَزَائِرِ كِتِّيمَ. (حز ٢٧: ٥-٦).

وفي نشيد الأنشاد ١: ١٧ تصف العروس بيت حبيبها أنه مصنوع من عوارض من خشب الأرز (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وروافده من السرو (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠). وقد أشارت إلى هذه النوعية من الأخشاب نظرًا لجمالها.

٦. وإلى جانب الخشب المستخدم في في مشاريع البناء الضخمة. هناك أنواع مختارة من الأخشاب المستخدمة في المصنوعات الخشبية. التي يقوم بها النجارون المحترفون في الشرق الأدنى القديم. وكان الحرفيون في إسرائيل القديمة والذين يعملون في نجارة الخشب يُدعون "عمال الأخشاب" (חָרָשֵׁי עֵץ خر٣١: ٥، ٢صم٥: ١١، ١أخ٢٢: ١٥، #٣٠٩٣). وواضح أن مثل هؤلاء كانوا يستخدمون أنواع معينة من الأخشاب في تجارتهم. وبعض هؤلاء الحرفيين قد يدعوهم الناس اليوم "صناع الخزائن" فهم بارعون في النحت، فن الديكور. ومما لاشك فيه، أن هؤلاء كانوا النجارين الذين ساهموا في تشييد الهيكل ومحتوياته. ومثل هؤلاء الحرفيون هم من نحتوا الأصنام التي كان يتعبد لها البعض.

ومعظم هذه المنتجات الرائعة الصغيرة قد ضاعت بمرور الزمن. وقد عثر الأثريون على بعض من هذه الأعمال (وقد احتفظت المقابر في أريحا ببعض الموائد، الأوعية، الأباريق والمراحيض).

٧. كانت الأصنام تُصنع أحيانًا من الخشب أيضًا . والعهد القديم يُعطينا بعض المعلومات في هذا الشأن—حتى وإن كانت في صورة تهكمية . ويعطينا إشعياء وصفًا حيًا لهذه العملية :" نَجَّرَ خَشَبًا. مَدَّ الْخَيْطَ. بِالْمِخْرَزِ يُعَلِّمُهُ، يَصْنَعُهُ بِالأَزَامِيلِ، وَبِالدَّوَّارَةِ يَرْسُمُهُ. فَيَصْنَعُهُ كَشَبَهِ رَجُلٍ، كَجَمَالِ إِنْسَانٍ، لِيَسْكُنَ فِي الْبَيْتِ!" (إش ٤٤: ١٣). وفي محاولة لكبح جماح التهكم يقول النبي للشعب أن الخشب الذي يُستخدم في صناعة الأصنام هو نفسه الخشب الذي يدخل في بعض الأمور الحياتية للبشر مثل طهي الطعام والتدفئة. "وَبَقِيَّتُهُ قَدْ صَنَعَهَا إِلهًا، صَنَمًا لِنَفْسِهِ! يَخُرُّ لَهُ وَيَسْجُدُ، وَيُصَلِّي إِلَيْهِ وَيَقُولُ: "نَجِّنِي لأَنَّكَ أَنْتَ إِلهِي. (إش ٤٤: ١٧) كما أعطانا معلومات عن عن أنواع الخشب التي تدخل في صناعة الأصنام مثل خشب الأرز (אֶרֶז؛ #٧٨٠)، السرو (תִּרְזָה؛ #٩٥٦٠)، البلوط (אַלּוֹן، #٤٧٣) ، الصنوبر (אֹרֶן؛ #٨١٥) (إش١٤:٤٤).

ويمدنا إرميا النبي بنفس المعلومات صناعة الأصنام الخشبية من أشجار الغابات. إذ يقوم الصانع بقطع إحدى تلك الأشجار، ومن ثم يبدأ في تشكيلها بإزميله (إر ١٠: ٣) كما وصف من يعبدون تلك الأصنام بأنهم "بَلُدُوا وَحَمِقُوا مَعًا. أَدَبُ أَبَاطِيلَ هُوَ الْخَشَبُ". (ع ٨).

والأنواع العديدة من الخشب التي تُستخدم في صناعة الأصنام، لا تقوم على أساس توافرها فقط بل يؤخذ العامل الاقتصادي في الحسبان أيضًا. فبلا شك أن الوثنيين الأثرياء يفضلون الأنواع القوية والجذابة من الأخشاب. إذ لديهم القدرة على شراء الأصنام المصنوعة من الأنواع الفاخرة من الخشب. وعلى الفقراء أن يقبلوا الأخشاب دون المستوى. ويشير إشعياء بسخرية إلى هؤلاء الذين يسجدون لمجرد كتلة من الخشب (בּוּל؛ #١٠٠٥ ؛ إش ٤٤: ١٩). وهذه قد تكون مجرد سخرية، ولكنها قد تشير إلى الأنواع الرخيصة من الأصنام الخشبية. كانت عشتاروت صنمًا محفورًا في الخشب وكانت واسعة الانتشار (انظر أدناه و#١٠).

٨. والاهتمام الخاص باستعمال أنواع الأشجار المتنوعة في العبادة عند العبرانيين واضح تمام الوضوح. ففي عيد المظال أمر الرب الشعب أن يأخذوا ثَمَرَ أَشْجَارٍ بَهِجَةٍ وَسَعَفَ النَّخْلِ وَأَغْصَانَ أَشْجَارٍ غَبْيَاءَ وَصَفْصَافَ الْوَادِي עֲרָבָה (#٦٨٥٧) "جاءت أربع مرات في لا٢٣: ٤٠، أي ٤٠: ٢٢، مز١٣٧: ٢، إش ١٥: ٧، ٤٤: ٤)"، وَتَفْرَحُونَ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكُمْ (لا ٢٣: ٤٠) وهذه الأعداد تحتوى على بعض المصطلحات غير المألوفة. فالتعبير "صفصاف الوادي" هو ترجمة لكلمتين: עֲרָבָה #٦٨٥٧ وנַחַל #٥٧٠٧. وهذا مزيج فريد وتُرجم بشكل في نسخ جديدة : "صفصاف الغدير" NRSV و"صفصاف النهر" REB و"صفصاف الوادي " NAB و"شجيرات النهر" NJB.

وكانت تُستخدم أنواع أخرى من الخشب للتشييد والبناء في أيام نحميا—مثل تلك التي تُصنع من شجر الزيتون (זַיִת؛ #٢٣٣٩) والزيتون البري، شجر الآس (הֲדַס؛ #٢٠٧٢) النخيل (תָּמָר؛ #٩٤٦٩) وشجر الظل (نح٨: ١٥). تلك الأنواع التي ظلت مستخدمة حتى أواخر حكم المكابيين (٢مك ١٠: ٧) وحين دخل سمعان المكابي أورشليم دخلها بالحمد والسعف (١مك ١٣: ٥١).

كما استُخدمت أخشاب معينة في بناء خيمة الاجتماع مثل خشب السنط (שִׁטָּה؛ #٨٨٤٧) وكذا في بناء مذبح المحرقة استُخدم خشب السنط المغطى بالنحاس (خر٣٨: ١). كما استُخدم هذا الخشب في عمل تابوت العهد (٣٧: ١). والأعمدة التي تحمل المسكن (٣٧: ٤) وخشب السنط متوفر بالصحراء . وفي وصفه لأجزاء المنارة يقول خر٢٥: ٣٣ فِي الشُّعْبَةِ الْوَاحِدَةِ ثَلاَثُ كَأْسَاتٍ لَوْزِيَّةٍ بِعُجْرَةٍ وَزَهْرٍ، وَفِي الشُّعْبَةِ الثَّانِيَةِ ثَلاَثُ كَأْسَاتٍ لَوْزِيَّةٍ بِعُجْرَةٍ وَزَهْرٍ، وَهكَذَا إِلَى السِّتِّ الشُّعَبِ الْخَارِجَةِ مِنَ الْمَنَارَةِ. (انظر أيضًا ٣٧: ١٩) كما استُخدمت هذه الأشجار في تزيين الخيمة.

وكان يُستخدم خشب الأرز في طقوس التطهير. جنبًا إلى جنب مع الْقِرْمِزِ وَالزُّوفَا والعصفورين الحيين الطاهرين. (لا ١٤: ٤، عد ١٩: ٦). "ويصعب الحصول على خشب الأرز في هذه البيئة الصحراوية".

أما حين تم بناء هيكل سليمان في مدينة أورشليم استُخدم خشب الأرز (אֶרֶז؛ #٧٨٠) في تشييده. وكان يتم استيراد هذا الخشب من لبنان عن طريق ميناء "يافا". وكان بناء الهيكل يحتاج إلى كميات هائلة من هذا الخشب " لأن حِيطَانَ الْبَيْتِ مِنْ دَاخِلٍ كانت تُبنى بِأَضْلاَعِ أَرْزٍ مِنْ أَرْضِ الْبَيْتِ إِلَى حِيطَانِ السَّقْفِ (١مل ٦: ١٥). كما أن الأعداد الهائلة من العمال التي احتاجها هذا العمل لقطع الأخشاب وتحميلها ونقلها سُجلت في خر ٥: ١٣- ١٨ [٢٧- ٣٢].

أما أبواب الهيكل فقد صُنعت من خشب الصنوبر (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) وَكَذلِكَ عَمِلَ لِمَدْخَلِ الْهَيْكَلِ قَوَائِمَ مِنْ خَشَبِ الزَّيْتُونِ مُرَبَّعَةً (٦: ٣٣). كما عَمِلَ لِبَابِ الْمِحْرَابِ مِصْرَاعَيْنِ مِنْ خَشَبِ الزَّيْتُونِ. (٦: ٣١).

ويُلاحظ أيضًا أستخدام خشب الصندل الفاخر (אַלְמֻגִּים؛ #٥٢٣)، والذي استخدم في بناء دَرَابَزِين لِبَيْتِ الرَّبِّ وَبَيْتِ الْمَلِكِ، وَأَعْوَادَ وَرَبَابَ لِلْمُغَنِّينَ (١مل ١٠: ١١-١٢). كما يُلاحظ أنه قيل في هذا النص: "لَمْ يَأْتِ وَلَمْ يُرَ مِثْلُ خَشَبِ الصَّنْدَلِ ذلِكَ إِلَى هذَا الْيَوْمِ" (١٠: ١٢). ويشير النص في ٢أخ ٢: ٨[٧] إلى خشب الصندل هذا (אַלְגּוּמִּים؛ #٤٥٤)، وقد جاء ذكره في أوغا. *’almg* (Aistleitner, *WUS*, 226)، كما كانوا يجلبون خشب الأبنوس النادر أيضًا [הָבְנִים، #٢٠٤١] ، والذي أشير إليه في حز ٢٧: ١٥ فقط.

كما سَقَفَ سليمان الْبَيْتَ بِأَلْوَاحٍ وَجَوَائِزَ مِنَ الأَرْزِ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) (١مل ٦: ٩). وبَنَى بَيْتَ وَعْرِ لُبْنَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ صُفُوفٍ مِنْ أَعْمِدَةِ أَرْزٍ وَجَوَائِزُ أَرْزٍ عَلَى الأَعْمِدَةِ. (٧: ٢) وزُين الهيكل في زمن حزقيال بأشجار النخيل (תִּמֹרָה؛ #٩٤٧٤) (حز٤٠: ١٦، ٢٢، ٢٦ و٤١: ١٨) واستُخدم نفس لتعبير في (١مل٦: ٢٩) عند الحديث عن هيكل سليمان.

٩. كما كان للشجر دوره الرمزي على مدار العهد القديم كله، وخاصة في الأسفار الشعرية، ويمدنا سفر المزامير بصور حية كثيرة ترمز فيها الأشجار إلى البشر مثل: اَلصِّدِّيقُ كَالنَّخْلَةِ يَزْهُو، كَالأَرْزِ فِي لُبْنَانَ يَنْمُو. مَغْرُوسِينَ فِي بَيْتِ الرَّبِّ، فِي دِيَارِ إِلهِنَا يُزْهِرُونَ. أَيْضًا يُثْمِرُونَ فِي الشَّيْبَةِ. (مز ٩٢: ١٢-١٣ [١٣-١٤]) كما استخدم كاتب المزمور الشجر كرمز للأشرار كما في مز٣٧: ٣٥ "قَدْ رَأَيْتُ الشِّرِّيرَ عَاتِيًا، وَارِفًا مِثْلَ شَجَرَةٍ شَارِقَةٍ نَاضِرَةٍ (רַעֲנָן؛ #٨٣١٦). لاحظ الاختلاف في نوعية الشجر

المستخدمة في العددين السابقين. كما استخدمت الأشجار للتعبير الملوك أو الأثرياء أو أصحاب السلطة والقوة (دا٤: ١٠[٧]).

أما سفر الجامعة فيستخدم "اللوز المزهر" (שָׁקֵד؛ #٩١٩٦)، ليصور لنا لون الشعر الرمادي الشائع لمن هم في سن الشيخوخة (جا ١٢: ٥). كما أشار كاتب المزمور إلى الأشجار في المقطع الشهير الذي يصف طبيعة المسبيين في بابل "عَلَى الصَّفْصَافِ (עֲרָבָה؛ #٦٨٥٧) فِي وَسَطِهَا عَلَّقْنَا أَعْوَادَنَا." (مز ١٣٧: ٢).

١٠. والواقع أن الأنبياء العبرانيون هم من توسعوا في الاستخدام الرمزي للشجر. فقد برعوا في تقديم اللوحات التصويرية الممكنة لهذا العنصر الطبيعي المألوف لكل الناس باستخدام كلمات الوحي الإلهي. وعلى رأس هؤلاء إشعياء النبي، ففي إش ٩: ١٤- ١٥ استخدم النبي شجر النخيل حيث قال: "فَيَقْطَعُ الرَّبُّ مِنْ إِسْرَائِيلَ الرَّأْسَ وَالذَّنَبَ، النَّخْلَ وَالأَسَلَ، فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ. ١٥ اَلشَّيْخُ وَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الرَّأْسُ، وَالنَّبِيُّ الَّذِي يُعَلِّمُ بِالْكَذِبِ هُوَ الذَّنَبُ. "فشجر النخل العالي على عكس شجر القصب الخفيض. فإشعياء ٥٥: ١٣ يرينا التناقض الواضح بين الشَّوْكِ والسَّرْو (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) من جهة، وبين القَرِيسِ وشجر الآسّ (הֲדַס؛ #٢٠٧٢) من جهة أخرى.

مثل هذه الصور استُخدمت لتعبر عن الوفرة والإصلاح، فقد وعد الرب أن يوفر شجر الأرز في الصحراء (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وكذا خشب السنط (שִׁטִּים؛ #٨٨٥٠)، شجر الآس (הֲדַס؛ #٢٠٧٢) وشجر الزيتون. هذا إلى جانب شجر الصنوبر (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) في الأراضي المقفرة، والسنديان (תִּדְהָר؛ #٩٣٢٩) والسرو (תְּאַשּׁוּר؛ #٩٣٠٩) معًا (إش ٤١: ١٩). وعند الحديث عن مجد صهيون الآتي، تنبأ إشعياء قائلًا: "مَجْدُ لُبْنَانَ إِلَيْكِ يَأْتِي. السَّرْوُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠)، وَالسِّنْدِيَانُ (תִּדְהָר؛ #٩٣٢٩) وَالشَّرْبِينُ (תְּאַשּׁוּר؛ #٩٣٠٩) مَعًا لِزِينَةِ مَكَانِ مَقْدِسِي، وَأُمَجِّدُ مَوْضِعَ رِجْلَيَّ. (إش ٦٠: ١٣). كما يُسجل لنا في ١٤: ٨ أن حَتَّى السَّرْوُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) يَفْرَحُ عَلَيْكَ، وَأَرْزُ لُبْنَانَ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) قَائِلًا: مُنْذُ اضْطَجَعْتَ لَمْ يَصْعَدْ عَلَيْنَا قَاطِعٌ. واستخدام الأشجار الوارفة ينابـ كتابات سفر إشعياء.

كما استخدام أنبياء آخرون مثل هذه التصاوير للاستخدامات الجيدة للأشجار. ففي زك ١١: ١-٢ تصوير يصف لنا الأشجار وهي متألمة "وَلْوِلْ يَا سَرْوُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠)؛ لأَنَّ الأَرْزَ (אֶרֶז، #٧٨٠)، سَقَطَ، لأَنَّ الأَعِزَّاءَ قَدْ خَرِبُوا. وَلْوِلْ يَا بَلُّوطَ (אַלּוֹן؛ #٤٧٣) بَاشَانَ، لأَنَّ الْوَعْرَ الْمَنِيعَ قَدْ هَبَطَ.

استخدم زكريا "الوعر" في أسلوب رمزي للإشارة إلى منطقة ما أو مجال ما. فأرض الجنوب تُشير إلى مملكة يهوذا (حز٢٠: ٤٦). وإشعياء يعرض لنا المملكة التي هدد الرب بأن يبيدها مثل الغابات الوعرة التي لم يصر لها فائدة تُذكر. (إش١٠: ١٧- ١٩، ٣٤). وهنا الورد البري والشوك يُشيران إلى عامة الناس و"مجد الغابات" يشير إلى الطبقة العليا من البشر والنبلاء. (إش ٣٢: ١٩، ٣٧: ٢٤، إر٢١: ١٤، ٢٢: ٧) كما أن "الوعر" يُشير إلى عامة الشعب. (إش٣٢: ١٥).

أما الأشجار العالية فهي تُشير إلى العظمة، تلك التي تثير الإعجاب. كما يتميز شجر الأرز بأنه طويل وينتشر على نطاق واسع. أما شجر البلوط فيُشير إلى المهابة وشدة التأثير. ويصف لنا عاموس إبادة الرب للأموريين لذا وصفهم أن قَامَتُهُمْ مِثْلُ قَامَةِ الأَرْزِ. (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وأقوياء كالبلوط (אַלּוֹן؛ #٤٧٣؛ (عا ٢: ٩). وقد استخدم إشعياء هذه الكلمة مرتين ليصف دينونة الرب للكبرياء والتعالي. "فَإِنَّ لِرَبِّ الْجُنُودِ يَوْمًا عَلَى كُلِّ مُتَعَظِّمٍ وَعَالٍ، وَعَلَى كُلِّ مُرْتَفِعٍ فَيُوضَعُ، ١٣ وَعَلَى كُلِّ أَرْزِ لُبْنَانَ الْعَالِي الْمُرْتَفِعِ، وَعَلَى كُلِّ بَلُّوطِ بَاشَانَ. " وبالمثل، يصف حزقيال الأشوريين بكونهم "أَعْلَى الأَرْزِ فِي لُبْنَانَ" ويتحدث بصفة خاصة عن الأغصان الجميلة والظلال الغبياء. لذا فهي تعلو الخضرة. والواقع، ذهب النبي إلى القول: "الأَرْزُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) فِي جَنَّةِ اللهِ لَمْ يَفُقْهُ، السَّرْوُ (עַרְמוֹן، #٦٨٩٥) لَمْ يُشْبِهْ أَغْصَانَهُ، وَالدُّلْبُ لَمْ يَكُنْ مِثْلَ فُرُوعِهِ. كُلُّ الأَشْجَارِ فِي جَنَّةِ اللهِ لَمْ تُشْبِهْهُ فِي حُسْنِهِ. (حز٣١: ٨).

وجاء في قصة النسرين والكرمة: هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: نَسْرٌ عَظِيمٌ كَبِيرُ الْجَنَاحَيْنِ، طَوِيلُ الْقَوَادِمِ، وَاسِعُ الْمَنَاكِبِ، ذُو تَهَاوِيلَ، جَاءَ إِلَى لُبْنَانَ وَأَخَذَ فَرْعَ الأَرْزِ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) قَصَفَ رَأْسَ خَرَاعِيبِهِ، وَجَاءَ بِهِ إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ، وَجَعَلَهُ فِي مَدِينَةِ التُّجَّارِ. (حز ١٧: ٣ - ٤). وتُسمى هذه الأشجار أيضًا "الصفصاف" קָח #٧٧٧٤. وצַפְצָפָה شجر الصفصاف קָח #٧٦٢٨. وقد جاء ذكرها في ١٧: ٥ فقط ولم يتم توضيحها بكلمات متشابهة. وهؤلاء الذين لم يفهموا هذا التعبير في هذا العدد بكونه إشارة إلى شجرة، فهموه على أنه فعل يُشير إلى شيء موضوع أو مزروع (من الفعل קָח). وقد جاء مرة واحدة فقط في العهد القديم مما فتح الباب أمام كم هائل من التفسيرات بشأنه. يعتقد "هارفيوني" أن هناك شجرة تنمو على شاطئ الفرات لها سمات كل من الصفصاف والسنديان وتُدعى *Populus euphratica* وهي من عائلة شجر الصفصاف.

وهناك أشجار تعطينا معنى السمو والتحدي. قال سنحاريب: "بِكَثْرَةِ مَرْكَبَاتِي قَدْ صَعِدْتُ إِلَى عُلُوِّ الْجِبَالِ، عِقَابِ لُبْنَانَ، فَأَقْطَعُ أَرْزَهُ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) الطَّوِيلَ وَأَفْضَلَ سَرْوِهِ (בְּרוֹשׁ، #١٣٦٠)؛ (إش ٣٧: ٢٤).

كما استعان الأنبياء كثيرًا بالأشجار كوسيلة إيضاح.

ولكنهم كانوا على دراية بما تعنيه عند الوثنيين، إذ ارتبطت العبادة الكنعانية بالأشجار. وكان يُرمز لآلهة الخصب عندهم "عشتاروت" بشجرة أو بأشجار لها شكل الأعمدة. وقد أدان أنبياء إسرائيل تلك العبادات الكنعانية المرتبطة بالأشجار (تث ١٢: ٢، إش ١: ٢٩، ٥٧: ٥، إر ٢: ٢٠، حز ٦: ١٣، هو ٤: ١٢-١٣).

١١. وتسبب جمال بعض الأشجار في استخدام القدماء لها كوسيلة إيضاح لتصور الجاذبية والجمال. وقد استخدم سفر نشيد الأنشاد الأشجار لوصف الأماكن الجميلة مثل "نَزَلْتُ إِلَى جَنَّةِ الْجَوْزِ (אֱגוֹז؛ #١٠٠) هَلْ نَوَّرَ الرُّمَّانُ؟ (רִמּוֹן؛ #٨٢٣٢؛ نش ٦: ١١). وكتاب الجمال والحب هذا يقول "تَحْتَ شَجَرَةِ التُّفَّاحِ (תַּפּוּחַ؛ #٩٥١٥) شَوَّقَتْكَ (٨: ٥)، أَنْعِشُونِي بِالتُّفَّاحِ، فَإِنِّي مَرِيضَةٌ حُبًّا (٢: ٥) وقد شبه الأحباء هكذا "كَالتُّفَّاحِ (תַּפּוּחַ) بَيْنَ شَجَرِ الْوَعْرِ كَذلِكَ حَبِيبِي بَيْنَ الْبَنِينَ" (٢: ٣) وعلى الأرجح أن لغة الأشجار تلك استخدمت بطريقة مجازية في (٧:٨) إِنِّي أَصْعَدُ إِلَى النَّخْلَةِ وَأُمْسِكُ بِعُذُوقِهَا". والبعض يعتقد أن الشكل العام للشجرة ــــ كما يرى من على بعد ــــ يُشبه امرأة واقفة.

١٢. كما أُطلقت أسماء الأشجار على أماكن وأشخاص. ولا نستطيع أن نعرف فيما إذا كانت العبرية تعتبرها صيغة وصفية عامة أو خاصة. وعلى سبيل المثال: في حالة עֲרָבָה، "شجر السنديان" (#٦٨٥٧)، فالإشارة في إش ١٥: ٧ هي بلاشك إسم لمكان. وكما في ترجمة NIV "وادي الحور" وفي ترجمة NRSV "وادي الصفصاف". وفي ترجمة NAB "ممر السنديان" و في ترجمة NJPSV "وادي الصفصاف" وفي REB "وادي أرابايم"، وفي ترجمة NASB "ساقية أرابايم" وقد فضِل أن يُكتتب الأسم كماهو عن أن يُترجم ترجمة حرفية.

ومن السهل أن ترى كيف تم تسمية أماكن بعينها بأسماء الأشجار التي تنمو فيها. فشجر النخيل تسبب في تسمية مكانين باسم "ثامار" (١مل٩: ١٨، حز٤٧: ١٩، ٤٨: ٢٨). ودُعيت أريحا "مدينة النخل" (تث ٣٤: ٣، قض١: ١٦، ٣: ١٣، ٢أخ ٢٨: ١٥). كما أن المكان الذي أسماه يعقوب "بيت إيل" كان يُدعى "لوز" والمقصود هو شجر اللوز المعروف وقد احتفظت العبرية باسمه (לוּז، #٤٢٨٠)، ويشيع استخدامه في الأرامية والسوريانية (٢٨: ١٩). كما أن شجر التفاح (תַּפּוּחַ، #٩٥١٥) أعطى اسمه لمكان في السهل الغربي (يش ١٥: ٣٤) ومكان آخر في أفرايم (يش ١٦: ٨). وأيضًا "أرض تفوح" (يش ١٧:٨، ١٧: ١٢).

وهناك العديد من أسماء الأماكن على نفس الجذر العبري. وعلى سبيل المثال "وادي البطم" في ١صم١٧: ٢ وهو المكان الذي ذُبح فيه "جليات". وأَيَّلُونَ (אַיָּלוֹן؛ #٤٧١) مكان آخر ذُكر في (يش ١٩: ٤٣) وهو مدينة في أرض دان. و"أَيْلَةَ" المدينة الواقعة على خليج "أيلة" (تث ٢: ٨) وهي تنويع آخر على التعبيرات السابقة للأشجار.

كما أن هناك أسماء شخصية هي في الواقع أسماء أشجار. وعلى سبيل المثال "تفوح" (תַּפּוּחַ، #٩٥١٥). أي "تفاح" وهو اسم شخصي جاء في ١أخ ٢: ٣٤، "ثامار (תָּמָר؛ #٩٤٦٩) هو اسم شخصي آخر لزوجة ابن يهوذا (تك ٣٨: ٦)، كما أنه اسم ابنة داود (٢صم ١٣: ١)، وابنة أبشالوم في (١٤: ٢٧)، وإيله (אֵלָה؛ #٤٦١) وهو اسم أحد رؤساء أدوم (تك ٣٦: ٤١) وهو اسم ابن "بعشا" أيضًا (١مل ١٦: ٦ -١٤)، اسم والد هوشع أول ملوك إسرائيل (٢مل ١٥: ٣٠)، وأحد أبناء كالب (١أخ ٤: ١٥). واسم أحد أبناء عزي (١أخ ٩: ٨). وإيلون (אֵלוֹן؛ #٤٧١) هو اسم أحد أبناء زبولون (تك ٤٦: ١٤، عدد ٢٦: ٢٦) وهو اسم حمو عيسو. كما أشار قض ١٢: ١١-١٢ ذكر إيلون القاضي من سبط زبولون.

١٣. كانت الأشجار مصدرًا جيدًا لفنون الشرق الأدنى القديم بما في ذلك إسرائيل. حيث كان شجر النخيل يُنقش على العملات اليهودية وخاصة العملة المعروفة باسم *Judaea Capta* في زمن فاسباسيان. كما نُقش النخل على بعض المجامع اليهودية مثل المجمع الذي في كفرناحوم. والتي مازالت تحتفظ بها إلى يومنا هذا.

١٤. وإشارات أُخرى عديدة إلى الأشجار تحتاج أن ننتبه إليها . إذ يُشير إرميا إلى شجر اللوز: "ثُمَّ صَارَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلَيَّ قَائِلًا: "مَاذَا أَنْتَ رَاءٍ يَا إِرْمِيَا؟" فَقُلْتُ: "أَنَا رَاءٍ قَضِيبَ لَوْزٍ" (שָׁקֵד؛ #٩١٩٦) ١٢ فَقَالَ الرَّبُّ لِي: "أَحْسَنْتَ الرُّؤْيَةَ، لأَنِّي أَنَا سَاهِرٌ (שָׁקַד؛ #٩١٩٣ عَلَى كَلِمَتِي لأُجْرِيَهَا" (إر ١:١- ١٢). وشجر اللوز يزهر مبكرًا "في شهر يناير أو فبراير". بينما الأشجار الأخرى تظل عارية. ومنها حصل إرمياء على صورة حية تُعبر عن سرعة تحقيق الرب لنبواته عن الخراب.

وقد أُشير إلى شجر اللوز (بكلمات مختلفة) في تك٣٠: ٣٧، حيث خدع يعقوب لابان فيما يخص زيادة عدد الحيوانات التي اختارها. يقول النص: "فَأَخَذَ يَعْقُوبُ لِنَفْسِهِ قُضْبَانًا خُضْرًا مِنْ لُبْنَى (לִבְנֶה، #٤٢٤٢)، وَلَوْزٍ (לוּז؛ #٤٢٨٠)، وَدُلْبٍ (עַרְמוֹן، #٦٨٩٥)، وَقَشَّرَ فِيهَا خُطُوطًا بِيضًا، كَاشِطًا عَنِ الْبَيَاضِ الَّذِي عَلَى الْقُضْبَانِ". والحادثة برمتها تثير التعجب كما نلاحظ أن الأشجار المختارة بصفة خاصة لم تُحدد بتعبيرات شائعة.

وهناك رواية أخرى يُذكر فيها شجر اللوز في تك ٤٣: ١١، حيث أشار اسحق على أولاده أن يحملوا اللوز كجزء من هداياهم التي سيقدمونها إلى يوسف في مصر. وهذه تُعد هدية خاصة لندرة هذا الشجر في مصر. كما يمكنها أن تُذكِّر يوسف بوطنه الأم.

وإشارة ثالثة تتضمن شجر اللوز جاءت في عد ١٧: ١- ١٣ حيث الحديث عن عصا موسى التي "أَفْرَخَتْ وأَخْرَجَتْ فُرُوخًا وَأَزْهَرَتْ زَهْرًا وَأَنْضَجَتْ لَوْزًا" (שָׁקֵד؛ #٩١٩٦؛ ع ٨ [٢٣]). وهذا النص يستخدم اسم. المعتاد "اللوز" وربما أشار إلى ازدهار اللوز هنا نظرًا لأنه يأخذ سنوات طويلة حتى يزدهر ويصير فائق الجمال.

ع. ج واصل العهد الجديد اتخاذ الأشجار كوسيلة توضيحية، فقد أشار السيد المسيح ويوحنا المعمدان إلى إيمان البشر بتعبيرات مستمدة من الشجر والثمار (مت ٣: ١٠، ٧: ١٧-٢٠، ١٢: ٣٣) وقد شبه السيد المسيح ملكوت الله في مظهره الكامل بشجرة ضخمة (١٣: ٣٢) (شجرة الحياة , شجرة معرفة الخير والشر).

فرع (شجرة): ← אָמִיר [ʾāmîr] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [sʿp ²] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף [ʿānāp] (فروع، #٦٧٣٣).

زيتون: ← גַּרְגֵּר [gargēr] (زيتون ناضج، #١٧٣٧)؛ ← זַיִת [zayit] (شجرة الزيتون، زيتون، #٢٣٣٩)؛ ← יִצְהָר [yiṣhār ¹] (زيت، #٣٦٥٨)؛ ← שֶׁמֶן [šemen] (زيت الزيتون، #٩٠٤٣).

أشجار: ← אֵלָה [ʾēlâ ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [ʾerez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [ʾōren ¹] (شَجَرَةَ صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [ʾēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أثل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [bᵉrôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʿēṣ] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʿarʿār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [tᵉʾaššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**)

إنبات: ← אֵזוֹב [ʾēzôb] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשא [dšʾ] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [zrʿ] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [ḥᵃšaš] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [yereq] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [nṭʿ] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [ʿāleh] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿēśeb] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [qîqāyôn] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← ראֹשׁ [rōʾš ²] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [śîaḥ ²] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [šiṭṭâ] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ABD 2:803-17; 6:656-60; *Corpus Publication*, vol. O-N, 1979, 3562-63; *EJ* 16:630-31; *IDB* 4:695-97; *TWOT* 2:688-89; D. A. Anderson, *All the Trees and Woody Plants of the Bible*, 1979; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980; F. N. Hepper, *Baker Encyclopedia of Bible Plants*, 1992; N. Hereunveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage*, 1984; D. L. Jeffrey, ed., *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, 1992; P. K. Meagher, *Encyclopedic Dictionary of Religion; Eerdmans Bible Dictionary* (rev. ed.), 1987, 1018; H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; W. E. Shewell-Cooper, *Plants, Flowers and Herbs of the Bible*, 1977; Y. Waisal, *Trees of the Land of Israel*, 1980; W. Walker, *All the Plants of the Bible*, 1957; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

Larry L. Walker لاري إل . واكر

6772 עָצַב

עָצַב [ʿasab ²]، قَلْ. جرح، حزن وفي صيغة نِفْعَل. مكتئب، مستاء، بيعّل. حزين، غضبان، هِفْعِيل. أحزن، هِتبَعِيل. يشعر بالحزن أو الغضب (#٦٧٧٢)؛ اسم. الوصفيَة מַעֲצֵבָה [maʿᵃṣebâ] موضع العذاب (#٥١٠٧)؛ עָצָב / עַצָּב [ʿaṣeb /ʿaṣṣab]، عامل قوي (#٦٧٧٤)؛ עֶצֶב [ʿeṣeb ²]، مشقة، ألم، إهانة (#٦٧٧٦)؛ עֹצֶב [ʿoṣeb ²]، مشقة، ألم، ضغوط (#٦٧٧٨)؛ עִצָּבוֹן [ʿiṣṣabôn]، مشقة ألم، ضغوط (#٦٧٧٩)؛ עַצֶּבֶת [ʿaṣṣebet]، بقعة مؤلمة (#٦٧٨٠).

ش. أ. ق يأتي الجذر עָצַב؛ في العربية والآرامية (انظر دا ٦: ٢١)، كتابات ما بعد العهد القديم العبرية، الإثيوبية. (انظر *TWAT* 6:298-301).

ع. ق ١. يأتي الفعل עָצַב؛ ١٥ مرة. والاستعمالات النصية الشائعة مثل إش ٥٤: ٦ (محزونة الروح) تُظهر أن هذا يحدث في الأساس نتيجة للمشاعر الداخلية (בָּכָה وאָבַל؛ يبكي، يندب، مزيد من الحزن الخارجي الواضح وهذا يفترض עצב انظر ٢صم١:١٩- ٢، نح ٨: ٩-١١).

٢. يرد اسم. עֶצֶב، ٦مرات، وهي تُشير إلى النشاطات الشاقة، الكَلامُ المُوجِعُ (أم ١٥: ١) وكل أنواع التعدي. وكلها جاءت في الأسفار الشعرية، وقد جاءت في خمسة من ستة أماكن في صيغة أقوال حكمية (وأيضًا في تك ٣: ١٦؟). ويرد اسم. עִצָּבוֹן ٣مرات في تك ٣- ٥، في

إشارة إلى الألم المصاحب للعمل. ويرد اسم. עַצֶּבֶת أيضًا ٥ مرات، كلها في الأسفار الشعرية، في إشارة إلى الشعور بالأسى الداخلي والألم (مز١٤٧: ٣) أو الصراع الاجتماعي (أم ١٠: ١٠). كما يرد اسم. עֹצֶבֶת، ٣مرات في مز ١٤٩: ٢٤، دون معنى محدد، ولكن المعنى العام ينسحب على "الشرير" (NRSV جاء بالهامش "مؤلم"). ويرد اسم. עָצֵב (إش58:3) مرة واحدة في (إش ٥٨: ٣) بمعنى " العمال". واسم. מַעֲצֵבָה مرة واحدة في (إش٥٠: ١١) بمعنى موضع الألم، تأثير القضاء الإلهي.

٣. وغالبية أشكال الصيغ الاسمية تأتي في أسفار الحكمة أو في شكل أقوال حكمية (ويتضمن هذا تك ٣: ١٦- ١٧). وهي تتجه صوب الإشارة إلى "الألم الداخلي" والعمل الشاق الذي يميز حالة الإنسان. كما تُشير أيضًا إلى وجع الحبل بالأطفال (تك ٣: ١٦، ١ أخ ٤: ٩)، العمل اليومي (مز١٢٧: ٢) ومكافأته (أم ٥: ١٠، ١٤: ٢٣) والصحة الشخصية (١٥: ١٣) وتعقيدات العلاقات بين البشر (١٠: ١٠، ١٥: ١). كما أن خطية الإنسان يمكن أن تقود إلى الألم والدينونة (مز ١٦: ١٤، إش ٥٠: ١١، جا ٩:١٠). ولكن الرب يمكنه أن يتدخل ليخفف من الألم والمعاناة (تك ٥: ٢٩، مز ١٤٧: ٣، إش ١٤: ٣). وهذ مالايستطيع الإنسان أن يقوم به مثل الرب (أم ١٠: ٢٢، NAB).

ويتضمن الألم البعدين الجسدي والنفسي، وهكذا الراحة لها نفس البعدين. وقد أكدت بعض النصوص على هذا البعد النفسي (أم ١٥: ١، ١٣) والبعض الآخر أظهر البعد الجسدي، خاصة مع עֶצֶב وעִצָּבוֹן (ولمزيد من النقاش حول تك ٣: ١٦، انظر Meyers, 300-301). وهذه الكلمات لا تدعو كل الأعمال "شاقة" (قا؛ ما بين עָשָׂה [فعل ← #٦٩١٣]، עָמָל [عمل #٦٦٦١])، פָּעַל [فعل #٧١٨٨])، مع الأخذ في الاعتبار أن ذلك ليس من السمات الشائعة لعطايا الرب الإيجابية بصفة عامة في عالم مملوء بالخطية وتأثيراتها السلبية التي تطال الحقائق البيئية أيضًا (تك ٣: ١٧، هو ٤: ١-٣).

٤. والاستعمال اللفظي يوضح حزنًا داخليًا محددًا من جراء خسارة ما (١صم ٢٠: ٣٤، ٢صم ١٩: ٢). أو فشل في العلاقة مع الرب نح ٨: ١٠-١١، إش ٥٤: ٦) أو مع البشر (تك ٣: ٧، ٤٥: ٥)، أو يوضح الضرر الناجم عنها (١أخ ٤: ١٠، مز ٥٦: ٥[٦]). كما يظهر "حزن الرب وأسفه" في ثلاث حالات كانت نتيجة لخطية البشرية (تك٦: ٦) وشعب إسرائيل الذي عصاه وأحزن قلبه في البرية (مز٧٨: ٤٠) وخلال تاريخه كله (إش ٦٣: ١٠) وقد كشف الرب ذلك، ليس كمن لايتأثر بردود أفعال البشر، بل كمن تأثر أشد التأثر بما حدث للعلاقة بينهم وبينه. (انظر T. Fretheim, *The Suffering of God*, 109-13).

ألم، وخز: ← חבל [ḥbl ³] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [ḥîl ¹] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [kʾb] (يكون في ألم، يسبب ألمًا، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [mrṣ] (يكون مؤلمًا، مؤلمًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [ʿṣb ²] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:298-301; *TWOT* 2:687-88; C. Meyers, "Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited," *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday*, ASOR 1, 1983, 300-301, 337-54; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT*, 1955.

Terence E. Fretheim تيرينس إي . فريثيم

6773 עָצָב

עָצָב [ʿasab] (فقط في صيغة الجمع) اسم. صورة الله (#٦٧٧٣): والمثال الوحيد للمفرد في النص الماسوري جاء עָצְבִּי (#٦٧٧٧؛ إش ٤٨: ٥)، ويحتمل أنه مشتق من עצב (עֹצֶב*) עֹצֶב مع حرف العلة בֹּשֶׁת وتأتي بمعنى "خجل، خزي". ويمكن تخمين هذا المعنى في (مز١٣٩: ٢٤) وكلمات أخرى مشابهة مشتقة من עֹצֶב وتعني الألم، العمل الشاق، الحزن. وعلى الأرجح أن استخدام هذه الكلمة لهذه التشبيهات يحمل إيحاءات لهذا الشعور.

ش. أ. ق يوجد لهذا الفعل ما يوازيه في المشناة العبرية، يتوسع، يضع. وفي السريانية، يُضمد "جروح"، يُصلح "قارب" وفي العربية "يلف"، وفي الإثيوبية القديمة *ʿasaba*، يكون صلبًا. وفي الإيريترية *ʿasaba*، يحيا بائسًا، مكتئبًا.

ع. ق ١. كثيرًا ما استُخدمت هذه الكلمة للتعبير عن التماثيل التي يستخدمها المتعبدون الأجانب، وبصفة خاصة للإله بعل، نبو ومردوخ (إش ٤٦: ١، إر ٥٠: ٢) وفي إشعياء نجد التعبير "حملا נְשׂוּאָה، (#٥٩٥٣)، أو ثقلا، وقد جاء على التوازي مع עֲצַבִּים تماثيلهم (עֲצַבֵּיהֶם)... التماثيل المحمولة (נְשֻׂאֹת). ولقراءة بديلة (قا؛ *BHS*) وَحَمَّلُوا تَمَاثِيلَهُمَا عَلَى الْحَمِيرِ الْمُرْهَقَةِ الَّتِي نَاءَتْ بِأَثْقَالِهَا. مثل الأحمال الثقيلة التي تحملها ماشية مرهقة" وجاءت أسماء الآلهة في هذا النص (بعل، نبو) لذا فهذه التماثيل لتلك الآلهة وليست أصنامًا في حد ذاتها. واستُخدمت עָצָב في سفر المزامير بدلًا من פֶּסֶל، في سياق التهكم على الأصنام (مز ١١٥: ٤ ‖ ١٣٥: ١٥).

٢. وجاءت الكلمة في سفر هوشع ٤مرات، وبينما اعتبرها البعض إشارة إلى أديان غريبة أجنبية، ولكن على الأرجح أن الكاتب يهاجم استخدام هذه الأصنام في عبادة يهوه. وهي

مرتبطة أشد الارتباط بالعجل/ العجول (هو ٨: ٤-٥). وهي ليست في حاجة إلى رموز لآلهة أخرى. وللتعرف على موقف الأنبياء من هذه التماثيل انظر אֱלִיל (#٤٩٦). وكلما اتجه النص وجهة كهنوتية، اشتدت معارضة تلك التماثيل واستخدامها في العبادة. وفي مز ١٠٦: ٣٦، ٣٨، فعلى الرغم من أن سفر التثنية أشار إليها بكونها "آلهة أخرى" أو "البعل والعشتاروت"، إلا أن ما كان يُعبد هو עֲצַבִּים في حد ذاته. وهذا ينطبق على ما ذُكر في أماكن أخرى.

٣. وفي إر ٥٠: ٢ حيث أسماء آلهة بابل. فإضافة עֲצַבִּים وגִלּוּלִים مع نفس الأفعال يبدو أنها محاولة لتجاهل وجود هذه الآلهة واختصارها في بضعة تماثيل (أصنام، أوثان).

ب. ت شاع ترجمة هذه الكلمة في "السبعينية" بكونها εἴδωλον وواصلت الكتابات العبرية استخدامها فيما بعد.

وثنية: ← אֱלִיל [ʾĕlîl] (باطل، عدم ، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʾᵃšērâ] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (أصنام، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kᵉmôš] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ ¹] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شيء فظيع، موضوع مُخيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [ʿāṣāb] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عَشْتُورَث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer²] (فَزّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← وثنية: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 2:375-80; TWAT 6:301-5; M. I. Gruber, "Azabbim," DDD, cols. 238-40; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," CBQ 37, 1975, 20-47; S. Schroer, In Israel gab es Bilder, 1987.

Judith M. Hadley جوديث إم. هادلي

٦٧٧٤ (עַצָּב) [ʿassab]، عمال مجدون)، ← #٦٧٧٤

٦٧٧٦ (עֶצֶב) [ʿeseb ²]، محنة، ألم، جُرح)، ← #٦٧٧٦

٦٧٧٨ (עֹצֶב) [ʿoseb ²]، مشقة، ألم، اكتئاب)، ← #٦٧٧٨

٦٧٧٩ (עִצָּבוֹן) [ʿissabôn]، محنة، ألم، اكتئاب)، ← #٦٧٧٩

٦٧٨٠ (עַצֶּבֶת) [ʿassebet]، ألم، حزن، ورطة)، ← #٦٧٨٠

6781 עָצָה

עָצָה [ʿasâ]، تأتي مرة واحدة في صيغة قَلْ. بمعنى سدّ (#٦٧٨١).

ع. ق نجد في أم ١٦: ٣٠ ارتباط المعنى بمعنى آخر مشابه في اللغة العربية gdw "يُغمض عينيه" (HALAT) "مَنْ يُغَمِّضُ عَيْنَيْهِ لِيُفَكِّرَ فِي الأَكَاذِيبِ، وَمَنْ يَعَضُّ شَفَتَيْهِ فَقَدْ أَكْمَلَ شَرًّا".

إغلاق، إقفال: ← אטם [ʾṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [ʾṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [gwp ¹] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [ṭḥḥ] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [nʿl ¹] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [sgr ¹] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [ʿṣh ¹] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [ʿṣm ²] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [ṣrr ¹] (يربط يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ ¹] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [šʿʿ ¹] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

Bill T. Arnold بيل تي . آرنولد

6782 עָצֶה

עָצֶה [ʿaseh]، "العصعص". جاءت (مرة واحدة في لا ٣: ٩، #٦٧٨٢). ولمزيد من النقاش حول العظام في العهد القديم، انظر עֶצֶם، (عظم، جلد، جسم، نفس، #٦٧٩٥).

Robert B. Chisholm روبرت بي . تشيشولم

٦٧٨٣ (עֵצָה ¹) [ʿesâ ¹]، خطة، مشورة، نصيحة)، ← #٦٧٨٣

6784 עֵצָה

עֵצָה [ʿesâ ²]، اسم. متمرد، مقاوم، ثائر، مكافح (#٦٧٨٤).

ع. ق كان G. Driver (192-93) من أوائل من أكدوا أن أحد الجذور الفريدة עֵצָה، (مشتق من العربية ʿasa، تمرد، ثار). يوجد في مقاطع عديدة. كما يفترض HALAT (821) وجود اسم. עֵצָה مدللًا على ذلك بثمانية أمثلة (أي ١٠: ٣، ١٢: ٣، ١٨: ٧، مز ١٣: ٢[٣]، ١٤: ٦، ١٠٦: ٤٣، إش ١٦: ٣، هو ١٠: ٦) ومع ذلك، يجب ملاحظة أن هناك جذرًا آخر متميزًا عن עֵצָה (#٦٧٨٣) يحيط

بالشك حتى الآن. وكل الأعمال المعجمية مثل (THAT 1:748-53; TDOT 6:156-85; Even-Shoshan, 908; Lisowsky (1106) وتتحدث G. Driver تتجاهل رأي (9) عن مقطعين يحويان هذه الصيغة السمية الحدسية (مز ١٣: ٢[٣]، ١٠٦: ٤٣). ولا تفترض أي من هذه الثماني حالات الافتراضية للكلمة עֵצָה أحد المعاني غير المعنى الدلالي עֵצָה. أما الترجمة السبعينية، فلا تسعفنا برأي متفق عليه بالإجماع أيضًا. ولم نجن شيئًا من كثرة هذه الجذور في تلك الحالة.

ب. ت تُرجمت جميع الإشارات السابقة في الترجمة السبعينية إلى βουλή (#١٠٨٧)، مشورة، خطة. وقد وجدت الكلمة في يشوع Sir 11:9. وفي لفائف البحر الميت (1QS 8:1). وفي العبرية المتأخرة أيضًا (Jastrow 2:1101)، עֵץ مشورة، خطة، نصيحة. لذلك، فهذا جذر متميز عن עֵץ والذي هو محل شك كما سبق وعرضنا له.

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יסד [yāsad² ²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשׁה [kšh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← ליץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr ¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qᵉšî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šᵉrirût] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:156-85; THAT 1:748-53; G. R. Driver, "Mistranslations," ExpTim 57, 1945-46, 192-93; A. Even-Shoshan, A New Concordance of the Old Testament, 1990; G. Lisowsky, Konkordanz zum Hebrischen Alten Testament, 1958.

Eugene Carpenter / يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي
Michael A. Grisanti

٦٧٨٥ (עֵצָה ³) [ʿesâ ³]، خشب)، ← #٦٧٨٥

٦٧٨٦ (עָצוּם) [ʿasûm]، ضخم، واسع)، ← #٦٧٨٦

6788 עָצַל

עָצַל [ʿasal]، نِفْعَل. بطئ، متردد (#٦٧٨٨).

اسم./ الوصفية עָצֵל [ʿasel]، بطئ، كسول #٦٧٨٩ עַצְלוּת، עַצְלָה [עַצְלוּת، עַצְלָה]، كسل (#٦٧٩٠ / #٦٧٩١)، עֲצַלְתַּיִם [ʿᵃsaltayim] كسل شديد، خمول (#٦٧٩٢).

ش. أ. ق توجد متشابهة لهذه الكلمة في العربية. ʿasala; ʿasila؛ بطئ. وفي أكد.. eselu، يشل؛ eslu، ثقيل الحركة، ضعيف.

ع. ق ١. جاء الفعل في صيغة المفرد في قصة هجوم الدانيين على "لايش". ويبدو أنهم كانوا مترددين في اتباع مشورة الغلام اللاوي الذي كان يعمل كاهنًا عند ميخا (قض ١٨: ٦). ولكنهم تشجعوا بمشورة الكاهن الذي قال لهم: "اذْهَبُوا بِسَلاَمٍ. أَمَامَ الرَّبِّ طَرِيقُكُمُ الَّذِي تَسِيرُونَ فِيهِ". وذهبوا إلى إخوتهم وشجعوهم ألا يترددوا (עָצַל)؛ وحين مضوا قدمًا في طريقهم تحقق لهم النصر (١٨: ٢٧-٢٨).

٢. وتتكرر أشكال اسم. والوصفية ١٦مرة في أسفار الحكمة في معرض الحديث عن الكسل والخمول. ووصف الكسول كان مشوبًا بالسخرية، ربما بقصد أن يحُث الناس على ألا يتبعوا نمط حياة يتسم بالكسل والخمول. والشخص الكسول يتعذر بأعذار واهية، ويتخيل أن الشر متربصًا به إن هو خرج من داره (أم ٢٦: ٣، ٢٢: ١٣). وقد وصفه الكتاب بقوله: "اَلْبَابُ يَدُورُ عَلَى صَائِرِهِ، وَالْكَسْلاَنُ عَلَى فِرَاشِهِ." كما قال عنه أيضًا: "كَالْخَلِّ لِلأَسْنَانِ، وَكَالدُّخَانِ لِلْعَيْنَيْنِ، كَذلِكَ الْكَسْلاَنُ لِلَّذِينَ أَرْسَلُوهُ" (أم ١٠: ٢٦) وهو يلقى النفور من أصدقائه. وبالسخرية القدر، فالكسول يوصف كرجل خامل بطئ فإن وضع يده في الصحفة عند الأكل يصعب عليه أن يردها إلى فمه (١٩: ٢٤، ٢٦: ١٥).

ويدعونا الرب—ولو بطريقة غير مباشرة—أن نتجنب حياة الكسل، وذلك بالإشارة إلى نتائجها. وقد اشار في أم ٢٤: ٣٠-٣٤ إلى كيف أن الكسول يهمل مسئولياته وينتهي به الأمر إلى العوز والفقر (١٩: ١٥). وهذا مايدفعنا أن نتجنب مثل هذه الحياة. والكسلان لايهتم بصيانة بيته وسينتهي به الأمر بالخراب (جا ١٠: ١٨) . وعلى العكس من ذلك، فالمرأة الفاضلة: "تُرَاقِبُ طُرُقَ أَهْلِ بَيْتِهَا، وَلاَ تَأْكُلُ خُبْزَ الْكَسَلِ" (أم ٣١: ٢٧).

ولأنه لا يحرث أرضه فلن يجني ثمارًا (أم ٢٠: ٤). وقد تكون للكسول رغباته وشهواته ولكنه لا يحصل عليها لكونه لا يقوم بعمل تجاهها. (١٣: ٤) والامتناع عن العمل قد يؤدي للموت (٢١: ٢٥). وعلى الكسلان أن يتعلم من النملة، فالاجتهاد هو طريق الحكمة (٦: ٩).

امتداد: ← ארך [ʾrk] (يطول، #٧٩٩)؛ ٦٧٨٨ - ٨٢٤٤ - ٨٣٣٢.

كسول، بطيء، متواني: ← אָרַךְ [ʾārak] (يصبح طويلاً، #٧٩٩)؛ ← עָצַל [ʿāṣal] (يكون خامل، #٦٧٨٨)؛

← רְמִיָּה¹ [rᵉmiyyâ¹] (تراخي، #٨٢٤٤)؛ ← רָפָה¹ [rāpâ¹] (يصبح متراخي، قلب متراخي، يحبط، #٨٣٣٢).

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز J. A. Thompson / Elmer A. Martens

٦٧٨٩ (עָצֵל [ʿasel]، بطيء، كسول)، ← #٦٧٨٩

٦٧٩٠/ ٦٧٩١ (עַצְלָה [ʿaslâ]، كسل)، ← #٦٧٩٠/ ٦٧٩١#

٦٧٩٢ (עַצְלְתַּיִם [ʿᵃsaltayim]، كسل شديد)، ← #٦٧٩٢

6793 עצם

עָצַם [ʿasam¹]، عظيم، قوي، واسع، كثير العدد، يكون قويًا (#٦٧٩٣)، עָצוּם [ʿasûm]، وصيغة الصفة عظيم، قوي، واسع (#٦٧٨٦)، עֹצֶם [ʿosem ¹]، اسم. قوة، حماسة (#٦٧٩٧)، עָצְמָה [ʿasmâ]، اسم. قوة، حماسة (#٦٨٠٠)، עֲצֻמוֹת [ʿᵃsumôt]، اسم. براهين (ترد. ١. #٦٨٠٢)، תַּעֲצֻמוֹת [taʿᵃsumôt]، اسم. قوة، حماسة (تأتي مرة واحدة، #٩٥٠٨).

ش. أ. ق وجدت الصيغة اللفظية في العربية، ʿazuma يُصبح واسعًا، قويًا وʿazuma (يُعرقل، يُعيقن يُعطل) وفي لغة الإثيوبيين الشماليين، ʿasma ؛ وفي السيريانية ʿesam "شجار، نزاع، قتال، عراك، تنافس". كما وجدت الصيغ الوصفية في اللغات السامرية ʿasom ، وفي أوغا . ʿzm ، وفي العربية. ʿazim (ضخم، قوي، عظيم). واسم. في العربية ʿismat (دفاع، إثبات، تأييد).

ع. ق ١. استُخدم الفعل ١٨مرة في العهد القديم في النص الماسوري، وقد جاء في كل النصوص في صيغة قَل. عدا مز١٠٥: ٢٤ حيث جاء هنا في صيغة هِفْعِيل. والصيغة עָצְמָה "كانت قوية" (HALAT; others) وعلى سبيل المثال في (BDB, 782) أخذت الكلمة على أنها صيغة تأنيث اسمية. وقد تم تنقيح دا ٣: ٩ إلى עָצְמָה، "قوتها". والنص الماسورى، וּכְעָצְמָתוֹ، في ذروة قوته (دا١١: ٤) تغيرت إلى וּכְעָצְמוֹ، "حين صار قويًا".

(أ) ويأتي الفعل بمعنى يتقوى في ثمانية مقاطع (لا تتضمن نح ٣: ٩). وفي ثلاثة منها استخدمت لتعبر عن "تهديد قوي محتمل" تزداد قوته وتتضاعف وتصير (قوة لا يمكن تجاهلها) انظر [Durham, 1987, 2 ، في ترجمته للفعل في خر١: ٧]). ونتيجة لبركة الرب (تك٢٦: ٢ -٥) وحين ازداد اسحق رخاء وثروة وازدهرت عائلته ومواشيه طلب منه " أبيمالك"—الملك الفلسطيني الذي كان اسحق يعيش مؤقتًا في بلاده—أن يترك المكان لأنه صار أقوى من الفلسطينيين (עָצַמְתָּ־מִמֶּנּוּ מְאֹד، قال أَبِيمَالِكُ لإِسْحَاقَ: "اذْهَبْ مِنْ عِنْدِنَا لأَنَّكَ صِرْتَ أَقْوَى مِنَّا جِدًّا". ٧ أفَمَضَى إِسْحَاقُ مِنْ هُنَاكَ، وَنَزَلَ فِي وَادِي جَرَارَ وَأَقَامَ هُنَاكَ" [تك٢٦: ١٦]).

وبرغم الاضطهاد، إلا أن نسل ابراهيم قد تضاعف وازدهر (قا؛ ١: ٢٨، ٩: ١، ٧ مقاصد الله في الخلق انظر [Fretheim, 25]) في مصر، كما وعد الرب (١٢: ٢، ١٥: ٥، ١٧: ٢ -٨، ٢٢: ١٥ -١٨، ٢٦: ٢ -٥، ٢٤، ٢٨: ١ -٤، ١٣ -١٥، ٣٥: ١٠ -١٢، ٤٨: ٣ -٤، خر٣٢: ١٣، تث ١٠: ٢٢، إش ٥١: ٢). وَنَمَوْا وَكَثُرُوا كَثِيرًا جِدًّا (וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד [خر١: ٧]؛ וַיַּעַצְמוּ מְאֹד [١: ٢٠]). وقد فهم معظم المترجمين الفعل في ١: ٧، ٢٠ أنه يعني "أصبح قويًا". والبعض الآخر مثل NIV; Childs, 1, 5; Houtman, 230, 258) فهمه على أنه يعني "وفرة في العدد". ومن المهم أن نعرف أن شكل עָצַם؛ تأتي غالبًا جنبًا إلى جنب مع רָבָה/ רָבַב (يكثر، يتزايد، يتعاظم)، [#٨٠٤٥؛ #٨٠٤٩]؛ وعلى سبيل المثال (مز١٣٩: ١٧ -١٨، إر٥: ٦) وأن الصفة רַב ، "كثير، عظيم" (#٨٠٤١)، تأتي مرارًا وتكرارًا مع עָצוּם، عظيم ، ضخم (على سبيل المثال: خر١: ٩، عد ٣٢: ١، تث ٩: ١٤، ٢٦: ٥) (Houtman, 231) وأكثر من ذلك، أن صيغة هِفْعِيل. للكلمة פָּרָה مثمر (#٧٢٣٨)، تأتي بالتوازي مع صيغة هِفْعِيل. للكلمة עָצַם؛ في مز ١٠٥: ٢٤ والتي تصف كيف جعل يهوه شعبه مثمرًا في مصر وقويًا أكثر من أعدائه. وترى بعض الترجمات أن الفعل هنا يحمل معنى القوة والحماسة مثل RSV; NRSV; NEB; JB; TEV; Delitzsch, 1885, 139; Oesterley, 446; (Kraus, 1989, 306; Bratcher and Reyburn, 898 والبعض الآخر يرى أن المعني ينسحب على "الحجم" مثل NIV; REB; Buttenwieser, 804; Kissane, 1964, (481; Dahood, 1970, 50, 59; Allen, 1983, 36, 38 وهذا يعني أن الفعل في بعض السياقات يأتي بمعنى "يصير عظيمًا/ قويًا" من جهة العدد مثل (Houtman, 231). وبترجمة الفعل في (خر ١: ٧، ٢٠) "كَثُرَ جِدًّا"، يُدمج S. R. Driver (1953, 2, 7; cf. Montgomery, 349 على دا ٨: ٢٤) بمهارة المعنيين (يصير أكثر عددًا وأكثر قوة).

وقد ندد هؤلاء الاسرائيليون بأولئك الذين، عوضًا عن الاتكال على يهوه ليحصلوا على أمانهم، يتطلعون إلى مساعدة مصر، ويضعون ثقتهم في مركباتهم لا لشئ إلا لكثرتها (כִּי רָב) كما يعتمدون على قوة الفرسان أيضًا (כִּי־ עָצְמוּ מְאֹד) (إش٣١: ١١). وهنا أيضًا، ترى بعض الترجمات—مثل، RV; RSV; NRSV; JB; NIV; (Watts, 1985, 407)، أن الفعل يعني "القوة" بينما ترجمات أخرى—مثل، NEB; REB; Whitehouse, 325; (Kaiser, 1974, 311; Oswalt, 569 تعتقد أن المعنى

ينسحب على الكثرة العددية. رغم أن Kissane (1960, 339) يترجمها "لأنهم أقوياء جدًا" وهو يذكر (٣٤١) أن "الكثرة العددية" ترجمة مقبولة. وبغض النظر عما يُشير إليه الفعل هنا، فإن معنى العدد يبقى كما هو: أولئك الذين يعتمدون على القوة المادية (القوة القاهرة للجيش والعتاد) سواء كانوا يمتلكونها أو يمتلكها الحلفاء. فإن اعتمادهم في المقام الأول لن يكون على القوة الروحية لله التي لا تستطيع قوة بشرية أن تقف أمامها، لذا فنصيبهم الفشل (ع٣، مز١١٨: ٨-٩، أم ٣: ٥، إر١٧: ٥-٨، هو١٠: ١٣ب) انظر (Thomson and Skinner, 119-20; Kissane, 1960, 341; Kelley, 281; Mauchline, 213)، كما أن Skinner (1909, 236) استخدم ماجاء في إش ٢: ٧ كمثال توضيحي ليؤكد أن الأنبياء يعتبرون الخيل والمركبات مكروهة في حد ذاتها لأنها تُجسد المادية الإلحادية. ومع ذلك يبدو أن Oswalt (571) يرى أن القضية هي في الالتزام المبدأي ليهوذا، فامتلاك المعدات الحربية واعتمادهم عليها لا يتفق مع الإيمان بالله.

(ب) وجاء الفعل في أربعة مقاطع بمعنى "يصير قويًا" دون ارتباط واضح بين القوة التي اكتسبها البشر والكثرة العددية. ففي رؤية دانيال عن الكبش "الامبراطور الفارسي" وتيس الماعز "الامبراطور اليوناني" (دا ٨: ١-٢٧). فَتَعَظَّمَ تَيْسُ الْمَعْزِ جِدًّا. وَلَمَّا اعْتَزَّ انْكَسَرَ الْقَرْنُ الْعَظِيمُ (וּכְעָצְמוֹ)، وهي إشارة إلى موت الاسكندر الأكبر غير المتوقع وهو في أوج قوته عام ٣٢٣ ق. م (٨:٨). وفي تفسيره لرؤية دانيال عن التاريخ والتي تحققت بالفعل (دا١١: ١-١٢: ١٣)، فإن الملاك الذي زار دانيال أوضح له أن ملكًا عظيمًا (الاسكندر الأكبر) سوف يظهر، وفور أن يصير قويًا (וּכְעָצְמוֹ) سوف تنهار مملكته وتنقسم إلى أربعة أقسام. [انظر BHS; HALAT; Bevan, 172; Charles, 119; S. R. Driver, 1922, 164; cf. JB; TEV] في ١١: ٤، بدلا من النص الماسوري כְעָמְדוֹ ، "وحين ينهض").

كما قال الملاك لدانيال أنه في نهاية الحكم اليوناني سوف يقوم ملك غادر قاس (أنطيخوس أبيفانيوس الرابع) بقوته المتعاظمة (וְעָצַם כֹּחוֹ، وحرفيًا "وَتَعْظُمُ قُوَّتُهُ — دا٨: ٢٤" وبِحَذَاقَتِهِ يَنْجَحُ أَيْضًا الْمَكْرُ فِي يَدِهِ، وَيَتَعَظَّمُ بِقَلْبِهِ، وَفِي الاطْمِئْنَانِ يُهْلِكُ كَثِيرِينَ" "بما في ذلك أولئك الذين ينتمون لشَعْبَ الْقِدِّيسِينَ" وَيَقُومُ عَلَى رَئِيسِ الرُّؤَسَاءِ "الله"، وَبِلاَ يَدٍ يَنْكَسِرُ. (ع ٢٤- ٢٥). وفي تفسير الملاك للتاريخ المتكشف (دا١١: ١-١٢: ١٣) فقد وصف أنطيخوس أبيفانيوس الرابع بأنه حقير مغتصب انظر (١١: ٢١). والذي سوف يصير قويًا (וְעָצַם [ع ٢٣]). (ع ٢٣). ويعتبر دا ٨، ١١ أن النقطة الهامة في هذا هي: أنه على الرغم من أن قوة هذا الإنسان المتعاظمة تبدو أنها منيعة ,إلا أن مآلها إلى الزوال وذلك حين تصل إلى ذروتها. انظر (Goldingay, 219).

(ج) استُخدم الفعل بمعنى "يزداد عددًا" مع موضوعات كثيرة مثل: الأعداء، الأرامل، الظلم، الارتدادات، الخطايا، أعمال الله العجيبة وأفكار الله. والتائب الذي يُعاني والذي ابتُلي بتدهور بدني شديد (مز ٣٨: ٣[٤]، ٥-١٠[٦-١١]، ١٧[١٨]) وقد هجره أصحابه (ع. ١١[١٢]). كما أن أعداءه يضايقونه بلا هوادة، وهو يعترف بإثمه ويعلن أنه يغتم من خطاياه (ع ١٨[١٩]) . وهو يتوسل إلى الله أن يُعجل بخلاصه من خصومه الذين هاجموه ظلمًا (חִנָּם؛ [so 4QpPs cited by Craigie, 1983b, 302]) وهي أكثر مناسبة للتوازي مع שֶׁקֶר ظلمًا وعدوانًا، من ما جاء في النص الماسوري חַיִּים، حياة) وهم أكثر عددًا (עָצְמוּ ع. ١٩[٢٠]). وهي تأتي في الترجمات RSV, NRSV, and Kissane (1964, 169) have "mighty" (cf. RV; TEV; G. W. Anderson, 427; Dahood, 1966, 234; A. A. Anderson, 1972a, 307; Kraus, 1988, 410) ومع ذلك، فحقيقة أن עָצְמוּ قد استُخدمت بالتوازي مع [וְ] רַבּוּ (وهم أكثر عددًا) يوحي بأن עָצַם تُشير وقبل كل شئ إلى "الحجم" أكثر من الإشارة إلى قوة المقاومين، انظر JB; NEB; REB; NIV; Delitzsch, 1889b, 19; C. A. and E. G. Briggs, 341, 343; Buttenwieser, 579; Craigie, 1983b, 301).

والإنسان في عمق ألمه وشدة مصابه (مز ٦٩: ١-٣ [٢-٤]) يضطهده أعداؤه ظلمًا وعدوانًا (ع ٤[٥]) ويشعر بالغربة وسط عائلته (ع ٨ [٩]) وهو يعي أنه مخطئ (ع٥ [٦]) وهويعلم أنه إنما يُعاني لأجل تمسكه بالرب (ع٦-١٢[٧- ١٣]). وفي كل هذه يتضرع إلى الرب أن يأتي ليخلصه ممن يضطهدونه دون سبب، وممن يُريد تدمير نفسه ومن أولئك الذين يدعون عليه كذبًا. وهم كثر (ع٤ [٥]) وجاءت עָצְמוּ؛ في ترجمة RSV "هم أقوياء" انظر أيضًا (انظر REB; TEV; Davison, 339; Taylor, 363; Kissane, 1964, 301, 304; Durham, 1972, 310; Eaton, 175; Weiser, 494; Kraus, 1989, 57). ومع ذلك، فحقيقة أن الفعل استُخدم على التوازي مع רָבָה قد يعني أن الإشارة الأولى هي عدد هائل من الأعداء بما يمتلكونه من قوة ضخمة (انظر NEB; NRSV; JB; NIV; Delitzsch, 1889b, 272; C. A. and E. G. Briggs, 113, 116, 121; Buttenwieser, 726; Oesterley, 328; A. A. Anderson, 1972a, 500; Dahood, 1973, 153, 157; Tate, 1990, 187).

ونتيجة لعصيانها, لم يكن أمام "يهوه" الرب إلا أن يُدمر أورشليم (إر ١٥: ٦) وأن يشتتهم في كل بقاع الأرض (ع٧). ويكثر أراملهم أكثر من رمل البحر. وكما جاء في النص "كَثُرَتْ لِي أَرَامِلُهُمْ أَكْثَرَ مِنْ رَمْلِ الْبِحَارِ" (ع٨). ويرى Peake (1910, 207) أن صيغ الفعل في الأعداد

٦ب -٩ والتي تصف الكوارث يجب أن تتغير من الزمن التام إلى زمن المستقبل. وآخرون مثل (NIV; Dummelow, 466; Cunliffe-Jones, 121; Green, 93; Clements, 1988, 96) يعاملون هذه الأفعال في إر ١٥: ٥- ٩ــ تلك التي تُشير إلى أعمال "يهوه" الرب التدميرية ــ معاملة زمن المضارع التام أي أنها "نبوات تامة" تصف أحداثًا مستقبلية كما لو أنها تمت بالفعل الآن. ورغم ذلك، فالبعض يعتقد أن هذا المقطع ينسحب على الدمار الذي حاق بأورشليم عام ٥٨٦/٥٨٧ (وكذلك RSV; NRSV; NEB; REB; TEV; S. R. Driver, 1906, 88; Hyatt, 1956, 937; Bright, 1965, 105, 111; Thompson, 1987, 388-91; Boadt, 119; Carroll, 322-23; Davidson, 1986, 124-25; McKane, 1986, 337-43). وعلى الجانب الآخر يرى McKane (1986, 343) أنه على الرغم من أن الأحداث قد وصفت كما لو أنها تقبع في الماضي، إلا أن هذا المقطع يُعد تحذيرًا نبويًا مسبقًا شديد اللهجة عن خراب أورشليم عُبر عنه كما لو أنه قد تحقق بالفعل.

وبعد أن عبر كاتب المزمور عن شكره الخالص للرب الذي خلصه من أتعابه (مز ٤٠: ١-١١[٢-١٢]). ناشده أن ينقذه من الأشرار (من المحتمل أن تكون أتعاب من الخارج) الذين أحاطوا به من جراء خطاياه التي فعلها في الماضي [Craigie, 1983b, 316] هؤلاء الذين يبغضونه بلاسبب هم أكثر من (עָצְמוּ) "شعر رأسه" وهناك مقارنة في صيغة "إطناب" جاءت في مز ٦٩: ٤[٥]).

طُوفُوا فِي شَوَارِعِ أُورُشَلِيمَ وَانْظُرُوا، وَاعْرِفُوا وَفَتِّشُوا فِي سَاحَاتِهَا، هَلْ تَجِدُونَ إِنْسَانًا أَوْ يُوجَدُ عَامِلٌ بِالْعَدْلِ طَالِبُ الْحَقِّ، فَأَصْفَحَ عَنْهَا؟ (إر ٥: ١). ولكن، فشل النبي أن يجد إنسانًا يسلك بالعدالة والحق، ولذلك، لم يكن لدى الرب بديلًا عن أن يُطلق قوى التدمير (شبه الغزاة بالحيوانات المتوحشة في (إر ٢: ١٥، ٤: ٧، هو ١٣: ٧- ٨، حب١: ٨، صف ٣: ٣) ضد شعبه لأجل آثامهم وارتداداتهم المتكررة (כִּי רַבּוּ פִּשְׁעֵיהֶם עָצְמוּ מְשֻׁבוֹתֵיהֶם)، يقول الكتاب "مِنْ أَجْلِ ذلِكَ يَضْرِبُهُمُ الأَسَدُ مِنَ الْوَعْرِ. ذِئْبُ الْمَسَاءِ يُهْلِكُهُمْ. يَكْمُنُ النَّمِرُ حَوْلَ مُدُنِهِمْ. كُلُّ مَنْ خَرَجَ مِنْهَا يُفْتَرَسُ لأَنَّ ذُنُوبَهُمْ كَثُرَتْ. تَعَاظَمَتْ مَعَاصِيهِمْ! (إر ٥: ٦).

لذا سيسلب الرب أعداء شعبه (إر ٣٠: ١١) ويحرره (ع ٨) ويشفيه (ع ١٧) ويخلصه (ع ٩ - ١٠، ١٨- ٢٢). فقد نسيه كل محبيه (ع ١٤، ٤: ٣٠) وكما جاء بالنص "قَدْ نَسِيَكِ كُلُّ مُحِبِّيكِ. إِيَّاكِ لَمْ يَطْلُبُوا (עָצְמוּ חַטֹּאתָיִךְ עַל רֹב עֲוֹנֵךְ עַ)، لأَنِّي ضَرَبْتُكِ ضَرْبَةَ عَدُوٍّ، تَأْدِيبَ قَاسٍ، لأَنَّ إِثْمَكِ قَدْ كَثُرَ، وَخَطَايَاكِ تَعَاظَمَتْ. ١٥ مَا بَالُكِ تَصْرُخِينَ بِسَبَبِ كَسْرِكِ؟ جُرْحُكِ عَدِيمُ الْبُرْءِ، لأَنَّ إِثْمَكِ قَدْ كَثُرَ، وَخَطَايَاكِ تَعَاظَمَتْ، قَدْ صَنَعْتُ هذِهِ بِكِ" ومن وجهة النظر البشرية فهذا أمر عضال (ع ١٢، ١٣، ١٥، ٨: ٢١- ٢٢، ١٤: ١٧). ولكن الرب الذي "جرح" ليعاقب شعبه عن خطاياه، هو نفسه الذي "يعصب" هذا الجرح ويجدد شعبه بنعمته وعطفه غير المتناهي (Davidson, 1985, 73-74).

وقد قدم المرنم الشكر للرب من أجل أنه هب لخلاصة من أعدائه (مز ٤٠: ١-١٠ [٢-١١]) كما أعلن أنه إن عدّد أعمال "يهوه" الرب العجيبة وأفكاره تجاه شعبه، فلن يستطيع حصرها لكونها تفوق الحصر والعد (עָצְמוּ מִסַּפֵּר، ع ٥ [٦]؛ قا؛ ٩٢: ٥[٦]، ١٠٤: ٢٤، ١٠٦: ٢، ١٣٩: ١٧- ١٨) ويتعجب مرنم آخر من عمق أفكار الله وسعتها (מָה עָצְמוּ רָאשֵׁיהֶם) يقول النص: "ما أَكْرَمَ أَفْكَارَكَ يَا اللهُ عِنْدِي! مَا أَكْثَرَ جُمْلَتَهَا!" (مز١٣٩: ١٧) (وهناك رؤية ترى أن רֵעֶיךָ، تقرأ דֵעֶיךָ، "أفكارك" بدلًا من النص الماسوري، أصدقاءك، pace في السبعينية والفولجاتا". ومن العسير عدها لأنها تبز الرمل في عددها (ع ١٨) ويعجز البشر عن التعبير عنها، ناهيك عن التحليل الشامل لها أو لمحبة الله الكاملة غير المحدودة (Weiser, 337) أو لعمق أفكاره التي لا تُستقصى (A. A. Anderson 1972b, 911). فمحبته ومعرفته الثاقبة لا يُسبر غورها، وهي تفوق قدرة البشر على التخيل والتفكير (Kraus, 1989, 516-17).

٢. تأتي الصفة עָצוּם؛ ٣١مرة (أ) وهي تتكرر مرتبطة مع صفات أخرى، خاصة רַב؛ كثيرة جدًا، عظيمة עָצוּם وقد تُشير إلى "شدة القوة"، أو قوة "الأعداد الكثيرة" (انظر Delitzsch, 1889b, 427)، وهذا يعتمد على السياق على الرغم من أنه ليس من السهل دائمًا أن تقرر أيًا منهما هو المعنى المرجح. ولدراسة هذه الصعوبة يجدر بنا الإشارة إلى نصين (يؤ ٢: ١١، عا٥: ١٢). هناك ترجمات مختلفة للتعبير כִּי עָצוּם עֹשֵׂה דְבָרוֹ في يؤ ٢: ١١ حيث يدعو النبي الأمة إلى توبة جماعية وصوم. محذرًا من يوم الرب العظيم الرهيب الذي لا يستطيع أحد أن يحتمله رؤ٦: ١٧. والكلمات כִּי רַב מְאֹד מַחֲנֵהוּ כִּי עָצוּם עֹשֵׂה דְבָרוֹ ترجمت إلى "إِنَّ عَسْكَرَهُ كَثِيرٌ جِدًّا. فَإِنَّ صَانِعَ قَوْلِهِ قَوِيٌّ، لأَنَّ يَوْمَ الرَّبِّ عَظِيمٌ وَمَخُوفٌ جِدًّا، فَمَنْ يُطِيقُهُ؟". وفي ترجمة أخرى "لأَنَّ جُنْدَهُ لاَ يُحْصَى لَهُمْ عَدَدٌ، وَمَنْ يُنَفِّذُ أَمْرَهُ يَكُونُ مُقْتَدِرًا"، ومع ذلك، فإن ترجمة NEB وREB؛ עָצוּם قد تم فهمهما على أنها تُشير في المقام الأول إلى "الحجم" وليس "القوة"، "جيش عظيم ومن يُنفذون أوامره لا يحصون". كما تذهب ترجمة NRSV أبعد من ذلك فهي تأخذ كل من רַב מְאֹד وעָצוּם؛ على أنهما يتضمنان معنى "العدد الكبير". جنده لا يحصون، ومن يطيعون أمره لا يُعدون من الكثرة". وهناك عدد كبير من بين المعلقين يفهم עָצוּם؛ هنا على أنها تُشير إلى القوة

البدنية، انظر (Pusey, 118; S. R. Driver, 1901, 54; Bewer, 104; Kennedy, 72; Hubbard, 57; Wolff, 1977, 38, 48; Stuart, 247)، والبعض يرى أنها تعني الضخامة (Duhm, 212; Allen, 1976, 66).

ويعلم عاموس تجاوزات شعبه (רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם) لأَنِّي عَلِمْتُ أَنَّ ذُنُوبَكُمْ كَثِيرَةٌ وَخَطَايَاكُمْ وَافِرَةٌ עֲצֻמִים (عا ٥: ١٢). والتعبير כֶּם וַעֲצֻמִים חַטֹּאתֵיכֶם، له ترجمات عدة "كم أن خطاياكم عظيمة" (G. A. Smith, 167-68)، "أثامكم هائلة" (Wolff, 1977, 230, 248)؛ "كَثْرَةَ مَعَاصِيكُمْ وَعِظَمَ خَطَايَاكُمْ" (Ward, 75)؛ "كم هي عظيمة خطاياكم" (RV; S. R. Driver, 1901, 181)؛ "وكم تعاظمت أثامكم"، (RSV; NRSV; Pusey, 195)؛ "وكم تضخمت أثامكم" (cf. NIV; Harper, 122)؛ يالا بشاعة خطاياكم (Snaith, 85, 87) REB. كم تضاعفت خطاياكم (Duhm, 68)؛ "خطاياكم لا تُحصى ولا تُعد" (NEB; Paul, 157; cf. Hubbard, 172)؛ وانظر أيضًا (Mays, 1976, 96; cf. Hayes, 152)؛ "أخبروني، كم ارتكبتم من جرائم" (TEV). والبعض مثل (Paul, 174) يرى أن רַבִּים وעֲצֻמִים مترادفاتان وتشيران إلى التنوع و التعدد. ومع ذلك، يرى آخرون مثل (Pusey, 195) أن الصفة. עֲצֻמִים هنا تشير إلى "القوة". فخطايا الناس لم تكن كثيرة فقط ولكنها قاسية أيضًا إذ ظلموا الفقير الساكن بينهم.

(ب) وتنطبق الكلمة على شعب الله المختار، قرر الرب ألا يُخفي عن ابراهيم ما هو فاعله في سدوم (عا٣: ٧، فالرب يكشف دائمًا خطته لعبيده الأنبياء)، وقد بنى الرب فكره فيما يخص سدوم، على اعتبارين: (i) لا شيء يمكنه أن يعوق تحقيق الرب وعوده لإبراهيم أن يصير أمة عظيمة قوية (לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם) ففي نسله سوف تتبارك جميع الأمم (تك ١٨: ١٨، ١٩ب). (ii) تُعد دينونة الرب على سدوم أداة تعليمية لا تخلو من فائدة، إذ صار على ابراهيم أن "يُوصِيَ بَنِيهِ وَبَيْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ، لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلًا، لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ". (تك١٨: ١٩ أ).

ويعتقد الكثيرون أن الفرعون الجديد الذي لم يكن يعرف "يوسف" هو "رمسيس الثاني ١٢٩٠-١٢٢٤/١٢٢٣ ق. م" (خر١: ٨) انظر (Harford, 169; Stalker, 209; Honeycutt, 323; Clements, 1972, 11; Clifford, 46; cf. S. R. Driver, 1953, 2; G. H. Davies, 60; Hyatt, 1971, 58). والبعض الآخر يعتقد أنه "سيتي الأول ١٣٠٣/١٣٠٢ ق. م" (Wright and Filson, 37b; H. R. Jones, 121; cf. Rylaarsdam, 836; Hyatt, 1971, 58; Clements, 1972, 11) وقد أشار (Houtman, 235) إلى أن מֶלֶךְ־ חָדָשׁ في (ع٨) ماهي إلا تشبيه أكثر منه إشارة لحادثة تاريخية. وفي معرض الحديث عن القوة، أخذ هذا الفرعون في اعتباره أن غنى المستعمرات الإسرائيلية الواسعة في دلتا النيل تمثل خطرًا جديًا عليه، وقال لشعبه "هُوَذَا بَنُو إِسْرَائِيلَ شَعْبٌ أَكْثَرُ وَأَعْظَمُ مِنَّا. וְעָצוּם מִמֶּנּוּ רַב (خر١: ٩) انظر (Houtman, 236-37).

وكان يخاف من الإسرائيليين ومن قوتهم الكبيرة (RSV; NRSV; JB; NIV; Budd, 249; Ashley, 441; E. W. Davies, 247 [NEB and REB] وتترجمها NEB و REB "أَكْثَرُ مِنَّا عددًا" وتترجمها TEV "يفوقوننا عددًا". فبالنسبة إليه، فإن "بالاق، ملك المؤابيين سعى لكي يجعل عرّاف بلاد ما بين النهرين الشهير "بلعام" أن يلعن الشعب كمحاولة منه لكسر شوكته. وترينا قصة بالاق وبلعام المذكورة في (عد ٢٢: ١-٢٤: ٢٥) أن محاولاتهما لن تستطيع إعاقة شعب إسرائيل عن التقدم الناجح نحو أرض الموعد (Budd, 273).

وفي سفر التثنية ١٦: ٩- ١٢ نجد حديثًا عن عيد الأسابيع: "تَعْمَلُ عِيدَ أَسَابِيعَ لِلرَّبِّ إِلهِكَ عَلَى قَدْرِ مَا تَسْمَحُ يَدُكَ أَنْ تُعْطِيَ، كَمَا يُبَارِكُكَ الرَّبُّ إِلهُكَ. ١١ وَتَفْرَحُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنَتُكَ وَعَبْدُكَ وَأَمَتُكَ وَاللاَّوِيُّ الَّذِي فِي أَبْوَابِكَ، وَالْغَرِيبُ وَالْيَتِيمُ وَالأَرْمَلَةُ الَّذِينَ فِي وَسْطِكَ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكَ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ" حيث يتم تقديم الشكر لله على نعمه وبركاته التي أجزلها لشعبه ويتذكروا في احتفالاتهم الطقسية كيف أن أبيهم "يعقوب" نزل إلى مصر حيث صار شعبًا عظيمًا هناك (גָּדוֹל؛ #١٥٢٤)، وقويًا (עָצוּם)، وشعبًا عظيمًا (וָרָב) (تث٢٦: ٥). وفي ترجمة JPSV (راجع Thompson, 1974, 256) أمة عظيمة كثيرة العدد. ولكن غالبية الترجمات تعتبر أن עָצוּם؛ هنا تنسحب على القوة أكثر منها على "الحجم".

أمام تعنت الشعب وتمرده وافتقاره إلى الثقة في الرب، أراد الرب أن يضربهم بالوباء، ويحرمهم من الميراث الذي وعدهم به. وأن يُصيّر موسى ויי־ גָּדוֹל וְעָצוּם לָךְ، شعبًا أكبر وأعظم من سابقه (RSV; NRSV; JB; Budd, 148; E. W. Davies, 142-43)، شعبًا أكثر قوة (TEV) أكثر عددًا NEB,REB. وقد هدد الرب أن يُدمر هذا الشعب العنيد عديم الإيمان، ويُنشئ شعبًا جديدًا من نسل موسى، ولكن موسى أراد تفادي هذا بأن تشفع للشعب أمام الرب. وهذا ماجاء في مقطعين من العهد القديم (خر٣٢: ٩-١٤، تث ٩: ١٣-٢١). وفي المقطع الأخير جاءت الكلمة עָצוּם؛ مرة ثانية بسبب عصيانهم المستمر حتى في حوريب انظر (خر٣٢: ١-٣٥). فقد أراد يهوه الرب أن يُحطم عنادهم وعدم ولائهم له ويجعل من موسى شعبًا أكثر قوة (עָצוּם) وأكثر عددًا مما كان عليه من قبل (تث ٩: ١٤). وهنا أيضًا، نجد أن شفاعة موسى وإلحاحه فقط هي من حفظت هذا الشعب من الدمار (٩: ١٨- ٢١، عا٧: ١-

٦) وغيرت قلب الرب ليرجع عن حمو غضبه. (ولدراسة التشابهات ما بين المقطعين السابقين انظر -Miller, 122 24]).

وفي عصر السلام الجديد، حين يُعيد الرب تجميع الشعب ويشفيه ويُجدده. فكل هذا سيحل محل المعاناة، الانفصال وتوقف الحياة والوهن الذي أصاب الشعب من جراء دينونة الرب (Scoggin, 210)، فالرب سوف يحول ضعف الشعب إلى قوة ديناميكية فعالة (مي٥: ٥-٩[٤: ٨]) مما يجعله شعبًا قويًا (לְגוֹי עָצוּם، مي٤: ٧. ويترجم Hillers, 54]، الصفة هنا إلى "كثير العدد". وسوف تكون له السيادة الملكية الأبدية من جديد على جبل صهيون. وفي تعليقه على إش ٦٠: ١-٢٢ أوضح (Wolff, 1990, 124)، أنه حين يجدد الرب أورشليم بمجد، فإن سكانها سوف ينمون ويزدهرون. فالصَّغِيرُ يَصِيرُ أَلْفًا وَالْحَقِيرُ أُمَّةً قَوِيَّةً (לְגוֹי עָצוּם ع٢٢؛ تك ١٥: ٥، ١٧: ١٦، ١٨: ١٨، ٢٢: ١٧).

واستُخدمت الصفة مرة واحدة للتعبير عن إيمان الشعب، فقد تضرع أحد كاتبي المزامير إلى يهوه أن يُنقذه من أعدائه، على أن يُقدم للرب الشكر على هذا الخلاص (רָב בְּקָהָל)، وسط الجموع الكثيرة (בְּעַם עָצוּם [مز ٣٥: ١٨]).

(ج) كما استُخدمت الصفة في ستة نصوص لتصف الشعب الذي قهره الرب ليمكن شعبه من امتلاك فلسطين. ومعظم الترجمات فهمت الكلمة على أنها تُشير في المقام الأول إلى "القوة" أكثر منها إلى "الحجم". ومقارنة بشعب إسرائيل، فهذه الشعوب السبعة كانت أكثر وأعظم منهم (וַעֲצוּמִים רַבִּים (تث٧: ١)؛ (NEB; REB)؛ (NIV) أكبر وأقوى (TEV) أعظم وأكثر قوة (RSV)؛ (JB). ومع ذلك، فإن ترجمة NRSV، تفهم هذه الصفة على أنها تُشير هنا تحديدًا إلى "الحجم" "أقوى وأكثر عددًا". وذُكرت هذه الشعوب التي كانت גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים في (تث٤: ٣٨، ٩: ١، ١١: ٢٣، يش ٢٣: ٩ [גְּדֹלִים וַעֲצוּמִים]).

لأَجْلِ أَنَّهُ "الرب" أَحَبَّ آبَاءَكَ وَاخْتَارَ نَسْلَهُمْ مِنْ بَعْدِهِمْ، أَخْرَجَكَ بِحَضْرَتِهِ بِقُوَّتِهِ الْعَظِيمَةِ مِنْ مِصْرَ (تث ٤: ٣٧)، لِكَيْ يَطْرُدَ مِنْ أَمَامِكَ شُعُوبًا أَكْبَرَ (גּוֹיִם רַבִּים) وَأَعْظَمَ مِنْكَ. فطاعة شعب اسرائيل وولائهم والتزامهم يجب أن يكون عن حب للرب (٤: ٣٧- ٤٠، ٦: ٤-٥). وهناك ترنيمة في (مز ١٣٥: ١- ٢١) تحتفل بأعمال يهوه القوية. والانتصار الإلهي على الأمم (מְלָכִים עֲצוּמִים)، وقتل العديد من ملوكهم، مما جعل اسرائيل تمتلك أرض الموعد (ع١٠). وتذكر الأعمال الخلاصية العظيمة ليهوه الرب من أجل شعبه يُعزز ما يحض عليه سفر التثنية من وجوب الطاعة التامة لله والإيمان الشديد به (Watts, 1971, 206)، ودعوة كاتب المزمور إلى تسبيح الرب الخالق الأعظم من أجل نعمتة التي لا توصف، وحنوه وقوته.

(د) وعند الافتتاح الإلهي لعهد السلام الجديد، سيكون لأورشليم دورًا مقدسًا مع كل البشر (Achtemeier, 142). فحين تُجدد المدينة ويمجدها الرب بكونها مدينة العبادة والخلاص للعالم بأسره، سيقضي الرب بين أمم كثيرة (עַמִּים רַבִּים) بعيدة وقوية (مي ٤: ٣). انظر (Wolff, 1990, 112)، الذي يُترجم التعبير الأخير إلى "جمهور من الأمم" وحين يعود يهوه الرب إلى صهيون. وبلطفه يجدد أورشليم ويهوذا (زك ٨: ١-٢٣) سوف يطلب الرب شعوب وأمم قوية (עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים) ويأتون إلى أورشليم ويترضون وجهه (ع ٢٢). والخلاص الحادث في المدينة بعمل الرب وتعطفاته سوف يجذب كل البشر إلى عبادة إله إسرائيل في صهيون. وسوف يغمرهم الرب بمحبته وبركاته زك ٨: ١٣؛ -Achtemeier, 142 43).

(هـ) استُخدمت الصفة في بعض المواضع للتعبير عن "جيش قوي". بشأن محاولة عقيمة لدرء هجوم أنتيخوس الرابع أبيفانوس. إذ شن ملك مصر (Ptolemy VI. Philometor) حربًا عليه بجيش عرمرم (מְאֹד בְּחַיִל־ גָּדוֹל וְעָצוּם־עַד [دا ١١: ٢٥]).

وقد وصفت قوة جيوش ملك أشور في نص واحد (إش٨: ٧) بأنها جبارة (הָעֲצוּמִים וְהָרַבִּים) وأنها "مِيَاهَ النَّهْرِ الْقَوِيَّةَ وَالْكَثِيرَةَ" (اندفاع مياه نهر الفرات الهائجة عند فيضانه). تلك الجيوش التي كان على اليهود مواجهتها نتيجة لافتقارهم للثقة في الرب. وفي مواجهتهم للائتلاف السرياني الأفرايمي، رفضوا مساعدة الرب (رُمز لها بمياه شيلوه، إش ٨: ٦) انظر -further, Kelley, 219 20; Wildberger, 342-45] بل طلبوا حماية الأشوريين (٢مل ١٦: ٧).

جاءت الصفة ٣مرات لتعبر عن سرب ضخم من الجراد وصف بأنه قوي كجيش جرار (يؤ١: ٦، ٢: ٢، ٥) ويبدو أنه في يؤ٢: ٢، ٥ يقف الجراد كنموذج للجيوش التي تُهدد الشعب والتي أعلن عنها النبي (Wolff, 1977, 44-47, 52-53). ورؤية الدمار الذي تسبب فيه الجراد كعقاب من الرب لشعبه (١: ٢-٢: ١١)، وصف النبي هؤلاء المخربون بأنهم أُمَّةٌ قَوِيَّةٌ بِلاَ عَدَدٍ (עָצוּם וְאֵין מִסְפָּר [١: ٦]) شَعْبٌ كَثِيرٌ وَقَوِيٌّ (עַם רַב וְעָצוּם ٢: ٢ [REB "جنود كثيرة بلا عدد"])، ينتشر مثل الفجر (النص الماسوري כְּשַׁחַר) أو مثل الظلمة (تأتي في ترجمة (כְּשַׁחֹר أو כְּשֵׁחֹר، تث ٤: ١١، ٥: ٢٢-٢٣، عا٥: ١٨-٢٠، صف١: ١٥)، جيش قوي، فوق الجبل (عا٢: ٢) (ʿam ʿāsûm [kᵉ]) جاء في ترجمة REB "جيش كثير العدد" وفي ترجمة NEB "جيش بلا عدد" جُهز للحرب (٢: ٥). ويرى (Wolff (1977, 29 أن עָצוּם جاءت في

ثلاثة مواضع تميل إلى فكرة "الكثرة" أكثر من "القوة". ويترجم (Allen (1976, 46, 64, 65 الصفة في هذه الثلاثة مواضع إلى "ضخم". ويرى كل من S. R. Driver (1901, 38) and Hubbard (44) أن עָצוּם هنا تصف كل من القوة العددية والمادية للجراد. ومع ذلك، فالارتباط بين الكلمات في الأعداد ١: ٦، ٢: ٢ تميل في المقام الأول إلى وصف قوة الغزاة.

(و) كما استُخدمت الصفة أيضًا في التعبير عن شدة قوة هؤلاء البشر، المجادلون والمزعجون. وسوف يُعطي يهوه الرب لخادمه المخلص الذي يُعاني نصيبًا بين الأعزاء (בָּרַבִּים)، وَمَعَ الْعُظَمَاءِ يَقْسِمُ غَنِيمَةً (עֲצוּמִים וְאֶת־) (إش١٢:٥٣؛ North [1967, 245; 1971, 140 ويترجم רַבִּים "متعدد" وעֲצוּמִים "كثير العدد". وفي هذه القراءة لهذا العدد فإن المعنى ينسحب على أن الخادم سوف يقسم الغنيمة مع المحاربين الأقوياء، (انظر Miscall, 125). ومع ذلك، يرى البعض مثل، North, 1967, 65, 245; 1971, 140; Ackroyd, 364; (Motyer, 442-43; cf. Kelley, 345; Herbert, 115 أن "العظماء" و"الأعزاء" كمفعول بصورة مباشرة للفعل "يُقسم". ولكن (Skinner, 1960, 149) رفض هذا التفسير. أما (Ackroyd (364 فيعتقد أنه من الممكن أن ينسحب المعنى على أن تلك الأمم سوف تكون غنيمة لخادم الرب "وهنا إسرائيل". وذلك كمكافأة على تواضعها وتحملها لخطايا هؤلاء الأمم.

وأنطيخوس أبيفانيوس، ذلك الملك الذي سوف تتعاظم قوته، سيعيث في الأرض فسادًا وَيُبِيدُ الْعُظَمَاءَ وَشَعْبَ الْقِدِّيسِينَ (دا ٨: ٢٤). (עֲצוּמִים [دا ٨: ٢٤]). ويعتقد البعض (مثل، Rashi [cited by R. A. Anderson, (102; Collins, 341]; NEB; REB) أن الأقوياء هنا هم الأمم. والبعض الآخر مثل، Pseudo-Saadia, Ibn Ezra [cited by Collins, 341]; Goldingay, 218) فيرون أن الأقوياء هم الإسرائيليون. أما (Collins (341 فيرى أن الإشارة هنا إلى المطالبين بالعرش السوري. كما أن (Bevan (140، والذي ترجم עֲצוּמִים "العديد" يرى أن الكلمة تُشير إلى أعداء أنطيخوس السياسيين، أعضاء الطبقات العليا في المجتمع، هؤلاء المعارضون لهذا المغتصب (انظر Charles, 93; S. R. Driver, 1922, (124; Montgomery, 350; Heaton, 199).

وفي الحالات القانونية التي تتسم بالإجراءات القضائية المطولة وغير الحاسمة والنزاع بين خصوم أقوياء (עֲצוּמִים، حرفيًا "رجال أقوياء" TEV وJB) وهذه النزاعات تُحسم أحيانًا عن طريق القرعة. والتي تعني "إرادة يهوه الرب" (أم ١٨: ١٨، ١ صم١٠: ٢٠-٢١، ١٤: ٤٠-٤٢، يون ١: ٧، مت ٢٧: ٣٥، أع ١: ٢٦) انظر (Tate, 1972, 59; McKane, 1970, 521-22). وكل هؤلاء يرون أن النص الماسوري עֲצוּמִים لا يتناسب مع السياق. إلا أن (G. R. Driver (183 يرى أن الكلمة تغيرت إلى עֹצְמִים، الخصوم في الدعاوي. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن هذا التنقيح صار مقبولاً في ترجمة NEB وREB، إلا أن هذا أمر غير مقنع (McKane, 1970, 522).

ومع أن الوبار طائفة ضعيفة (עַם לֹא־עָצוּם، حرفيًا "أناس ضعفاء"، لكنها تملك من سعة الحيلة والبراعة ما يجعلها تَضَعُ بُيُوتَهَا فِي الصَّخْرِ (أم ٣٠: ٢٦).

(ز) وقد استُخدمت صيغة الجمع. في نص وحيد (مز١٠: ١- ١٨) كصيغة إسمية مجردة في صلاة قوية طلبًا للخلاص من الأعداء الأشرار، وهي شكوى فردية من أن المضطهدون سقطوا في (RSV; NRSV)؛ (JB)، أو سقطوا تحت يد (NIV) طاغية جبار (וְנָפַל בַּעֲצוּמָיו وحرفيًا "فَتَنْسَحِقُ وَتَنْحَنِي وَتَسْقُطُ الْمَسَاكِينُ بِبَرَاثِنِهِ. (ع١٠). وقد قام كل من pace C. A. and E. G. Briggs, 80, 87، بترجمة בַּעֲצוּמָיו إلى "نظرًا لأعدادهم الكثيرة"، فهو يميل إلى أن الكلمة تُعبر عن "الحجم/ الكمية" أكثر مما تُعبر عن "القوة". والبعض الآخر مثل Dummelow, 333; Kirkpatrick, 54) يفهم التعبير"أفراده الأقوياء" على أنه يعني أشخاص أقوياء وحشيون مسلحون هم في حاشية هذا الطاغية الشرير. أما (Delitzsch (1889a, 174, 182) and BDB (783 فيدعمان الترجمة التي تقول "وقعوا بين مخالبه" مع الإشارة إلى الارتباط بين أوغا. ʿzm والعبرية. יָד "يد". ويرى كل منهما أنه إن كانت عظام "اليد" هنا ماهي إلا صورة شعرية وصفت بها المخالب. فهذا يمدنا بتأكيد قوي للتشبيه المذكور في (ع٩) والذي يخص "الأسد". وجاءت في أوغا. ʿzm، وهو يدعى أنها تعني "يحفر أو يُنقب". ويفترض (Dahood (1966, 60, 63-64 جذرًا عبريًا עָצַם؛ بنفس المعنى ثم يترجم בַּעֲצוּמָיו إلى "في حفرته". وهناك من يلجأ إلى تنقيح النص الماسوري، وعلى سبيل المثال يتبع Buttenwieser (440) الترجمة السبعينية בְּעָצְמוֹ "بقوته" و Kraus (1988, 189, 191) يقبل مقترحات Gunkel، عن בִּמְזִמּוֹתָיו، بكونها "من خلال مكيدته".

(ح) وتأتي الكلمة في نصين آخرين بمعنى "وافرة جدًا" كما في (عد ٣٢: ١، أم ٧: ٢٦) وَأَمَّا بَنُو رَأُوبَيْنَ وَبَنُو جَادَ فَكَانَ لَهُمْ مَوَاشٍ كَثِيرَةٌ وَافِرَةٌ جِدًّا. فَلَمَّا رَأَوْا أَرْضَ يَعْزِيرَ وَأَرْضَ جِلْعَادَ، وَإِذَا الْمَكَانُ مَكَانُ مَوَاشٍ (עָצוּם מְאֹד [וּ]מִקְנֶה | רַב... (عد ٣: ١). وقد أزيلت بعض الكلمات الزائدة في ترجمة JB، والتي تُترجم עָצוּם. والتي تُترجم NEB. "مَوَاشٍ كَثِيرَةٌ بلا عدد".

فالمرأة الملقة بكلامها (أم٧: ٥) تسببت في وقوع ضحايا

كثيرة (רַבִּים חֲלָלִים) وكل قتلاها أقوياء עֲצֻמִים (ع٢٦). والكلمة الأخيرة تُرجم إلى "جيوش قوية" (McKane, 1970، حشد قوي (RSV; Fritsch, 826 222)، كثير العدد (NRSV)، وبلا عدد (Scott, 1965, 64)، لا يعد ولا يُحصى (NEB; REB)، يصعب إحصائه (TEV)، كثير (Dummelow, 382). أما ترجمة AV فتقول "أقوياء كثيرين"، JB "الأقوياء" وهذه الترجمة لا تزكي نفسها، ويبقى أن المعنى المرجح هو "كثير العدد" (Whybray, 1994, 118).

٣. يرد اسم. עֹצֶם ثلاث مرات على الأقل وعلى الأرجح أربع مرات. في تحذير لشعب إسرائيل ألا يستسلموا لتجربة الكبرياء والاكتفاء الذاتي تلك التي تُدمر النفس (تث ٨: ١٠-٢٠). هذه الغطرسة في واقع الأمر مساوية لتأليه الذات (Wright, 389; cf. Watts, 1971, 225; Thompson, 1974, 137; Mayes, 194)؛ اقرأ (إش ١٠: ٨-١١، ١٤: ١٣-١٤، حز ٢٨: ٢). وفي تث ٨: ١٨ أمروا أن يتذكروا أن يهوه الرب هو الذي اعطاهم القوة على تحقيق ثرواتهم، وقد تُرجمت "قوة" إلى חָיִל، وهذا أقل احتمالاً في هذا السياق. فلا يجب عليهم أن يقولوا "قُوَّتِي" [כֹּחִי] واجتهادي [וְעֹצֶם יָדִי]، وحرفيًا "قدرة يدي". ونقرأها في NEB وREB "مقدرتي" هي من صنعت هذه الثروة [אֶת־הַחַיִל הַזֶּה] (ع ١٧). وليس فقط الأرض التي أعطاها الرب إلى شعب إسرائيل، ولكن الوقت والقدرة والبراعة في استخراج الثروات من هذه الأرض كلها هبات إلهية (Manley and Harrison, 217; cf. Craigie, 1983a, 189).

وفي دفاعه الأخير المذكور في (أي ٢٩: ١-٣١: ٤٠) يشتكي أيوب أن الرب عامله بقسوة وهاجمه بقوة يده. قال أيوب: (בְּעֹצֶם יָדְךָ، "بِقُدْرَةِ يَدِكَ تَضْطَهِدُنِي." (٣٠: ٢١، ١٣: ٢٤ب، ١٦: ٩-١٤، ١٩: ١١، إش ٦٣: ١٠ب).

وفي اتهام لاذع، للعاصمة الأشورية، وجه ناحوم سؤاله إلى نينوى مستفسرًا فيما ذا كانت مقتنعة بأنها أفضل من طيبة (نا ٣: ٨). أما مصر، وعلى الرغم من قوتها الطبيعية الهائلة، والتي تبدو أنها لا تقهر، فقد استولى عليها جيش "أشور بانيبال" عام ٦٦٣ ق. م. وعندما سقطت طيبة، حكمت أسرة من الأثيوبيين مصر (الأسرة رقم ٢٥ [٧١٢-٦٦٣]). وكانت مصر وإثيوبيا تحت نفس الحكم. قال الكتاب: "كُوشُ قُوَّتُهَا مَعَ مِصْرَ" (ع ٩؛ ترجمة NIV وقد تغيرت في النص الماسوري من עָצְמָה، "كانت قوية" [*HALAT*]، إلى עָצְמָה، قوتها وهكذا جاءت في الترجمة السبعينية؛ بشيطة؛ Vg.; Tg.; so, too, BHS; RSV; NRSV; JB; NEB; J. M. P. Smith, 356; R. L. Smith, 86-87]).

وكما لم تنفع القوة الاسطورية للمصريين في مواجهة التهديد الأشوري في عام ٦٦٣ ق. م، هكذا قوة نينوى سوف تفشل في مقاومة هجوم الائتلاف البابلي المدياني السكيثي (ع ١٠-١٥). فلا تحصينات أو نظم دفاعية—حتى وإن كانت مؤثرة—ولا أي قدر من دعم التحالفات القوية قادرة على الوقوف أمام غضب الرب (Achtemeier, 26; cf. Robertson, 115).

وَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ السَّيِّدَ يُعِيدُ يَدَهُ ثَانِيَةً لِيَقْتَنِيَ بَقِيَّةَ شَعْبِهِ (إش ١١: ١٠-١٦) والرب سوف يدمر (RSV; JB; NIV)، أو يجفف (NEB; REB)، يُقسم (NRSV; TEV; Skinner, 1909, 101; Kissane, 1960, 130, 139; Kaiser, 1977, 163; Watts, 1985, 177-78; Wildberger, 486-88) لِسَانَ بَحْرِ مِصْرَ وهو "خليج العقبة" [Dummelow, 424]؛ خليج السويس [Skinner, 1909, 101; Peake, 1920, 445; Kelley, 233; Bright, 1964]؛ بحيرة المنزلة [Wildberger, 496-499]، البحر الأحمر [Gray, 227; Kissane, 1960, 139; Herbert, 92; Motyer, 127]. نهر النيل [Duhm, cited by Scott, 1956, 252]) (ع١٥) وَيَهُزُّ "الرب" يَدَهُ عَلَى النَّهْرِ من المحتمل أن المقصود هو نهر الفرات [Duhm, cited by Scott, 1956, 252]، وهو يرى أن هنا وفي ١٩: ٥ فالإشارة إلى نهر النيل، بقوة ريحه، غيرت ترجمة REB، النص الماسوري בַּעְיָם רוּחוֹ ع ١٥، ريحه المحرقة إلى، בְּעֹצֶם רוּחוֹ، [وجاءت هكذا في البشيطة، الفولجاتا قا؛ مع السبعينية والترجوم]) (ع١٥). أما Whitehouse (180-81), Wildberger (486-88, 497), and Watts (1985, 177-79) فكل هؤلاء يعتقدون أن الترجمة "بقوة عاصفته" هي الأفضل. فلن يُسمح لأية قوة بشرية أن تُحبط خطط يهوه الرب، ولا أن تبطلها أية قوة معادية (Seitz, 109).

٤. يرد اسم. עָצְמָה؛ مرتين، فاليأس والوهن الذي أصاب الذين في السبي، يؤكد أن هناك تناقضًا واضحًا مابين الأصنام العاجزة ويهوه الرب صاحب القوة اللامتناهية (قا؛ إش ٤٠: ٢٦) التي لا ينضب معينها. وهو مصدر التجديد والحيوية لكل من يرجوه ويثقون فيه ويؤمنون به (Miscall, 101): فهو يُعطي القوة (כֹּחַ) للخائرين ويمنحهم نشاطًا (עָצְמָה יַרְבֶּה، وحرفيًا: "يُعْطِي الْمُعْيِيَ قُدْرَةً، وَلِعَدِيمِ الْقُوَّةِ يُكَثِّرُ شِدَّةً" (٤٠: ٢٩) وبسبب كثرة أعمال السحر والرقي فإن بابل ستعاني بغتة من الثَّكْلِ وَالتَّرَمُّلِ في آن واحد. ولكن (בְּעָצְמַת חֲבָרַיִךְ מְאֹד، إش ٤٧: ٩، RSV, NRSV, NIV, JB, G. A. Smith (212), Skinner (1960, 84), Watts (1987, 168) تعتبر أن اسم. هنا. עָצְמָה، تُعبر عن "القوة"، وفي RV ("الوفرة الشديدة")، NEB وREB ("لا يُعد")، McKenzie (90)، Westermann (187 ["كثرة"]) أي أن الإشارة هنا إلى عدد كبير. والكلمة هنا بلا ريب تشير إلى القوة، على الرغم

من أن المعنى العام للفعل لم يكن ليتغير لو كانت الإشارة هنا إلى "عدد كبير" ومصدر الأمان الزائف للبابليين لن ينفعهم في مواجهة يهوه الرب وقوته. فهي لن تستطيع منع الكوارث من أن تحدث، أو تمنحهم أية حماية حين تضربهم الكوارث.

٥. واسم. עֲצֻמוֹת (حرفيًا "الأشياء القوية" [Whybray, 1975, 68]، أو القوى [Skinner, 1960, 25])، تلك التي استخدمت لتعبر عن الكلمات القوية أو المناقشات (Westermann, 81, 83)، البراهين المقنعة (Herbert, 37)، وجاءت مرة واحدة في إش ٤١: ٢١. وقد عُرض التحدي على الآلهة الوثنية لكي تقدم دعواها (قَدِّمُوا دَعْوَاكُمْ עֲצֻמוֹת) ويُحضروا حججهم (עֲצֻמֹתֵיכֶם؛ قا؛ Motyer, 315) يترجم עֲצֻמוֹתֵיכֶם "حججكم القوية"، وفي NIV, McKenzie (33), and North (1971, 56) "براهينكم"، في TEV "أفضل براهينكم". اما عجز آلهة الأمم على أن يكشفوا ما كان في الماضي أو يُشيروا إلى المستقبليات أو أن يتدخلوا بفاعلية في التاريخ (ع ٢-٢٤) يكشف عن تفاهتها. على عكس يهوه الرب الذي يعلم الماضي والمستقبل لكونه الخالق صاحب السلطان وإله التاريخ. والرب يُعلن عما هو آت، ويُشكل التاريخ، أما آلهة الأمم فهي باطلة (٤٢: ٨-٩، ٤٣: ٩-١٦، ١٩، ٤٤: ٦-٨، ٤٥: ٢٠-٢١، ٤٦: ٨-١١، ٤٨: ٣-٨)؛ انظر؛ Ackroyd, 355-56; D. R. Jones, 519; Muilenburg, 460).

٦. واسم. תַּעֲצֻמוֹת، "قوة" جاءت مرة واحدة في (مز ٦٨: ٣٥ [٣٦]). فإله إسرائيل مهوب وسط المؤمنين به، بينما تخشاه الأمم وتتملق له (مز ٦٦: ٣؛ Rogerson and McKay, 92)، وهو يعطي القوة (עֹז) ويُكثر شدة شعبه (וְתַעֲצֻמוֹת) ويعتمد خلاص شعب إسرائيل بصفة يومية على انتصار الجند الإلهي. أما الشعب فعليه أن يتذكر يهوه الرب وأن يقدمونه بكونه قوة شعبه وشدته (Mays, 1994, 228-29).

ب. ت يأتي الفعل. עָצַם؛ بمعنى يضغط، يغلق "عينيه" (يكون مضغوطًا، صعبًا) قويًا، يُحرز، يُلح، في صيغة؛ هِتبَعيل. وnitp. يكون قريبًا، اثنان يعاندان بعضهما البعض أو يُشجع كل منهما الآخر. يتعاقد مع وجود شرط جزائي. وتأتي اسم. עֹצֶם، بمعنى "عظام شديدة، مادة، جوهر، نفس، ثروة" وخاصة "الماشية". وتأتي الصفة. עָצוּם؛ أيضًا بمعنى (شديد - قوي) واسم. עֲצוּמָה "ممتلكات" (Jastrow 2:1102-3).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986; P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; idem, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a); idem, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972 (1972b); G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, ITC, 1984; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; J. A. Bewer, "A Critical and Exegetical Commentary on Obadiah and Joel," in J. A. Bewer et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, OTM, 1982; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; J. Bright, "Isaiah—I," in *Peake*, 1964, 489-515; idem, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1974; R. E. Clements, *Exodus*, CBC, 1972; idem, *Jeremiah*, Interp, 1988; R. J. Clifford, "Exodus," in *NJBC*, 1990, 44-60; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, WBC, 1983 (1983b); H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2d ed., 1972; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; idem, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; R. Davidson, *Jeremiah. Volume I*, DSB, 1986; idem, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, DSB, 1985; E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, 1995; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, Torch, 1967; W. T. Davison, *The Psalms I-LXXII*, CB, n.d. (1904?); F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume 1*, KD, 1889 (1889a); idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, 2d ed., 1889 (1889b); idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed. 1885; G. R. Driver, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs," *Bib* 32, 1951, 173-97; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos With Introduction and Notes*, CBC, 1901; idem, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *The Book of*

Daniel With Introduction and Notes, CBSC, 1922; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; B. Duhm, *The Twelve Prophets: A Version in the Various Poetical Measures of the Original Writings*, 1912; J. R. Dummelow ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; idem, *Exodus*, WBC, 1987; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; T. E. Fretheim, *Exodus*, Interp, 1991; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 6:765-957; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Vol. I: Introduction, and Commentary on I-XXVII*, ICC, 1975; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; G. Harford, "Exodus," in *Peake*, 1920, 168-95; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, 1966; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; E. W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, CBC, 1975; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; C. Houtman, *Exodus. Volume 1*, Historical, 1993; D. A. Hubbard, *Joel and Amos: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1989; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:775-1142; idem, *Exodus*, NCBC, 1971; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; H. R. Jones, "Exodus," in *NBC*, 1972, 115-39; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; idem, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; J. H. Kennedy, "Joel," in *BBC*, 1972, 7:61-80; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume I: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; G. T. Manley and R. K. Harrison, "Deuteronomy," in *NBC*, 1972, 201-29; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; idem, *Psalms*, Interp, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp, 1990; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in R. B. Y. Scott et al., "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-773; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, Torch, 1971; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; A. S. Peake, *Jeremiah. Vol. I: Jeremiah I-XXIV*, CB, 1910; idem, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, CBC, 1977; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:831-1099; B. E. Scoggin, "Micah," in *BBC*, 1972, 7:183-229; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in R. B. Y. Scott et al., "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-773; idem, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets. Vol. I: Amos, Hosea, and Micah*, EB, 10th ed., 1903; J. M. P. Smith, "A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah and Nahum," in J. M. P. Smith et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; W. R. Taylor et al., "The Book of Psalms," in *IB*, 1955, 4:1-763; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; idem, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. M. Ward, *Amos and Isaiah: Prophets of the Word of God*, 1969; J. D. W. Watts, "Deuteronomy," in *BBC*, 1971, 2:175-296; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A*

Commentary, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX. Vol. I*, CB, 1905; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Continental, 1991; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; idem, *Micah: A Commentary*, 1990; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:309-537; G. E. Wright and F. V. Filson eds., *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, 1946.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

עָצַם ['*asam*]، نخر في العظام)، ← #٦٧٩٣ أ

6794	עָצַם

עָצַם ['*asam* [2]]، قَلْ. و بِيعِّلْ. يغلق أحد عينيه (#٦٧٩٤).

ع. ق جاء هذا الجذر مرتين في سفر إشعياء. وبنبرة تذكرنا بما جاء في مز ١٥: ١، يصرخ آلهة صهيون في (إش ٣٣: ١٤) مَنْ مِنَّا يَسْكُنُ فِي نَارٍ آكِلَةٍ؟ مَنْ مِنَّا يَسْكُنُ فِي وَقَائِدَ أَبَدِيَّةٍ؟ والإجابة في (إش ٣٣: ١٥-١٦) حيث نجد قائمة بسمات الشخص الذي يتمتع بالحياة في محضر الربِ. وبعد أنِ ذكر سمتين إيجابيتين منهم (السَّالِكُ بِالْحَقِّ وَالْمُتَكَلِّمُ بِالاسْتِقَامَةِ ع: ١٥) أتِي علىٍ ذكرِ أربع من الصفات الدفاعيةِ "الرَّاذِلُ مَكْسَبَ الْمَظَالِمِ، النَّافِضُ يَدَيْهِ مِنْ قَبْضِ الرَّشْوَةِ، الَّذِي يَسُدُّ (עֹצֵם) أُذُنَيْهِ عَنْ سَمْعِ الدِّمَاءِ، وَيُغَمِّضُ عَيْنَيْهِ عَنِ النَّظَرِ إِلَى الشَّرِّ" (עֹצֵם في صيغة قَلْ. مبني للمعلوم اسمفا..). وفي إش ٢٩: ١٠ نرى الرب يُغمض عيون الأنبياء لإصرارهم على رفض الحق (שָׁעַע).

إغلاق، إقفال: ← אטם ['*ṭm*] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר ['*ṭr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [*gwp* [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*n'l* [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה ['*ṣh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם ['*ṣm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר[1] [*ṣrr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qpṣ* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שעע [*š‘‘* [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

6795	עֹצֶם

עֶצֶם ['*esem* [1]]، عظم، جلد، جسم، نفس، (#٦٧٩٥)،

עֹצֶם ['*osem* [2]]، عظمة (إطار NIV) (ترد ١. في مز ١٣٩: ١٥، #٦٧٩٨)، واسم. أو **עָצַם** ['*asam* [1]]، "نخر في العظام" جاءت في إر ٥٠: ١٧، #٦٧٩٣أ).

ش. أ. ق جاءت الكلمة في أوغا. *'zm*، بمعنى "عظم" وجاءت في صيغتي، Ph. /بُعِّل. *'zm*، عظم وفي العربية. *'azm*، وفي أكد.. *esemtu*، عظم، هيكل جسدي. الإثيوبية. *'adem*، الآرامية. **עַטְמָא**، السريانية. *'atma*.

ع.ق ١. يُنظر إلى العظم بكونه مركز قوة الجسد والصحة (أي ٢٠: ١١، ٢١: ٢٤، أم ٣: ٨، ١٥: ٣٠، إش ٥٨: ١١، ٦٦: ١٤، مراثي ٤: ٧) وتتحدث النصوص أكد. عن الحمى التي تحرق العظام [*CAD* 4:342]). وستفرح ابنة صهيون "العائدة من السبي" بتجديدها. ويقول (إش ٦٦: ١٤) أن عظام الأطفال (وهي هنا ترمز لقوة بلادهم وازدهارها) ستزهو كالعشب. وقيل "أَصَابَنِي رُعْبٌ وَرَعْدَةٌ، فَرَجَفَتْ كُلَّ عِظَامِي" (أي ٤: ١٤، إر ٢٣: ٩، حب ٣: ١٦). بينما يشتكي هؤلاء الذين يتحملون ألم بدني شديد أو ضغوط عاطفية (أي ٣٣: ١٩، ٢١، مز٦: ٢ [٣]، ٣١: ١٠ [١١]، ٣٢: ٣، ٣٨: ٣[٤]، ٤٢: ١٠ [١١]، مرا١: ١٣، أي ١٩: ٢٠، ٣٠: ١٧، ٣٠، مز ١٠٢: ٥[٦]).

٢. وسحق العظام كان تعبيرًا عن عقاب إلهي، (مز ٥١: ٨ [١٠]، إش ٣٨: ١٣، مراث ٣: ٤). بينما سلامة العظام هي تعبير عن حماية الرب (مز ٣٤: ٢٠ [٢١]). وقد طبق يوحنا الرسول هذا الوعد بمعنى حرفي على حالة موت المسيح، فحقيقة أن أرجل المسيح لم تُكسر وهو معلق على الصليب، لهي رمز لبره غير المحدود. (يو١٩: ٣٦).

٣. وكما يتوقع بعضنا، فالعظام ترتبط أحيانًا بالموت (مز١٤١: ٧) والتعرض لعظام شخص بصفة عامة بعد الموت يُعد شكلًا من أشكال الإذلال (٢صم ٢١: ١٢- ١٤). وبصفة خاصة، فمن نتائج القضاء الإلهي القاسي هو "أَنَّ اللهَ قَدْ بَدَّدَ عِظَامَ مُحَاصِرِكَ" (مز ٥٣: ٥ [٦])، إر ٨ : ١- ٢، حز ٦: ٥، في أكد. يُشير النص إلى تبديد العظام أو التعرض لها بشكل من الأشكال، *CAD* 4:342). والتلامس مع عظام جثة ما يسبب النجاسة الطقسية (ع ١٩: ١٨، ١مل ١٣: ٢، ٢مل ٢٣: ١٤، ١٦، ٢٠، حز ٣٩: ١٤-١٦). وفي رؤية حزقيال عن "وادي العظام" فإن العظام المبعثرة ترمز إلى "موت" إسرائيل في السبي والذي سوف يُقهر بواسطة الكلمة النبوية، إذ يُعطيها الرب حياة (حز٣٧: ١-١٤) وسلطان الله على الموت مصور بشكل قوي في ٢مل ١٣: ٢١ والتي تُخبرنا كيف أنه بمجرد التلامس مع عظام إليشع النبي عاد ميت إلى الحياة.

٤. والتعبير: "لحم وعظم" (في NIV لحم ودم) يُشير إلى علاقة النسب في العشيرة أو القبيلة (تك ٩: ٢، ٢صم ٥: ١، ١٩: ١٢- ١٣[١٣-١٤]). كما وصفت العلاقة بين أول

رجل وامرأة في الحياة بأنها علاقة لحم ودم أيضًا. وكما كانت أول علاقة في التاريخ الإنساني، هكذا تأسس نمط الزواج، فالعلاقة بين الزوجين تتفوق على علاقة الدم، وحتى على علاقة الأباء بالأطفال. إن العلاقة الزوجية تجعل الإثنان جسدًا واحدًا في رابطة لا تنفصم عراها على وجه الإطلاق (تك ٢: ٢٣-٢٤؛ G. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 70-71؛ בָּשָׂר، واللحم [#١٤١٤]).

٥. كان لنقل عظام يوسف أهمية لاهوتية في التاريخ المبكر لشعب إسرائيل. ومن المؤكد أن ذلك كان تحقيقًا لما أقسم به الله للآباء أن يفعله. "٤ وَقَالَ يُوسُفُ لإِخْوَتِهِ: "أَنَا أَمُوتُ، وَلكِنَّ اللهَ سَيَفْتَقِدُكُمْ وَيُصْعِدُكُمْ مِنْ هذِهِ الأَرْضِ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي حَلَفَ لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ". ٢٥ وَاسْتَحْلَفَ يُوسُفُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلاً: "اللهُ سَيَفْتَقِدُكُمْ فَتُصْعِدُونَ عِظَامِي مِنْ هُنَا" (تك ٥٠: ٢٤- ٢٥). وهذا ما تعهد موسى أن يكمله (خر ١٣: ١٩) وفيما بعد، وحين دفن يشوع عظام يوسف في شكيم، كان هذا العمل بمثابة شهادة على أمانة الله وسلطانه (يش ٣٢:٢٤).

عظم: ← גֶּרֶם [*gerem*] (عظم، #١٧٥٢)؛ ← עֶצֶם¹ [*ʿeṣem*¹] (عظم، جلد، جسد، نفس، #٦٧٩٥).

لحمة، طعام، جسد ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، جسد #١٤١٤) ← שְׁאֵר [*šeʾēr*] (لحم، طعام #٨٦٣٨).

البيبلوجرافيا

CAD 4:341-43; *NIDNTT* 1:240; *TWAT* 6:326-ischenن32; *TWOT* 2:690; L. Delekat, “Zum hebr Wrterbuch,” *VT* 14, 1964, 49-52; W. Eichrodt, *TOT*, 2:146; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 67-69; H. .Wolff, *Anthropology of the OT*, 1981, 27, 29, 67

روبرت بي. تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٦٧٩٧ (עֹצֶם [¹ʿosem]، مملوء قوة)، ← #٦٧٩٧

٦٧٩٨ (עֹצֶם [²ʿosem]، عظم)، ← #٦٧٩٨

٦٨٠٠ (עָצְמָה [ʿosmâ]، مملوء قوة)، ← #٦٨٠٠

٦٨٠٢ (עֲצֻמוֹת [ʿasumôt]، براهين)، ← #٦٨٠٢

6806 עָצַר

עָצַר [ʿasar]، قَلْ. "يكبح، يعطل، يوقف، يحبس، يحجب، ، نِفْعَلْ. يُنهي، يكون مغلقًا (#٦٨٠٦)، **מַעְצוֹר** [*maʿsôr*]، اسم. عائق (#٥١٠٩)، **מַעְצָר** [*maʿsar*]، التحكم في الذات (تأتي مرة واحدة في أم ٢٥: ٢٨، #٥١١٠)، **עֶצֶר** [ʿeser]، اسم. حاكم، مالك؟ (#٦٨٠٧)، **עֹצֶר** [ʿoser]، اسم. تبلد، حرمان، اضطهاد (#٦٨٠٨)، **עֲצֶרֶת / עֲצָרָה** [ʿasarâ / ʿasseret]، اجتماع (#٦٨٠٩).

ش. أ. ق وجد الفعل *ʿsr* في اللغة الكنعانية، في ألواح تل العمارنة احتجز (*haziri*)؛ ووجدت أيضًا في الأرمنية والعربية بمعنى، يضغط، يعصر. ووجدت اسم. في أوغا. بمعنى "حافة، حدود" (*gsr*)، وترجمت هذه الإشارة مؤخرًا كفعل (*KTU* 1.4 viii 4).

ع. ق ١. جاء الفعل. עָצַר؛ يحتفظ بـ يفصل. مرارًا وتكرارًا ليصف ظاهرة "منع وباء ما" (عدد ١٦: ٤٨، ٥٠ [١٧: ١٣، ١٥]) . والسماء حجبت المطر (تث ١١: ١٧، ٢ أخ ٧: ١٣). والرحم يُمسك عن الحمل (تك ١٦: ٢، ٢٠: ١٨). وأحد أكثر الاستخدامات الرمزية المحيرة والمتكررة، الإشارة إلى القيادة، مشتقة من معنى "لجام أو مكبح" التحكم (Kutsch, 57). ويتكرر استخدامها في مجموعة كلمات עָצוּר וְעָזוּב؛ (تث ٣٢: ٣٦، ١مل١٤: ١٠، ٢١: ٢١ وغيرها) وقد تُرجمت بأشكال مختلفة إلى "محجوز ومطلق"، "شاب وعجوز"، "طاهر ونجس". إلخ، (עָזַב، حيوية، #٦٤٤٠). وعلى أساس دراسة نصية واسعة اعتبر كل من Talmon and Fields؛ أن التعبير هنا يعني "حاكم - مخلص" (٨٥ - ١١٢) وهذا يساعد في شرح الآيات الصعبة مثل ١صم ٩: ١٧ و٢١: ٧ [٨]. و قد يُشير الفعل ببساطة إلى احتجاز أو إعاقة شخص لتقديم حسن الضيافة له مثلما جاء في قض ١٣: ١٥، ١٦ فَقَالَ مَنُوحُ لِمَلاَكِ الرَّبِّ: "دَعْنَا نُعَوِّقْكَ وَنَعْمَلْ لَكَ جَدْيَ مِعْزًى". وقد يُشير إلى تقييد حركة شخص ما (١أخ١٢: ١، نح ٦: ١٠، إر ٣٦: ٥). وجاء الفعل في (إر٣٣: ١ و٣٩: ١٥) ليصف النبي المحتجز في سجن الملك. وجاء في ٢مل ١٧: ٤ في إشارة إلى احتجاز هوشع في سجن (בֵּיתכֶּלֶא) الملك الغازي.

٢. أما اسم. עֹצֶר فقد جاءت مرة واحدة في قض ١٨: ٧ فينبغي أن ترتبط باستخدام الفعل بمعنى "يحكم" وقد قام كل من (Talmon and Fields, 91-92; cf. Meek, 328، بترجمة اسم. إلى "قاهر الظلم"، وهي مشتقة من المعنى اللفظي للقمع والإخضاع. واستُخدم اسم. עֹצֶר، مرة بمعني "الرَّحِمُ الْعَقِيمُ" (أم ٣٠: ١٦) ومرة أخرى بمعنى "الظلم والاضطهاد" (مز١٠٧: ٣٩). وهي تشير على الأرجح إلى معتقل مسجون أو حبس شخص ما كما في (إش ٨:٥٣) ويترجمها North "بعد الاعتقال والنطق بالحكم" (٢٤٠-٤١). ولكنه أوضح أن الصورة غير واضحة وقد يكون التعبير مركبًا (بسبب عقوبة قمعية). ويأتي اسم. עֹצֶר מַ مرة في (١صم ٤: ٦) لتقول أنه ما من قوة تستطيع أن تمنع خلاص الرب.

٣. والحبس بكونه عقوبة قانونية، فهذه العقوبة كانت غريبة عن مفهوم الشرق الأدنى القديم. ولم توجد في العهد

القديم حتى وقت عزرا، وقد أدخلها ملك أجنبي. والكلمة الآرامية אֱסוּר كلمة، (في العبرية אָסַר). وجدت في قائمة عقوبات ذُكرت في (عز ٧: ٢٦). ومع أن الحبس لم يكن عقوبة رسمية، والتي كان يجب أن تتضمن جزاء أو تعويضًا عن مخالفة ما، إلا أنها كانت جزءًا هامًا من نظام العقوبات. فأسرى الحروب والخصوم السياسيين كانوا يوضعون في مبنى خاص (بيت السجن) ويُرغمون على القيام بأشغال معينة كما حدث في حالة شمشون مع الفلسطينيين (قض١٦: ٢١) أو ما بين صدقيا ونبوخذ نصر (إر ٥٢: ١١). وبيت الطاحونة (في أكد. *bit ararri*) كان مكانًا للأشغال الشاقة، إما عقوبة على جرم أو للأشخاص رهن الأعتقال الذين ينتظرون النطق بالحكم في قضيتهم. ويقف (مز ١٠٧: ١٠- ١٤) شاهد على عملية الحبس والأشغال الشاقة المصاحبة لها التي كانت توقع على الإسرائيليين. وكان بيت العبودية (في أكد. *bit kissati*؛ وفي العبرية בֵּיתעֲבָדִים) يضم المدينين المتعثرين وعائلاتهم، الذين بدورهم كانوا يعاملون كرقيق مؤقتين. (٢مل ٤: ١، نح ٥: ٥) وقد يوضع الأعداء السياسيين في السجون بدلًا من القتل كما أشارت إلى ذلك النقوش الآرامية (Sefire (*KAI* 224.18، وذلك لتجنب الثورات الشعبية، كما حدث في حالة يوحنا المعمدان (مت١٤: ٣-٥) وقد يكون حبس إرميا لهذا السبب أيضًا (إر٣٧: ١٥- ١٦). وكان مثل هؤلاء المساجين يُعاملون بقسوة ,إذ كانوا في عداد من حُكم عليهم بالموت (مز٧٩: ١١، ١٠٢: ٢٠[٢١]). وقد يكون هذا أسلوبًا سهلًا للتخلص من الأعداء بدون سفك دماء (تك٣٧: ٢٢ - ٢٤).

والسجن كما يراه المجتمع هو طريقة للتعامل مع السلوك الإجرامي، وهو شكل من أشكال العقوبة أو الردع انتشرت على نطاق واسع، في الثلاثمائة سنة الأخيرة. وهو نهج مكلف للغاية، ولم يستطع منع بعض الجرائم من الحدوث.

٤. والنطاق الدلالي الواسع للكلمة עָצַר. قادنا إلى تنوع كبير في الاستخدامات، وجدير بالذكر أن معظمها جاء تعبيرًا عن أغراض مقدسة متعلقة بالإنسان، أكثر منها كبح الإنسان للآخرين. وهذا قد يكون حكمًا إلهيًا . كما حدث في أمر إغلاق السماء حتى لا تمطر. وغالبًا ما تكون عملية الكبح هذه إيجابية، كما في حالة التجمع من أجل العبادة. وإن كانت עָצוּר؛ تصف قائدًا أختير من قِبل الرب كما في بعض السياقات (١صم ٩: ١٧)، فهذا مثالًا آخر يوضح كيف أن الكبح الإلهي ينتهي إلى فائدة.

ب. ت يأخذ الفعل. עָצַר؛ في العبرية معنى "يحتجز، يجمع معًا، يحفظ شيئًا في مكان بعيد. واسم. يُستخدم عادة للإشارة إلى تجمع احتفالي. ويأتي في الآرامية المتأخرة. עָצַר؛ "يضغط، يعصر" واسم. עַצְרָא "معصرة العنب"، עִסְרָא "عصير". وفي مخطوطات وادي قمران، استُخدم الفعل עָצַר. بالمعنى الكتابي له "يحتفظ بقوته أو قدرته" (دا ١٠: ٨، ١٦) كما في رؤية صموئيل (4Q160) أو في التراتيل مثل، 1QH 1:3, 10.11, 12) وفي كلمات موسى (1Q22 2:10) وهي تُشير إلى الرب الذي حجب مطر السماء (تث١١: ١٧).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*ʾasēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*ʾsr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*kl*ʾ ¹] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛← סגר [¹*sgr*] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*ʿṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

ABD 5:468-69; *CAD* 8:459-60; E. Kutsch, “Die Wurzel עצר im Hebrِischen,” *VT* 2, 1952, 57-69; P. K. McCarter, *I Samuel*, 1980, 179, 349-50; T. J. Meek, “Translating the Hebrew Bible,” *JBL* 79, 1960, 328-35; C. R. North, *The Second Isaiah*, 1967, 240-41; S. Talmon and W. W. Fields, “The Collocation *mstyn bqyr wʿswr wʿzsb* and Its Meaning,” *ZAW* 101, 1989, 85-112.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٦٨٠٧ (עֶצֶר [ʿeser]، حاكم؟)، ← #٦٨٠٧

٦٨٠٨ (עֹצֶר [ʿoser]، حرمان، ظلم)، ← #٦٨٠٨

6809 עֲצָרָה

עֲצָרָה [ʿasarâ]، اجتماع احتفالي (#٦٨٠٩)، **עֲצֶרֶת** [ʿaseret]، اجتماع (#٦٨٠٩)، < **עָצַר** [ʿasar]، يكبح، يحبس، يوقف، يُغلق (#٦٨٠٦).

ش. أ. ق يمكننا أن نجد أمثلة لهذا الجذر עצר في اللغة الإثيوبية. *ʿaṣärä*؛ العربية. *ʿasara*، الآرامية والسيريانية. *ʿasar*، "يضغط" ويمكن أن يُترجم الفعل بطرق مختلفة في العهد القديم مثل: يحتجز (١مل ١٨: ٤٤)، يحبس (٢مل١٧: ٤)، يُغلق (تك ٢٠: ١٨). وهناك صيغة اسمية أخرى مشتقة من الجذر עָצַר؛ هي עֲצֶרֶת، وتترجم دائمًا مع "اجتماع مهيب" (لا ٢٣: ٣٦).

ع. ق ١. الاستخدام: قد تُشير صيغة المؤنث الاسمية. עֲצָרָה إلى أنواع مختلفة من الاجتماعات (*TWOT* 2:691): ففي يؤ ١: ١٤، ٢: ١٥ يجتمع الأتقياء للصوم والاعتكاف. وهناك احتفالية عامة أخرى ذكرت في (إش١: ١٣). وكان هناك احتفال وثني للإله بعل (٢مل١٠: ٢٠). وقد استُخدم التعبير עֲצֶרֶת للاجتماعات الطقسية في عيد المظال والتي كانت تستمر لمدة ثمانية أيام. (لا ٢٣:

٣٦، عدد ٢٩: ٣٥، نح ٨: ١٨). وقد اجتمع الشعب في اليوم الثامن من تدشين سليمان للهيكل وكان موافقًا لليوم الثامن من عيد المظال (٢أخ ٧: ٩). وهناك اجتماع طقسي في اليوم السابع من عيد الفطير (تث ١٦: ٨). كما تحدث (إر٩: ٢ [١]) عن اجتماع الخائنين.

٢. التفسير اللاهوتي: على الأرجح، فإن هذا التعبير يُشير بالأساس إلى المرحلة الأخيرة من احتفال أو اجتماع ما. سواء كان دينيًا أو غير ذلك (TWAT 6:337). لذلك فالغرض من עֲצָרָה وעֲצֶרֶת، يعتمد على نوعية الاحتفال أو الاجتماع الذي أُقيم من قبل. أما الاجتماعات الدينية المهيبة، فقد أشير إليها مقترنة بالاحتفال بالعام الجديد في لا ٢٣: ٢٤ ويوم الكفارة في ٢٣: ٢٧. وعلى الأرجح، فإن الاجتماع الاحتفالي أو الديني يُشير إلى يوم اعتكاف أو تقشف ذلك الذي يُحدد نهاية احتفال ما. أو الاحتفال بنهاية مهرجانات دورة الحصاد (Gaster, 98). وتكرار التعبير يُشير إلى الطبيعة العامة للديانة اليهودية.

ب. ت استُخدمت صيغة بيعِّلْ. في "المدراش" Rabbati Pesiqta: للإشارة إلى "تجَمع احتفالي"، بينما استُخدمت، עֲצַר للإشارة إلى انتهاء الاحتفال بعيد المظال والذين يعتكفون فيه (٢٩: ٣٥). وصارت עֲצֶרֶת، اسمًا لعيد الأسابيع في المدراش والتلمود (Frank, 218). وأثناء فترة الهيكل الثاني , كان يوم التجمع الاحتفالي يتزامن مع الاحتفال بيوم إضافي لعيد المظال، ونجد في المشناة أن التجمع الاحتفالي ينطبق أيضًا على عيد الأسابيع (Gaster, 98-99). أما الترجمة السبعينية فتترجم هذا التعبير إلى ἐξόδιον. ومنذ القرن الحادي عشر بعد الميلاد أضيف يوم آخر إلى التجمع الاحتفالي كان يُعرف باسم *Simhath Torah* أي (الفرح بالتوراة) حيث فيه يتم عرض التوراة في موكب احتفالي مهيب يدور حول المجمع اليهودي. وخدمة العبادة في هذا اليوم تتضمن التراتيل والتسابيح احتفالًا بذكرى إعطاء الرب التوراة لموسى فوق الجبل (Gaster, 101).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥ^anukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô ʿēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ʿaṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō ʾš ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō ʾš haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābu ʿôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت: لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:333-38; *TWOT* 2:691; Y. Frank, *The Practical Talmud Dictionary*, 1992; T. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; E. Kutsch, "Die Wurzel עצר im Hebrüisch," *VT* 2, 1952, 57-69.

Hendrik L. Bosman هندريك إل. بوسمان

6810	עָקַב

עָקַב [ʿ*aqab*]، قَلْ. غش، ضلل؛ بيعِّلْ. يعتقل، مؤخرة الجيش، يُعرقل، يكبح (#٦٨١٠)، واسم. עָקֵב [ʿ*aqeb* [1]]، يتعقب، يمشي، أثر القدم، خطوة (#٦٨١١)، والصفة עָקֹב [ʿ*aqob* [2]]، تأتي بمعنى ماكر، أرض غير مستوية (#٦٨١٥)، עָקְבָּה [ʿ*oqbâ*]، مخادع، ماكر، مضلل (#٦٨١٧).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في أوغا.. *ʿqb* حجب، أعاق (*KTU* 1.18.V:9; *WUS*, 240, §2086; *CML*, 111, 154)، خشن، منحدر (*KTU* 4.645:1)، وفي العربية. *ʿaqab*، وفي الإثيوبية. تيجرية. *ʿqab*، واسم. *ʿaqeb* وأوغا.. *KTU* 1:17 وفي العربية. *ʿaqib*; تيجرية. *ʿeqeb*، اسم. *ʿaqeb*، والإثيوبية، تيجرية. *ʿaqab*، وفي العربية. *ʿaqabat*، وفي أوغا.. *ʿqb*. وفي الآرامية اليهودية، اللغة الجعزية "لغة سامية قديمة" *ʿaqab* الأرض المرتفعة، المنحدرة. وفي الأمهرية *ʿaqabat*، الأرض المرتفعة، المنحدرة. وفي العربية. *ʿaqabat*، طريق شديد الانحدار. وفي أوغا.. *ʿaqab*، "قاسي"، شديد الانحدار.

ع. ق ١. يرد اسم. עָקֵב؛ ١٣مرة. ففي تك ٣: ١٥ تصف كيف يسحق الإنسان رأس الحية وكيف ستسحق هي عقبه. والعقب هنا هو النقطة المؤثرة في مظاهر العداء بين نسل المرأة والحية. فالحية تُهاجم عقب الإنسان بينما الأخير يهاجمها بعقبه. كان يعقوب (יַעֲקֹב)، هو المولود الثاني لإسحق. وقد سُمي يعقوب لأنه ولد وهو ممسك بعقب (עָקֵב)، أخيه "عيسو" (تك ٢٥: ٢٦). والأحداث التالية حددت مصير يعقوب. وهذا ماكان متوقعًا من جراء ما يقوم به من أنشطة ومن تسميته عند مولده. ويصور لنا سفر التكوين ٤٩: ١٧ سبط دان بكونه حَيَّةً عَلَى الطَّرِيقِ، أُفْعُوانًا عَلَى السَّبِيلِ، يَلْسَعُ عَقِبَيِ الْفَرَسِ فَيَسْقُطُ رَاكِبُهُ إِلَى الْوَرَاءِ. وبنفس الطريقة، يمكن للحية أن تضرب أرجل الفرس فتطرح الحيوان القوي أرضًا. ودان هو أصغر الأسباط ومع ذلك يمتلك إمكانية ممارسة السلطة (Ross, 705). وتُرجمت الكلمة "كمين" في NIV وفي (يش٨: ١٣) نجد حيلة ماكرة من الخلف (إشارة إلى العقب) وذلك

لخداع "عاي". وفي أي ١٨: ٩ يصف بلدد الرجل الشرير بأنه يُمسِكُ الْفَخُّ بِعَقِبِهِ. ويُهاجم من الخلف، بمكر. وأن ترفع عقبك على أحدهم لهو رمز لرفضك له والتخلي عنه: (مز ٤١: ٩ [١٠]). وقد قيل عن إسرائيل "وَإِنْ قُلْتِ فِي قَلْبِكِ: لِمَاذَا أَصَابَتْنِي هذِهِ؟". لأَجْلِ عَظَمَةِ إِثْمِكِ هُتِكَ ذَيْلاَكِ وَانْكَشَفَ عَنَفًا عَقِبَاكِ." (إر١٣: ٢٢). وقد أشار الأنبياء إلى أن اسرائيل سوف تُعامل معاملة "الزانيات" لأنها كانت هكذا (إر ١٣: ٢٢، ٢٦- ٢٧، إش ٤٧: ٣).

٢. يشتق الصيغة الوصفية للفعل من إسم.؛ עָקֵב. وقد وجدت في خمسة مواضع، ثلاثة منها تُلمح بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى يعقوب ممسكًا بعقب أخيه عند مولده. وفي أعقاب سرقة يعقوب بركة عيسو، اشتكى الأخير أن يعقوب تآمر عليه (עָקֵב؛ تك٢٧: ٣٦) مرتين (إذ أخذ البكورية والبركة من عيسو). وهذا التآمر المرموز له بأن يعقوب ولد وهو يُمسك بعقب عيسو، تتسع دائرته هنا لتشمل معنى الخداع الذي استخدمه يعقوب ليحقق مآربه. فقد أصبح التآمر مرادفًا للخداع في حياة يعقوب. ويُركز استخدام أوغا. للكلمة עָקֵב؛ على مظهر المؤامرة في الفعل) يمنع، يُحبط انظر Margalit, 95-96; Hamilton, 227, n. 28). وإمساكه بعقب عيسو عند مولده يبدو وكأنه مثالًا لولعه بالانتصار سواء تعلق الأمر بالله أو بأخيه. ويصف لنا (إر ٩: ٤[٣]) الانحطاط الاجتماعي لإسرائيل وذلك بالإشارة إلى طرق يعقوب الملتوية. وعوضًا عن أن يسعي كل منهما لخير أخيه، خادع كل منهما الآخر لمصلحته الشخصية. وعلى الرغم من أن البعض يميز جذرًا لفظيًا مختلفًا في أي ٣٧: ٤ (شكل متحول للكلمة עָקֵב، يحجب، يكبح، Gordis, 425)، فإن هذا العدد يستعرض قوة الرب المرهبة في الطبيعة. فهو لا يؤخر الرعد أو البرق (بل يكبحها).

٣. والكلمتان المتبقيتان لهما نفس الاستخدام، فـاسم. עָקְבָּה؛ (٢مل ١٠: ١٩) تُشير إلى أعمال الخيانة والغدر التي قام بها "ياهو" من أجل القضاء على أنبياء البعل وكهنته. واستُخدمت الصفة؛ עָקֹב. في ثلاثة مقاطع هامة. وقد جمع إرميا النبي ما بين، עָקֹב؛ לֵב ليصف حالة شعب الله الروحية. وفي ضوء التوازي مع מִישׁוֹר، مستو، مستقيم وעָקֹב؛ في (إش ٤٠: ٤) وارتباط יָשָׁר (متشابهة للكلمة מִישׁוֹר استقامة، ثبات، اعتماد) مع לֵב في تث ٩: ٥، ١مل ٩: ٤، مز ١٩: ٧، עָקֹב؛ في إر ١٧: ٩. كل هذا ربما يُفيد ضمنيًا معنى "القلب المخادع، القاسي أو الملتوي (Holladay, 1986, 495). ويقترح Holladay (1974, 100) أن تُترجم إلى "القلب أقسي من أي شئ ولا رجاء فيه، من ذا الذي يفهمه؟".

٤. ووفقًا لـ *HALAT* فهذه إسم. تأتي مرات ثلاث في (إش٤٠: ٤، إر١٧: ٩؛ هو٦: ٨) وهي مشتقة من עָקֵב؛ يقتلع، يخدع، "أخذ بعقبه". ويفترض. Schwarzenbach (5) أن עָקֹב؛ تعني "منطقة بعينها شاقة ومزعجة ". وقد ظهر المعنى بوضوح في إش ٤٠: ٤ بتباينها مع לְמִישׁ (مكان مستو، #٤٧٩٣). وتحويل الأماكن الوعرة إلى سهله يُعد—من وجهة نظر إشعياء—إعدادًا لمجيء يهوه ليعيد شعبه إلى وطنه.

ويبدو أن (إر ١٧: ٩) يُظهر اختلافًا في المعنى إلى حد بعيد "محتال، مخادع" جاءت في السبعينية "ماكر"، "شرير". وفي الفولجاتا، "خطير"، "ثقيل". وفي السيريانية قاسي، صعب. وفي ضوء التباين ما بين עָקֹב، ומִישׁוֹר في إش٤٠: ٤، ربما صنع إرميا تناقضًا ما بين עָקֹב؛ "قلب" مع יָשָׁר (متشابهة لكلمة מִישׁוֹר) "قلب" (تث٩: ٥، ١مل٩: ٤، أي ٣٣: ٣، مز ١١٩: ٧). ويعطينا Holladay (1974, 100) ترجمة واضحة لهذا الجزء من إر ١٧: ٩ (القلب أقسى من أي شيء ولا رجاء فيه).

ومن غير المحتمل أن تأتي עָקֹב؛ في (هو٦: ٨). أما (98-99) Stuart، فقد أعاد تقسيم الكلمتين الأخيرتين من العدد (עָקֻבָּה מִדָּם إلى עִקְּבֵיהֶם דָּם) وذلك لكي يخرج بالترجمة الآتية: "آثار أقدامهم دامية" وحرفيًا "مدوسة بالدم". ولم يبدل كل من McComiskey (95-96; cf. Andersen and Freedman, 441) في النص الماسوري، بل يقترحان أن هذا الأسلوب ماهو إلا أسلوب وصفي للصيغة الاسمية. עָקֵב؛ "عقب"، آثار أقدام، جاءت بعد صيغة وصفية للمبني للمجهول، مداس، متعقب.

٥. والمعنى الدقيق للكلمات المشتقة من الجذر עָקַב؛ يجب تحديدها وفقًا للسياق. وتورد المعاجم بصورة طبيعية جذرين متطابقين في التهجئة. فاسم يعقوب (יַעֲקֹב) يأتي من الجذر עָקַב ويعني "المتعقب، المخادع" وحين تغير يعقوب من جراء لقائه مع الرب، تغير اسمه أيضًا. فقد أعطاه الرب اسم "إسرائيل" (יִשְׂרָאֵל [#٣٧٧٦]؛ تك٣٢: ٢٨ [٢٩] بدلًا من يعقوب.

ب. ت في العبرية المتأخرة، جاء جذر الكلمة بمعناه في العهد القديم مع استخدامات إضافية طفيفة. (في صيغة بَعِل.. يقتفي أثر، يتجسس) انظر Jastrow 2:1104.

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*ʾāwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bdʾ*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [*kḥš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [*nšʾ* [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*ʿqb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*]

(يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:338-43; *TWOT* 2:691-92; F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; V. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, WBC, 1995; W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; idem, *Jeremiah: Spokesman Out of Time*, 1974; B. Margalit, "Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part I: *KTU* 1.17-18)," *UF* 15, 1983, 95-96; T. McComiskey, "Hosea," in *The Minor Prophets*, 1992, 1:1-237; Allen Ross, *Creation and Blessing*, 1988; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebrلischen des Alten Testaments*, 1954; D. Stuart, *Hosea—Jonah*, WBC, 1987.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter* / *Michael A. Grisanti*

٦٨١١ (עָקֵב [ʿaqeb [1]]، عقب، حافر، أثر القدم، خطوة)، ← #٦٨١١.

6815 עָקֹב

עָקֹב [ʿaqob [2]]، صفة. "مخادع، خائن" (#٦٨١٥)، עָקְבָּה [ʿoqbâ]، اسم. مراوغ، مخادع (#٦٨١٧)، وهي مشتقة من < עָקַב [ʿaqab]، تأتي في قَل. أمسك من عقبه، هوجم من جهة عقبة، يستأصل، يخادع. وفي صيغة؛ بيعِّل. يحجز، يُؤَخِّر، جاءت مرة واحدة في أي ٣٧: ٤ (#٦٨١٠).

ش. أ. ق قد نجد متشابهات للجذر עקב في أوغا. وأكد. والسريانية وقد جاءت بمعان مختلفة مرتكزة على كلمة "عقب".

ع. ق ١. تأتي الكلمة مرة واحدة، ويصف اسم. קָבָה עָ خدعة ياهو وخطته ليتخلص من نفوذ آخاب وذلك بأن يفني عبدة البعل (٢مل١٠: ١٩). كما تأتي الصفة ثلاث مرات في العهد القديم تعبر عن حالة الخداع والغدر. ويقول إر ١٧: ٩ "أن القلب أخدع من كل شئ وهو نجيس من يعرفه؟". لذا يضع. עָקֹב؛ إش ٤٠: ٤ تحت جذر مختلف، أما المجموعات المنفصلة فليست بذي أهمية. أما التصنيف المفرد في *HALAT* فهو أكثر منطقية. واستخدام اشعياء لهذا التعبير مع "الأرض" يحتاج ألا يرتبط كلية بالاستخدامات الأخرى له. وهنا يدعو النبي مستمعيه لإعداد الطريق للرب مع ملاحظة أن "الأرض الوعرة" (עָקֹב) تصير سهلة. ووصف أعمال الغدر والخيانة والأرض الوعرة لا يحتاج إلى أن نضع كل منهما تحت جذر مختلف. وفي هذا العدد، فإن تعبير "أرض سهلة (מִישׁ) أو مستوية" يحمل وظيفة مزدوجة، وفي مكان آخر في إش ١١: ٤، نجد أن מִישׁוֹר وتعني "البر" تصف سمات العصر المسياني وحكمه.

٢. أما التعبير עָקֹב فهو أكثر تصويرًا من التعبير עָרוּם "خداع، مكر" (#٦٨٧٤)، فهو يصف أعمال المكر لأنه أكثر قربًا وارتباطا بـاسم. עָקֵב (#٦٨١١)، والتي تعني "عقب"، والجذر עָקַב معروف جيدًا لارتباطة بقصة يعقوب وولادته ممسكا بعقب عيسو. (تك ٢٥: ٢٦، ٢٧: ٣٦). واسم. "يعقوب" (*yʿqb*) يرتكز على هذا الجذر أيضًا. وهذا المعنى التصويري قد نراه في استخدام עָקֹב هو ٦: ٨ "جَلْعَادُ قَرْيَةُ فَاعِلِي الإِثْمِ". كما يُترجم التعبير في NIV بشكل واضح هكذا: "آثار أقدامها ملطخة بالدماء"، NRSV "اقتفي أثر". بينما עָרוּם لا تعني فقط "مكر، خداع" ولكن هناك معني إيجابي "متعقل/حكيم" ويظهر هذا المعنى بالأساس في سفر الأمثال. وفي هذه العلاقة، فإن الوظيفة الوصفية للجذر עָקֹב مشابهة لتلك التي للتعبير السلبي، נָכָל (محتال/ مخادع) (تك٣٧: ١٨، عدد ٢٥: ١٨، مز ١٠٥: ٢٥، ملا ١: ١٤).

ب. ت يستخدم يشوع بن سيراخ التعبير עָקֹב؛ لوصف القلب ويُحذر من أن العقل "المخادع" الذي يزرع الحزن سيحصد حزنًا. وفي ٦: ٢٠ يصور التعبير الحكمة التي تتسم "بالعنف" (في NRSV القسوة) كامرأة تتعامل مع شخص أحمق. كما لاحظ Segal (41) أن المعنى الأخير يطابق استخدامه في ٤٠: ٤. والمعنى "مخادع/ مضلل" أو طريق أو طرق "وعرة" استمر استخدامه في المشناة العبرية (Jastrow 2:1105; Yehuda 5:4668).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bdʾ] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [khš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nšʾ [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʿqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwṭ] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:338-43; N. Ararat, "Scripture's Battle Against Cunning," *BethM* 26, 1980, 67-78; M. H. Segal, *Sefer Ben Sira Hassalem*, 1958; B. Yehuda, *Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language*, 1959, 5:4665-69.

أي. لوك *A. Luc*

٦٨١٧ (עָקְבָּה [ʿoqbâ]، "خداع")، ← #٦٨١٧.

6818 עָקַד

עָקַד [ʿaqad]، قَل. ربط، (ترد. ١ في تك٢٢: ٩) (#٦٨١٨)، עָקֹד [ʿaqod]، الصفة مخطط، مندفع، (#٦٨١٩).

ع. ق ١. إن قصة "ربط (עָקַד) اسحق" تُدعى *The Akedah* (—<)، وهو اسم عبري لرواية تقديم إبراهيم ابنه اسحق محرقة للرب.

٢. تأتي עָקֹד سبع مرات في الإصحاحات ٣٠ - ٣١، تصف لون الماشية الصغيرة التي كان يعقوب يرعاها. والفرق ما بين עָקֹד ونָקֹד واضح في ٣١: ٨ إنْ قَالَ "الابان" هكذَا: الرُّقطُ (נָקֹד) تَكُونُ أُجْرَتَكَ، وَلَدَتْ كُلُّ الْغَنَمِ رُقْطًا (נָקֹד) وَإِنْ قَالَ هكَذَا: الْمُخَطَّطَةُ (עָקֹד) تَكُونُ أُجْرَتَكَ، وَلَدَتْ كُلُّ الْغَنَمِ مُخَطَّطَةً (עָקֹד).

رباط، يربط: ← אפד [ʾpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [ʾapēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [hbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [htl] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʿnd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר [1] [ṣrr [1]] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

ألوان منمرّة، متقطعة: ← אָמֹץ [ʾāmōṣ] (أرقط؟، #٦٠٠)؛ ← בָּרֹד [bārōd] (منقط، منمر، #١٣٥٣)؛ ← טלא [ṭlʾ] (منقط، مبهرج، #٣٢٢٩)؛ ← נָקֹד [nāqōd] (منقط #٥٩٢٣)؛ ← עָקֹד [ʿāqōd] (مخطط، مقلم، #٦٨١٩).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٦٨١٩ (עָקֹד [ʿaqod]، مخطط)، ← #٦٨١٩

٦٨٢١ (עָקָה [ʿaqâ]، بؤس)، ← #٦٨٢١

6823 עָקַל

עָקַל [ʿaqal]، بُعِّل. ضلل (#٦٨٢٣)، עֲקַלְקַל [ʿaqalqal]، الصفة أعوج، ملتوي (#٦٨٢٤)، עֲקַלָּתוֹן [ʿaqallatôn]، اسم. التفاف (#٦٨٢٥).

ش. أ. ق وجد الجذر עָקַל التواء، انحراف. في العربية والسيريانية (*HALAT* 827).

ع. ق ١. يرد الفعل עָקַל مرة واحدة في سياق وصف النبي حبقوق لالتواء جيله. "جَمَدَتِ الشَّرِيعَةُ وَلاَ يَخْرُجُ الْحُكْمُ بَتَّةً، لأَنَّ الشِّرِّيرَ يُحِيطُ بِالصِّدِّيقِ، فَلِذلِكَ يَخْرُجُ الْحُكْمُ مُعْوَجًّا" (حب ١: ٤). وضغط الأشرار جعل من الصعوبة بمكان أن يعيش الأتقياء بالبر والاستقامة كما قالت كلمة الرب. "حبقوق".

٢. للكلمة עֲקַלְקַל معنيان، حرفي وغير حرفي. فمن جهة تُشير إلى "طرق جانبية". وفي وصف الدمار الذي حدث في أيام "شمجر". فقد حاق الخطر بكل مناحي الحياة ومسالك الطرق. ولم يستطع الناس السير في الطرق المعتادة. وكان عليهم أن يسلكوا طرقًا معوجة (עֲקַלְקַל) (٥: ٦). ومن جهة أخرى، يؤكد كاتب المزمور أن الرب يكره تلك الطرق المعوجة (עֲקַלְקַל) وسوف يقضي عليها. "أَمَّا الْعَادِلُونَ إِلَى طُرُق مُعْوَجَّةٍ فَيُذْهِبُهُمُ الرَّبُّ مَعَ فَعَلَةِ الإِثْمِ (مز ١٢٥ : ٥).

٣. وهناك دمج مابين المعنى الحرفي والرمزي جاء في الوصف الشعري "للويثان" بكونه الحية الهاربة، وليس هذا فقط، بل والمتلوية أيضًا (עֲקַלָּתוֹן، إش ٢٧: ١). هذا الوصف للحية لهو بالحقيقة وصف ملائم. ولكن الطبيعة المنحرفة للويثان والتي تضاد الخليقة يمكنها أن تقودنا إلى وصف رمزي أشمل للحية بكونها "متلوية" من الجهة الأخلاقية. ويجب تدمير هذا الوحش، فهو وحش شرير بل هو منبع الشر. لذا سوف يدمره الرب وسينتظر شعبه ذلك اليوم بفرح. (Oswalt, *Isaiah*, 491).

ب. ت في الأدب الرباني الآرامي تأتي صيغة بيعِّل. مبني للمجهول. اسمفا.. للجذر لتصف "عمال ملتوين" (Sipre Deut., 308; Yalqut Deut., 942).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz [1]] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [ʿbt [2]] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [ʿwh [1]] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl [1]] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [ʿwt] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [ʿql] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקשׁ [ʿqš] (يكون فاسدا، يعوج، ٦٨٣٥)؛ ← פתל [ptl] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [rʿʿ [1]] (يكون سيئا، يجرح، #٨٣١٧).

لوياثان: ← לִוְיָתָן [liwyātān] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [tannîn] (مخلوقات بحرية، #٩٤٩٠).

البيبلوجرافيا

C. H. Gordon, "Leviathan: Symbol of Evil," in *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, 1966, 1-9; J. A. Emerton, "Leviathan and *LTN*: The Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon," *VT* 32, 1982, 327-31; P. Wernberg-Mller, *The Manual of Discipline*, STDJ 1, 1957; J. N. Oswalt, "The Myth of the Dragon and the Old Testament Faith," *EQ* 49, 1977, 163-72.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٦٨٢٤ (עֲקַלְקַל [ʻ*ᵃqalqal*]، متعوج، ملتوي)، ← #٦٨٢٤

٦٨٢٥ (עֲקַלָּתוֹן [ʻ*ᵃqallatôn*]، اعوجاج)، ← #٦٨٢٥

6827 עָקַר

עָקַר [ʻ*aqar* ¹]، قَلْ. "يُقتلع من جذوره" وفي صيغة نِفْعَل. اقتُلع من جذوره، صيغة بِيعِّل. "أوتار الركبة" في الحيوان (#٦٨٢٧).

ش. أ. ق اللغات السامية المشتركة: قا؛ اللغة العربية. *aqara* 3 أوتار الركبة "في الحيوان".

ع. ق ١. تُستخدم في التعبيرات التشبيهية وعلى سبيل المثال جا ٣: ٢ (لِلْوِلاَدَةِ وَقْتٌ وَلِلْمَوْتِ وَقْتٌ. لِلْغَرْسِ وَقْتٌ وَلِقَلْعِ الْمَغْرُوسِ وَقْتٌ). انظر M. Dahood ("Phoenician Background of Qohelet," *Bib* 47, 1966, 270) الذي يرى أن الفعل قد يعني "حصاد" أكثر منه "اقتلاع" وأنه—على الأقل—يجعل صيغة بِيعِّل. للفعل أكثر فهمًا.

٢. استُخدمت للتعبير عن دينونة الله على الفلسطينيين، تلك التي أعلنها صفنيا النبي "عَقْرُونُ تُسْتَأْصَلُ" (صف٢: ٤).

٣. استُخدمت للتعبير عن إعاقة "الحيوانات" مثلما جاء في (تك ٤٩: ٦) وخاصة خيل الأعداء المهزومين حتى لا يستخدمونها في الحروب مرة ثانية (يش١١: ٦- ٩، ٢صم٨: ٤، ١أخ ١٨: ٤).

اقتلاع جذور: נתשׁ [*ntš*] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤)، ← עָקַר [ʻ*aqar* ¹] (جذر #٨٦٢٧)، ← שֵׁרֵשׁ [*ᵃbîṭûb*] (جذر بالتسجيل #٩٢٤٥).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

6829 עָקָר

עָקָר [ʻ*aqar*]، ليس لديه أطفال، عقيم، غير مثمر (#٦٨٢٩)، < עָקַר [ʻ*aqar* ¹]، يقتلع #٦٨٢٧).

ع.ق ١. كان العُقم يُعد لعنة في العهد القديم إن لم يكن مأساة في حدِ ذاته. وفي تك ٢٠: ١٨ نجد أنَّ الرَّبَّ أَغْلَقَ كُلَّ رَحِمٍ لِبَيْتِ أَبِيمَالِكَ بِسَبَبِ سَارَةَ امْرَأَةِ إِبْرَاهِيمَ. وقد عُد العقم لعنة لأن الإنجاب كان أمرًا من الرب وبركة يصبغها على شعبه (تك ١: ٢٨، ٩: ٧، مز ١٢٧: ٣- ٥). فإن كانت الخصوبة تُعد بركة من الرب فكم بالحري كانوا يفسرون العقم؟ وهذا الاعتقاد في الخصوبة يُفسر لنا كيف أن (تك٣٨: ٩-١٠) هو الموضع الوحيد في الكتاب المقدس الذي يوضح لنا ما كان يُعد شكلًا من أشكال تحديد النسل. ومع ذلك هناك عدة حالات في العهد القديم لم يُنظر فيها إلى العقم على أنه مأساة أو لعنة من الرب. وكما أن كل مرض لايُعد عقوبة من الرب على الخطية. (وعلى سبيل المثال - أيوب)، هكذا أيضًا لم يُنظر إلى كل حالات العقم على أنها عقوبة على خطية، انظر (تك ١١: ٣٠)، ورفقه في (٢٥: ٢١)، راحيل ٢٩: ٣١، زوجة منوح (قض ١٣: ٢)، حنة (١صم ١: ٥). والواقع، يصعب أن نجد حالة واحدة في العهد القديم فيها لعنت امرأة ما بسبب عدم إنجابها. خذ مثلا (٢صم ٦: ٢٣) فعدم إنجاب ميكال لم يُنظر إليه بكونه عقوبة.

٢. وفي ثلاث حالات مما أتينا على ذكرهم (سارة، رفقة، وراحيل) عُدت المرأة العاقر إحدي أسلاف شعب إسرائيل. وفي هذه الثلاث حالات كان عقم النساء يُثير التساؤل حول كيفية تحقق وعد الله المتكرر أن يكون هذا الشعب من الكثرة كنجوم السماء وكرمل البحر. وألا يوجد حل لمشكلة العقم هذه حتى يتحقق الوعد الإلهي وخطته؟ أم أن عقمهن كان يمثل تهديدًا لما قاله الرب؟ وهل التغلب على هذه العقبة يُعد شهادة على قوة الرب وصلاحه؟

٣. ولم تكن أية حالة من تلك الحالات الثلاث حالة دائمة. بل إن هناك حالتين لامرأتين عاقرتين، كانت أول محاولة لكل منهن لحل هذه لمشكلة هي أن تقدم امرأة بديلة لزوجها (تك ١٦: ١- ٢، ٣٠: ٣ - ٤). ومع ذلك فإن هذه الممارسة كانت مقبولة في عصر الآباء البطاركة كمحاولة بشرية لحل معضلة غير قابلة للعلاج. وقد أثبت "اسحق" أن الصلاة الشفاعية يمكنها أن تحل مشكلة زوجته العاقر أكثر من اتخاذه المحظيات (٢٥: ٢١).

٤. وقد وعد الرب مرتين أنه عندما يستقر الشعب في أرضهم لن تَكُونُ هناك "مُسْقِطَةٌ وَلاَ عَاقِرٌ" (خر٢٣: ٢٦، تث ٧: ١٤)، وهذه هي بركة الرب لشعبه. ومن المحتمل أن هذه تعني نهاية العقم الناتج عن عيب خلقي، إصابة ما تمنع عملية الإنجاب، أو العزوبة أو الطلاق.

٥. نعمة الرب تستهدف المرأة العاقر أيضًا (مز١١٣: ٩).

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [*nēpel*] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [*āqār*] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [*ᵃrîrî*] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [*škl*] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملًا، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:343-46; O. Babb, "Barrenness," *IDB* 1:359.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6830 עֵקֶר

עֵקֶר [ʻ*eqer* ¹]، أحد أفراد العائلة، سليل (#٦٨٣٠).

ش. أ. ق تتشابه الكلمة مع עקר، في اللغة الآرامية، وقد جاءت في نقوش Sefire في سوريا (J. Gibson, *TSSI*, 2:28, to no. 7, line 3).

ع. ق تأتي עֵקֶר بمعنى عضو/ فرع من عائلة أجنبية بيع إليه أحد الإسرائيليين (جاءت مرة واحدة في لا٢٥: ٤٧).

ذرية، نسل، حفيد ← דּוֹר [*dôr* ²] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [*zr*ʻ] (يبذر، ينشر البذر، يشكل بذر، #٢٤٤٥) ← ילד [*yld*] (يكشف، يَلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [*nîn* ²] (ذرية، #٥٧٦٩) ← נֶכֶד [*neked*] مكشوف (نسل، #٥٧٨١) ← עֵקֶר [ʻ*ēqer* ¹] (حفيد، #٦٨٣٠) ← צֶאֱצָאִים [*ṣeʼᵉṣāʼîm*] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [*ribbēaʻ*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [*tarbût*] (نسل، #٩٥٥١).

البيبلوجرافيا

H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978, 19-20.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6832 עַקְרָב

עַקְרָב [ʻ*aqrab*]، اسم. عقرب، (#٦٨٣٢).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في اللغة السيريانية. *ʻeqqarbaʼ*، وفي الأرامية القديمة والمصرية والآرامية. ארקבא، وفي أكد.. *aqrabu*، وفي اللغة العربية والإثيوبية. *ʻaqrab* وفي اللغة التيجرية "السامية الإريترية" *arqab/ʻarqab* "عقرب".

ع. ق جاءت الكلمة في تسعة مواضع في العهد القديم. ويوجد من هذه الفصيلة العنكبوتية أكثر من عشرة أنواع من العقارب في فلسطين. وكانت مصدرًا خطرًا لشعب الرب وأنبيائه (تث ٨: ١٥، حز ٢: ٦). وهي حرفيًا توجد بالفعل في الصحراء، ومجازيًا، قيل إن حزقيال يعيش وسط شعب لطالما هاجمه كما تُهاجم العقارب البشر. وفي كلتا الحالتين حفظ الرب شعبه وأنبياءه. وقد هدد رحبعام الساكنين في شمالي إسرائيل بأنه سيعاقبهم بالعقارب، وهذا رمز لظلمه والذي هو أشد من الضرب بالسياط (١مل ١٢: ١١، ١٤، ٢أخ ١٠: ١١، ١٤). وتتضمن الحدود التي عينها الرب لأرض الموعد مكانًا في الجنوب يُدعى "عَقَبَةِ عَقْرَبِّيمَ" (عد ٣٤: ٤ מַעֲלֵה עַקְרַבִּים؛ يش ١٥: ٣، قض ١: ٣٦).

ب. ت تأتي في الترجمة السبعينية ἀνάβασιν Ακραβιν). (عد ٣٤: ٤) وفي ستة مواضع أخرى σκορπίος (#٥٠٢٦)، "عقرب". كما استُخدمت الكلمة في العبرية القديمة עַקְרָב. وقد وصف من يُعاقر الخمر بأن الأمر سينتهي به كمن لدغه عقرب (Jastrow 2:1109).

ع. ج جاءت اسم. "عقرب" خمس مرات في العهد الجديد. فهي هدية غير مرغوب فيها (لو ١١: ١٢) وقد أعطى السيد المسيح لرسله القوه أن يدوسوا على الحيات والعقارب (لو ١٠: ٩). وسوف يخرج الجراد من الهاوية ويُعطى سلطانًا كما لعقارب الأرض أن يضروا كل من لَيْسَ لَهُمْ خَتْمُ اللهِ عَلَى جِبَاهِهِمْ (رؤ ٩: ٣، ٥، ١٠).

حشرات: ← דְּבוֹרָה ¹ [*dᵉbôrâ* ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן ⁵ [*kēn* ⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה ² [ʻ*ṭh* ²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʻ*aqrāb*] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʻ*ārōb*] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ ¹ [ʻ*āš* ¹] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [*ṣirʻâ*] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [*qml*] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980².

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٦٨٣٣ (עֶקְרוֹן [ʻ*eqrôn*]، "عقرون")، ← #٦٨٣٣

6835 עָקַשׁ

עָקַשׁ [ʿaqas]؛ نِفْعَلْ. منحرف، ملتوي وفي صيغة هِفْعِيل. يُظهر انحرافا (#٦٨٣٥)، وتأتي اسم. מַעֲקַשִּׁים [maʿaqassîm]، أرض غير مستوية (#٥١١٢)، وتأتي الصفة עִקֵּשׁ [ʿiqqes 1]، مفسد، زائف (#٦٨٣٦)، اسم. עִקְּשׁוּת [ʿiqqesût]، إفساد، بطلان (#٦٨٣٨).

ش. أ. قِ تأتي في اللغة السيريانية. ‘qisa’ بمعنى التف، شوه. واستخدمت. ’aqasa لضفر الشعر.

ع. ق ١. وجاءالاستخدام الحرفي للجذر العبري في اسم. מַעֲקַשִּׁים في معرض الحديث عن وصف "بركة الرب" لمن يتبعونه. فالظلمة تحولت لهم إلى نور والطرق المعوجة صارت مستقيمة (יָשָׁר، إش ٤٢: ١٦). والمقصود هنا هو "التضاريس".

٢. وهناك كلمات أخرى من الجذر العبري تمتد بصورة مجازية إلى المستوى الأخلاقي. עִקְּשׁוּת التواء، وهي تصف ثمرة الفم حين يتكلم بالفساد ويزدري الآخرين (أم٤: ٢٤، ٦: ١٢). وتستخدم עִקֵּשׁ أيضًا في وصف كلمات الفم أيضًا (٨: ٨، ١٩: ١) وهكذا القلب الملتوي (مز ١٠١: ٤، أم ١١: ٢٠، ١٧: ٢٠) وأصحاب الطرق المعوجة والسبل الملتوية (تث ٣٢: ٥، أم ٢٢: ٥، ٢٨: ٦) هؤلاء المنحرفين يضاهون الفاسدين وغير الشرفاء (تث ٣٢: ٥، أم ٨: ٨) والأشرار وأصحاب السمعة السيئة (مز١٠١: ٤-٧) والمنحرفين و الفاسدين والخاطئين (أم ٢٨: ٦) وهم على عكس الأبرار، الطاهرين والمخلصين (٢صم ٢٢: ٢٧، مز ١٨: ٢٦[٢٧]) والذين يسيرون بالحق والاستقامة (أم ٨: ٨) والسالكين بالكمال (أم ١٩: ١، ٢٨: ٦) والرب لا يُسر بمثل هؤلاء المنحرفين لذا فهم لا ينجحون (٢صم٢٢: ٢٧، أم ١١: ٢٠، ١٧: ٢٠، ٢: ٥). وقالب الصفة نفسه يوضح أنها تصف خروجًا عن القاعدة، حيث يُشير هذا القالب بصفة عامة إلى العيوب والانحرافات (*IBHS* 89).

٣. والأشكال اللفظية للجذر تأتي في ثلاثة جذور وكلها استُعملت بطريقة مجازية. وقد استُخدمت صيغة نِفْعَل. بمعنى وصفي وانعكاسي (*IBHS*, 386 ، وعلى الأرجح هو فعل وصفي مشتق من الصفة עִקֵּשׁ؛... أم ٢٨: ٦). وهناك تناقض ما بين خلاص من يسير بالكمال (תָמִים) والسقوط المفاجئ للملتوي في طرقه (٢٨: ١٨). كما ان أم١٠: ٩ يتطابق مع ٢٨: ١٨، إلا أنه في ١٠: ٩ فإن "الطرق" هي الهدف المباشر للفعل أكثر منه في العدد ٢٨: ١٨ حيث وصفت هذه "الطرق" بأنها "ملتوية" (صيغة نِفْعَلْ؛ עָקַשׁ). والأشرار الذين لايسلكون بالاستقامة والعدل (إش ٥٩: ٨). يعوجون طرقهم (أم ١٠: ٩) وقادة إسرائيل يَكْرَهُونَ الْحَقَّ وَيُعَوِّجُونَ كُلَّ مُسْتَقِيمٍ. (مي ٣: ٩).

أما استخدام الجذرفي صيغة هِفْعِيل. فيأتي ليصف حكم الرب على شخص ما—أيوب في هذه الحالة—بأنه ملتو و("مذنب" NIV أي ٩: ٢٠) حتى وإن كان يرى نفسه مستقيمًا أو بريئًا (*IBHS*, 438-39). ويُشير الفعل في كل هذه الأمثله إلى الخروج عن مبدأ مرغوب فيه ألا وهو السير وفقًا لإرادة الله وإرشاده.

زيف، انحراف، خطأ: ← בדא [bd'] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨)؛ ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، انحراف، #٢٢٠١)؛ ← כזב [kzb 1] (يكذب، يكون كاذبًا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← לוז [lwz 1] (يبعد عن العيان، يسلك طريقًا خاطئًا، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (يحبط، يخرب، يلوي، يضلل، #٦١٥٦)؛ ← סָרָה [sārâ 2] (تمرد، جريمة، ثورة، زيف، #٦٢٤٠)؛ ← עול [ʿwl 1] (يتصرف على نحو خاطئ، #٦٤٠١)؛ ← עות [ʿwt] (يفسد باللي، يحرف، مثني، #٦٤٣٠)؛ ← עקשׁ [ʿqš] (يكون منحرفًا، يفسد باللي، #٦٨٣٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:802; *TWOT* 2:693; W. Brueggemann, “A Neglected Sapiential Word Pair,” *ZAW* 89, 1977, 234-58; M. Dahood, “Hebrew-Ugaritic Lexicography VII,” *Bib* 50, 1969, 353-54.

David W. Baker ديفيد دبليو. بيكر

٦٨٣٦ (עִקֵּשׁ [ʿiqqes1]، فاسد، كاذب)، ← #٦٨٣٦

٦٨٣٨ (עִקְּשׁוּת [ʿiqqesût]، فساد، كذب)، ← #٦٨٣٨

6842 עָרַב

עָרַב [ʿarab 1]، قَلْ. يؤمِن، رهن عقاري، مقايضة، يكفل، يرهن (#٦٨٤٢)، עֲרֻבָּה [ʿarubbâ]، اسم. "رهن"، كفالة، ضمان (#٦٨٥٩)، עֵרָבוֹן [ʿerabôn]، اسم. "عربون، رهن" (#٦٨٦٠)، ות תַּעֲרוּב [taʿarûbôt]، وتُستخدم اسم. رهانات مع العبارة בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת رهائن (#٩٥١٠).

ش. أ. ق جاء الفعل في أوغا.. ’rb، يرهن شيء، العربية. ʿarab، التعهد، ورهن العقاري؛ أكد.. erebu (في جملة ana qatati erebu، الذهاب لكفيل). واسم. التالية. أشكال تحدث أيضًا: سير. ’raba‘, ‘arrabuta’ ، رهن، ضمان، كفالة، الآرامية اليهودية. עָרְבָא، السيريانية. ‘arraba’ ، كفالة، ضمانة. وفي أكد. erubbatum، رهن، ضمان، رهن عقاري، وديعة، ضمان، وفي أوغا. أكد.. e‑ru‑ub، رهن، ضمان، رهن عقاري، وديعة، ضمان. وفي أوغا.. ’rbn، كفالة، ضمانة. وفي العربية. ’arban، والأثيوبية. ’rabon, ‘erbun، اليونانية ἀρραβών (#٧٧٥)، وفي اللاتينية. arr(h)abo, arrha، رهن، ضمان، رهن عقاري، وديعة، ضمان.

ع. ق ١. يأتي الفعل عدة مرات في سفر الأمثال (أم ٦: ١، ١١: ١٥، ١٧: ١٨، ٢٠: ١٦، ٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٣)، وإلى جانب أنها تأخذ في الاعتبار الحاجة إلى الرحمة، السماحة، وحسن الجوار فهي تُحذر من المخاطر الجسيمة المتضمنة في المجازفة بالضمان المالي للفرد وذلك برهنه لتغطية خسارات تجارية محتملة ، فالمعاملات المالية عالية الخطورة يمكن أن تتسبب في فقر مدقع أو تنتهي بالشخص إلى أن يصير عبدًا عند الآخرين (على سبيل المثال، تك٤٤: ٣٢ - ٣٣، أم ٢٠: ١٦، ٢٢: ٢٦- ٢٧، ٢مل ٤: ١). وعادة ما يؤخذ (أم ٦) على أنه توبيخ للإنسان غير الحكيم الذي ورط نفسه مندفعًا ليضمن ديون شخص آخر (ع١) عليه أن يذهب ويُلح ([ع٣] רָהַב، بشدة (#٨١٠٤)؛ G. C. Martin, 52, suggests besiege) "يُحاصر") على جاره لكي ينجو بنفسه من هذا الضمان (ع ٣ - ٥) ويعتقد معظم العلماء أن الكلمات רֵעַ וְזָר في ٦: ١ هي تعبيرات مترادفة. ومع ذلك يرى Bostrm (نقلًا عن McKane, 321-22) أن זָר والتي تتبع بحرف الجر l^e تعني أن تُعطي ضمانًا لا أن تضمن أنت شخصًا آخر وفي هذه الحله يكون רֵעַ هو الدائن وזָר هو المدين.

والشخص الذي يضمن غريبًا يُعرض نفسه للمخاطر، ومن يحترس لنفسه من أن يتورط في اتفاقيات مالية ملزمة فهو بذلك يتجنب الدمار والفقر الذي يمكن أن يسببه المدين الذي يُهمل التزاماته المالية (أم١١: ١٥، McKane, 429). ويؤكد أم ١٧: ١٨ (حيث يأتي الفعل مع اسم. עֲרֻבָּה) أن الإِنْسَانُ النَّاقِصُ الْفَهْمِ .يَضْمَنُ صَاحِبَهُ. ويبدو أن الهدف من هذا العدد هو الدعوة إلى توخي الحذر الشديد والتقدير الواقعي الجيد لحجم المخاطر المالية قبل تحمل مسئوليات مالية نيابة عن شخص آخر (انظر McKane, 502-3). ولا تُعد النوايا الحسنة فضيلة إلا إذا قام الشخص بتحليل عقلي شديد للحالة وتقدير جيد لإمكانية الوفاء بالوعود المقدمة (Collins, 24). وأم ٢٠: ١٦ (بالتوازي مع ٢٧: ١٣) تتبني وجهة النظر التي تقول، إن أي شخص شديد التهور يذهب ليضمن ديون شخص آخر عليه أن يتحمل عواقب عدم حكمته حين يتعثر المدين، Dummelow, 386; Jones, 173). وبدلًا من ذلك، قد نشير على الشخص الذي يتعامل مع آخر يعاني من مخاطر ائتمانية، وبعبارة أوضح، الشخص الذي يضمن ديون شخص غريب (انظر G. C. Martin, 125)، على هذا الشخص أن يتوخى الحرص ليكون بمأمن عن تلك المخاطر المالية التي من الممكن أن يتعرض لها إن تعثر المدين (McKane, 543; cf. Tate, 65). وفي أم ٢٢: ٧ نجد أن النصيحة موجهة لمن يضمن شخصًا غريبًا لأن هذا الضامن التعيس سيكون عرضة لأن يستولى الدائن على ممتلكاته—حتي سريره أيضًا. وبعيدًا عن التضحية النبيلة، فأن يخسر شخص ممتلكاته بهذه الطريقة فهذا يُعد افتقار مؤسف للفطنة وفشل في الحصول على رصيد كاف من المصادر المالية لهذا الشخص (Collins, 52).

٢. استُخدم الفعل للتعبير عن هؤلاء الفلاحين الذين يعيشون على حد الكفاف ويرهنون مزارعهم، كرومهم ومنازلهم من أجل الحصول على بعض الحبوب في وقت المجاعة (نح ٥: ٣). وفي ١٧٥٣ اقترح Guthe (نقلًا عن Batten, 238, 247) تنقيحًا طفيفًا في النص الماسوري רַבִּים في (ع ٢) إلى עֹרְבִים رهن. وهو تنقيح مُقنع ومقبول من كثير من العلماء المحدثين مثل، Davies, 199-200; *BHS; HALAT*; Bowman, 706; NEB; REB; JB; Browne, 379; Clines, 1984, 166; Blenkinsopp, 1988, 253-54)، وفي هذه القراءة للعدد ٢، فإن الأزمة الاقتصادية في أرض يهوذا من جهة كانت خطيرة وشروط الاقتراض الصعبة التي فرضها الدائنون القاسيون والتي أدت بالفقراء المعدمون والذين لا يمتلكون أرضًا إلى أن يرهنوا أطفالهم في مقابل الطعام. وهذا ما كان يحدث حين يصل الإنسان إلى حالة العوز الشديد (خر ٢: ٧، ٢ مل ٤: ١، إش ٥٠: ١) وقد يبيع الإنسان نفسه (لا ٢٥: ٣٩) سدادًا لدين وذلك عن طريق العمل. ومع ذلك، اعتقد البعض مثل، Blenkinsopp, 1988, 257) أنه في حالات الإقراض، تبدأ خدمة أعضاء الأسرة للمقرض حالما يُقدم القرض وتستمر حتى ينتهي الدين. وليس من الواضح إلى أي حد كانت تُطبق—قديمًا في اسرائيل—قوانين الإعفاءات (تث١٥: ١- ١٨، خر ١: ٢) واليوبيل (لا ٢٥) والتي سُنت من أجل الحد من الشرور الناجمة عن رهن الأشخاص. ولكن هناك حالة ذات دلالات واضحة جاءت في (إر ٣: ٨-١٦) ومع ذلك تم التحايل على هذا القانون، Clines, 1984, 166).

٣. يأتي الفعل بمعنى يقايض، يبادل البضائع (حز٢٧: ٩، ٢٧) ويُستخدم جنبًا إلى جنب مع اسم. מַעֲרָב، والتي تأتي فقط في حز ٢٧: ٩، ١٣، ١٧، ١٩، ٢٥، ٢٧، ٣٣-٣٤. ومعظمها يقترن مع עָרַב؛ (*HALAT*; BDB)؛ ويُعد حز٢٧: ١-٣٦ مرثاة على ميناء صور الفينيقي، حيث توصف تلك المدينة بأنها جزيرة جميلة البناء، رائعة التجهيز، والتي قضت عاصفة هوجاء على سفن الشحن التي كانت تشتهر بها. وفي (ع ٩ ب) نري صورة أخرى لميناء صور الذي يعج بالسفن المحملة من البضائع من كل صوب وحدب من ذلك العالم الذي كان معروفًا في ذلك الزمان. والكل يسعى لمبادلة تلك البضائع بمنتجات صور عالية الجودة والتي كانت تلقى رواجًا عظيمًا في ذلك الوقت. والبعض يؤيد الرأي الذي قدمه G. R. Driver (64-65) والذي يرى أن (ع٩ب) يتعامل مع الجذر עָרַב،

"يعرض سعرًا" (وجدت في اللغة العربية الجنوبية القديمة والسريانية) وعلينا أن نقرأها في صيغة بِعِّلْ.؛ לְעָרֵב، بمعنى يجد سببًا للعطاء، الكسب. ولم يَجد الرأي الذي قدمه Dahood (1964, 83, n. 2) من أن الكلمة ارتبطت بجذريأتي بمعنى الدخول وتُرجمت "استيراد"ــــرأيًا مقنعًا. وفي ع٢٧ نجد وصفًا للاستسلام للرياح الشرقية العاصفة التي هاجمت الميناء الذي يعج بالسفن. تلك التي انقلبت وغرقت في أعماق البحر وغرقت معها أرباح شركاتها والتجار الذين يتاجرون ببضائعهم (עֹרְבֵי מַעֲרָבֵךְ). فيها. أما افتخارها بالاكتفاء الذاتي وغطرستها المفرطة الناجمة عن امتلاكها للمهارات التجارية العالية والتقنيات المتقدمة وعلاقاتها التجارية بكل بلدان العالم ــــكل هذا لم يستطع أن يتحاشى يوم دينونة يهوه الرب (Zimmerli, 71)، وليس هذا فقط، بل لقد عجل كل ذلك بدمار المدينة بالفعل (Blenkinsopp, 1990, 120-21).

٤. يأتي الفعل في الجملة עָרַב אֶת־לִבּוֹ، وحرفيًا "لأَنَّهُ مَنْ هُوَ هذَا الَّذِي أَرْهَنَ قَلْبَهُ لِيَدْنُوَ إِلَيَّ، يَقُولُ الرَّبُّ؟ (إر٢١: ٣٠ و Bright, 1965, 280; cf. S. R. Driver, 1906, 182)، ضد يشير إلى الحاكم الجديد "الملك" العنوان قد تجنب وهذا ويُشير العدد إلى الحاكم الجديد (ولقب "الملك" سيتم تجنبه بصورة متعمدة لأسباب دينية أو سياسية) والذي سيقود إسرائيل الجديدة ويكون هو الوسيط الكامل ما بين الله وشعبه. وبتدبيره الخاص سوف يقترب من الرب، في الوقت الذي يمثل فيه الاقتراب من الرب خطرًا يؤدي للموت تلقائيًا. (خر١٩: ٢١، ٣٣: ٢٠، عد٨: ١٩) فلا تتسلط عليه خطايا البشر (RSV; cf. NRSV) وسيعرض حياته للخطر (JB) يجرأ أن يعرض حياته للخطر (REB) سيكرس نفسه (NIV) لتكون له الأحقية أن يقترب من محضر الرب.

٥. جاء الفعل مرتين في (تك٤٣: ٩، ٤٤: ٣) ليعبر عن شخص يضمن شخصًا آخر ويأخذ مكانه في تسديد دينه ووفقًا لـ Speiser (327-28)، فهذا المعنى التقني للفعل واضح بصفة خاصة في الاستخدامات القانونية في اللغة أكد.. كما استُخدم الفعل في تك ٤٣: ٩ و٤٤: ٣٢ فيما يخص "يهوذا" الذي أقنع أبيه يعقوب في نهاية الأمر أن يرافق "بنيامين" إخوته إلى مصر على أن يضمن هو سلامة أخيه. الصغير (حرفيًا "أنا أضمنه" وأيضًا في NIV). ولما كان سلوك "يهوذا" في الماضي يتسم بالغيرة، البغضة، القسوة والخداع، فإن تك ٤٣- ٤٤ يصوره لنا وهو يعرض التضحية بذاته من أجل أخيه إلى جانب أنه ابن يُظهر تعاطفه تجاه أبيه. فالرجل القاسي الذي خطط لبيع الابن المفضل لأبيه كعبد، الآن يعرض أن يصير هو عبدًا من أجل سلامة أخيه المفضل الثاني لدى ابيه وبهذا يُجنب أبيه الحزن الشديد (Kselman, 123; Maher, 247; Westermann, 136-38; cf. R. Davidson, 260; Gibson, 1982, 287).

كما جاء الفعل في مقطعين (مز١١٩: ١٢٢، إش ٣٨: ١٤) ليعبر عن حماية الرب لشخص أو تعويضه عن الأذى الذي ألحقه به مضطهدوه، بنفس الطريقة التي يضمن بها رجل شخصًا مدينًا وذلك لتأجيل الحجز وتقديم الكفالة. وفي إش ٣٨: ١٤ وهو جزء من نشيد (ع ٩- ٢٠) يعود تقليديًا إلى حزقيا. وهو يدعو الرب أن يكون الضامن والكفيل والحارس للمظلوم الذي يتوسل إليه وأن يساعده. وهذا هو رأي Watts, 1987, 54). والذي يرى أيضًا أن الجذر עֹשֶׁק، "ظالم" (#٦٩٤٣)، هو تعبير قانوني تقني يعبر عن الضغوط التي يجلبها الدائن على مدينه Watts (1987, 60) ويرى ماني، Peake, 1920, 459; Bright, 1964, 515; Watts, 1987, 60; cf. Skinner, 1909, 280; Herbert, 1973, 212) أن هذا المتضرع يُشبه نفسه بمدين سيق إلى السجن وتراءى أمام يهوه الرب "الدائن" طالبًا منه أن يكفله ومن ثم يقدر أن يتحرر من سجنه (أي١٧: ٣). وآخرون مثل، Thomson and Skinner, 142) يرون أن الموت هنا صور على أنه "دائن ظالم" على وشك الإمساك بالشخص المدين التعيس هذا. ومع ذلك، فالأكثر احتمالًا، أن يهوه الرب هو "الدائن" الذي عليه أن يتدخل ليكفل المدين المتعثر. وكمن جربه الربــــمثل أيوب (٩: ١٥، ١٧: ٣)ــــفالمتكلم يمكنه أن يستغيث بالرب ويرفع شكواه إليه (Kaiser, 406; cf. Oswalt, 685; Seitz, 259).

وفي مز١١٩: ١٢٢، نجد المتكلم الذي يشكو من أنه ظُلم (كما في إش ٣٨: ١٤، والفعل المستخدم في ١١٩: ١٢١- ٢٢ هو עָשַׁק وعلى الرغم من أنه برئ (ع ١٢١) إلا أنه يستغيث بالرب أن يحميه ويساعده (حرفيًا، كُنْ ضَامِنَ عَبْدِكَ) أو كفيلًا [يضمن، NIV]ــــأو أن يحميه من المخاطر التي يجلبها عليه مضطهدوه Dahood, 1970, 186، ومع ذلك، فقد رأى أن الفعل جاء من جذر يعني "ينضم إلى". ويقترح البعض الآخر مثل، Eaton, 277; *BHS*; Kraus, 410) تنقيح עֲרֹב עַבְדְּךָ إلى עָרְבְדְּבָרְךָ، "لتكن كلمتك ضامنًا..! ولكن هذا التنقيح ليس بذي ضرورة.

أي ١٧: ٣ هي جزء من إجابة أيوب (أي ١٦: ١-١٧: ١٦) على حديث أليفاز نقرأ שִׂימָה־נָּא עָרְבֵנִי עִמָּךְ وقد نقّح؛ עָרְבֵנִי؛ "كُنْ ضَامِنِي" إلى Clines) עֶרְבֹנִי (1989, 373; Hartley, 266) أو (Strahan, עֶרְבֹנִי 157; Dhorme, 244)، "ضامني" (تأتي اسم. עֵרָבוֹן مع الأشياء) والتي من الممكن أن تُعطي المعنى "كُنْ لِي ضَامِناً عِنْدَ نَفْسِكَ". انظر (NRSV; cf. RSV)، أو "كن أنت ضامني" (Clines, 1989, 368; cf. Dhorme, 244; Pope, 127-28). وهناك رأي شائع يقول إن مشكلة أيوب هي أنه لا يوجد من يجعل نفسه ضامنًا أو كفيلًا نيابة عن أيوب. ولكن تختلف الأراء حول ما يطلبه أيوب بالتحديد

في ع٣ والبعض يعتقد أنه طلب من الرب أن يضمنه، لذا نقراها في ترجمة REB، "كُنْ ضَامِنِي عِنْدَ نَفْسِكَ" انظر (NEB). A. B. Davidson (147-48)، وهو أحد العلماء الذين يرون في أي ١٧: ٣ نفس التقسيم إلى جزئين كما يظهر في ١٦: ٢١. ويرون أن أيوب يتضرع إلى الرب الذي وحده يستطيع دعم قضيته بأن يصير ضامنًا له. الذي سمح له بالألم لبرهـــهذا من وجهة نظر أيوب. وقد لاحظ Peake (1905, 172)، التقسيم الثنائي فيما يتعلق بالله في ١٧: ٣. في طلبه من الرب أن يكفله عند نفسه، يسأل أيوب دائنه أن يصير ضامنًا للدين. والضمان الذي يطلبه أيوب من الرب هو أن يبرأه الرب في المستقبل. وبينما تقترح الاستعارة ضمانًا لسداد الدين، يسأل أيوب الرب أن يضطلع بمهمة تبرئته من دينه. وقد فهم كل من وGray (151) أن أيوب يسأل الرب الودود أن يُعطى الضمان أو الكفالة المطلوبة لكي يتبرأ أيوب امام الرب الذي سيدعه في السجن حتى يتسلم الكفالة. وقد فهم. Franks (357; cf. Dummelow, 304) أن أيوب يتوسل إلى الرب بصفته محاميه، أن يدفع الكفالة إلى الرب بصفته دائن لأيوب، والذي بدوره سوف يُبرئ عميله في المستقبل. ويعتقد Gibson (1985, 137-39) أن أيوبــــوالذي يتوقع محاكمة في السماءــــيستغيث بالرب الصديق أن ينصفه أمام الآخرين، الذين يحقدون عليه ويضطهدونه.

ووفقًا لوجهة نظر Strahan (149-50, 157-58)، و Habel (93)، فإن أيوب من خلال أزماته اختبر الرب بصفته الذي يوجه له الاتهام والذي يظلمه ويراقبه ويدينه، لذا فقد استغاث بعدالة الرب المختفية وحنوه. ويتفق Bergant (101) مع الرأي القائل أن أيوبــــبصفته المدعيــــناشد الرب بصفته المتهم بالظلم، أن يدعم السند القانوني المطلوب في هذه القضية. كما يرى. Watts (1972, 75; و Hartley, 268) أن أيوب يسأل الرب ألا يكون هو الضامن، بل أن يسوي الخلاف حول هذا الدين مما يسمح لأيوب بفترة راحة من ألامه المتواصلة حتى يتم البت في قضيته ويرفض. Clines (1989, 394) الرأي القائل إن أيوب يسأل الرب كفالة مالية ليحصل على راحة مؤقتة من غضب الرب. وبينما كان أيوب يتطلع إلى التحرر من دينونة الرب وغضبه، إلا أن هدفه الرئيسي كان تبرئة نفسه.

ويُعد Clines (1989, 393-94) أحد الذين يرفضون الرأي القائل أن أيوب يستغيث بالرب لكي يكون ضامنه. ويرى هؤلاء العلماء أن ع٣ يقول بأن أيوب يطلب من الرب أن يقبله بكونه ضامنه. لذلك، وعلى سبل المثال، تأتي في ترجمة JB "عليك أن تكون ضامني". أما Terrien (1028) فيرى أن أيوب يقبل بالحقيقة غير الواضحة أن الرب يعامله كما لو أنه كان مذنبًا. وهو يطلب من الله أن يكون ضامنه حتى تثبت براءته. ووفقًا لـ Dhorme (244-45)، فالعربون الوحيد الذي يعطيه أيوب للرب هو... معاناته. ومع ذلك، يأخذ Clines (1989, 394) مسارًا مختلفًا, فهو يؤكد أن الغرض من فكرة العربون هنا هو إعلان براءة أيوب في نهاية الأمر. فقد هاجم الرب أيوب (١٦: ٧ - ١٤)، وهذا جعل أيوب مذنبًا من الوهلة الأولى. ولكن أيوب هنا يثبت براءته بأن أعطى هذا العربون كدليل على أن براءته سوف تثبت إن آجلًا أو عاجلًا وإلا فسوف يقر بأنه مذنب. أما الرأي الأقل قبولًا فهو الذي قال به كل من MacKenzie and Murphy (477)، إذ يعتقد أن أيوب يتضرع إلى الرب لكي يجد طرفًا ثالثًا يكون بمثابة ضامن يكفل أيوب أمام الرب.

٦. وتأتي الكلمة في صيغة هِتبَعِيل.، بمعنى "حصص في رهان" (J. Gray, 682)، وهي تنقل معنى الأعمال المتبادلة والتنافسية (Cogan and Tadmor, 231). وجاءت الكلمة بمعنى "يعقد رهانًا" في (٢مل١٨: ٢٣ [بالتوازي مع إش٣٦: ٨]) انظر Watts, 1987, 19-20، والذي يترجمها بمعنى "التفاوض" وKeil, 438، والذي فهم خطأ أن الفعل هنا يجب أن يكون עָרַב، "أقحم نفسه في منافسة". واستُخدمت لوصف الحرب النفسية لإضعاف مقاومة "ربشاقي" الأشوريــــوهو على الأرجح القائد العام للقوات المسلحة لسنحاريبــــفي المعركة، Kaiser, 380; Watts, 1987, 26, 29-30)، حيث تهكم على القادة اليهود الثلاثة والذين يمثلون حزقيا الملك بأن عرض عليهم ألفي فرس إِنِ اسْتَطَاع قادة أورشليم أَنْ يجدوا لَهَا فُرْسَانا يَمْتَطونَهَا. ومن الواضح، أن الأشوريين كانوا ينظرون إلى قوات جيش حزقيا ليس بكونها قليلة العدد فقط بل وغير مدربة على ركوب الخيل أيضًا (J. Gray, 682) والأكثر من ذلك، وعلى خلاف الأشوريين، فنادرًا ما استخدما يهوذا وإسرائيل الخيل في حروبهم (Hobbs, 257) أو استخدموها بأعداد قليلة (تث ١٧: ١٦، ١مل ١٠: ٢٨، إش٣١: ١، ٣) وحسب تقدير سنحاريب في منشوره، كان هناك انشقاق على نطاق واسع بين قوات حزقيا (*ANET*, 287-88).

٧. وبالإضافة إلى المعنى "ضمان" (أم ١٧: ١٨) يبدو أن اسم. עֲרֻבָּה استخدمت بمعنى "عربون". ففي ١صم ١٧: ١٨طلب داود من يسى أن يجلب لإخوته بعض المؤن وأن يرجع ومعه עֲרֻבָּתָם، وحرفيًا "خذ منهم عربونًا" وهذا ماجاء في كثير من الترجمات، ولكن في NIV نقرأ "بعض الضمانات" وكترجمة بديلة "بعض الغنائم" انظر Kimchi (نقلًا عن Goldman, 101) والذي أوضحــــ وهذا تفسير لايقبله الكثيرونــــأنه كان على داود أن يرد العربون الذي أخذه من أخوته في مقابل ما أخذوه من مؤن. وتفسير آخر أقل احتمالًا قال به Schulz (نقلًا عن

Hertzberg, 150)، وهو أن داود قد طُلب منه أن يجلب إلى أبيه ما سدده إخوته له. أما Dummelow (191) فقد فهم الكلمة على أنها إشارة إلى بعض الأدلة التي بها يثبت داود أنه قام بمهمته على خير وجه. وعلى نفس الوتيرة نجد في TEV "شيئًا يُثبت أنك رأيت إخوتك" كما يعتقد؛ Kirkpatrick, 156; Kennedy, 124; S. R. Driver, 1966, 142; Wevers, 164; Ackroyd, 141)—أن التعبير يُشير إلى بعض العلامات المتفق عليها تثبت أن أخوة داود يتمتعون بالصحة الجيدة والأمان. أما McKane (110) و(150) Hertzberg فقد فهما "العربون" على أنه تأكيد على كل من سلامة اخوته وسلامة المؤن التي أرسلها أبوهم مع داود.

٨. وكما أشرنا فيما سبق، فإن اسم. עֵרָבוֹן، "ضمان" التي تأتي في أي ١٧: ٣ جاءت أيضًا في تك ٣٨: ١٧-١٨، ٢٠. وهي جزء من قصة يهوذا وثامار التي جاءت في (٣٨: ١-٣٠). حيث وعد يهوذا أن يُرسل لها جَدْيَ مِعْزًى مِنَ الْغَنَمِ لكي يدخل عليها. ومن ثم طلبت ثامار منه أن يُعطيها "رهنًا" إلى حين تحقيق ما وعد به. وكان الرهن يتكون من "خَاتِمُه وَعِصَابَتُه وَعَصَاه" انظر Skinner, 1969, 454; Simpson, 760; Herbert, 1962, 128; von Rad, 360; Westermann, 53). وباحتفاظها بهذه الأشياء "الرهن" استطاعت ثامار فيما بعد أن تثبت بما لا يدع مجالًا للشك وعلانية أن يهوذا هو والد الطفل لذي لم يولد بعد (ع٢٥).

٩. والتعبير בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת حرفيًا "الرهائن"، يجيء في (٢مل ١٤: ١٤، ٢ أخ ٢٥: ٢٤). وهي الإشارة الوحيدة في العهد القديم لأخذ رهائن. ويرى كل من Cogan and Tadmor (157) أن هناك صيغة اسمية (*kî lititu*، تعبر عن كون الإنسان "رهينة" جاءت في النقوش الآشورية الملكية التي ترجع إلى الفترة من القرن الثاني عشر إلى الثامن ق. م. وبعد أن هزم أمصيا "ملك يهوذا" يهوأشِ" ملك اسرائيل، جاء إلى أورشليم وهدم سورها وَاسْتَوْلَى عَلَى كُل الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَجَمِيعِ الآنِيَةِ الْمَوْجُودَةِ فِي هَيْكَلِ الرَّبِّ وَفِي قَصْرِ الْمَلِكِ، وَأَخَذَ رَهَائِنَ "على الأرجح أفراد من طبقة النبلاء" ثُمَّ عَادَ إِلَى السَّامِرَةِ ويعتقد J. Gray (611) أن الرهائن كانوا بمثابة "رهانات" تضمن كسب الحرب. أما Keil (383) و(358) La Sor فيعتقد أن أخذ الرهائن هو إجراء يهدف إلى فرض السلام (Slotki, 247).

ب. ت يأتي الفعل. עָרַב؛ في العبرية بمعنى يُقحم، يُجبر، يمزج، يخلط، يشوش، يستبدل، وضع في مكان، يضمن، وفي صيغة بِيعِّل. يخلط، يخلق مجتمعًا رمزيًا، يستمر في عمل ما، يرهن. وفي صيغة هِتبَعيل. مختلط. والفعل עֲרַב ,עָרַב في الآرامية يجيء بمعنى يرهن لأجل، يكفل لأجل، يجمع. وفي صيغة بَعِلْ.. يخلط، يربك، يشوش، يخلق مجتمعًا رمزيًا، يستمر في عمل ما، يرهن. يكون كفيلًا، وفي صيغة itp. يكون مرتبكًا. وتأتي الصيغة الإسمية "كافل"، كفالة في كل من اللغة العبرية. (עָרֵב) والآرامية. (עַרְבָא). وأشكال الصيغة الأسمية العبرية עֵירָבוֹן ,עֵרָבוֹן، والآرامية עַרְבוֹנָא تعني "رهن، عربون نقدي، آمن"، واسم. العبرية. עֲרֻבּוֹת والآرامية עַרְבוּתָא וַעֲרוּבְתָא تأتي بمعنى كفالة، رهن (Jastrow 2:1109-14).

ع. ج تأتي الكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) مرتين في رسالة القديس بولس الثانية لأهل كورنثوس (٢كو١: ٢٢، ٥:٥) كما جاءت مرة واحدة في (أف ١: ١٤). وترجمت الكلمة ترجمات مختلفة اختلافًا شديدًا. ومعظم المترجمين يحبذون ترجمتها إلى "ضمان" مثل (RSV; Phillips; Moffatt;) أو عربون مثل (TEV; Barclay, 1969, 67; NEB; REB; JB; Hodge, 25, 120; Barclay 1956, 196-98; R. P. Martin, 23, 96, 101, 108-9, 116)، وقد تجيء كل كلمة بمفردها أو يرتبطا معًا أو مع تعبيرات أخرى مثل "ضمان وتوقع" [Barclay, 1969, 67; Mitton, 62-64]). ويعتقد كير أنه سواء جاءت الكلمة بمعنى "ضمان" أو بمعنى "عربون" فكل منهما تُعد ترجمة صحيحة للكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) في نصوص العهد الجديد. وبعد التحقق من استخدام هذا التعبير في اللغة العبرية، استنتج كل من G, and Roman law, Kerr أن عقود الخدمات ملائمة لتكون هي المصدر للاستعارة أو المجاز أكثر من عقود البيع. ففي عقود الخدمات، فإن الشخص الذي يقدم ἀρραβών (#٧٧٥) هو الشخص الذي تُقدم له الخدمة أما المستفيد فهو الشخص الذي سيقوم بتقديم الخدمة. أما في عقد البيع، فالشخص الذي يُعطي ἀρραβών (#٧٧٥) هو المشتري والطرف الآخر هو البائع. وبينما يكون من المعقول أن نفكر في أن الله يعطي ἀρραβών (#٧٧٥) لهؤلاء الذين يؤمنون به ويخدمونه، إلا أنه من الصعب تصور معاملات افتراضية، فيها يبيع المسيحيون شيئًا للرب الذي—بصفته المشتري—يعطيهم ἀρραβών (#٧٧٥)، في المقابل.

وترجمة الكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) في (٢كو١: ٢٢، ٥: ٥، أف١: ١٤) إلى "عربون" لهي ترجمة جانبها التوفيق، لأنه في عقود الخدمات، فالخسارة المتوقعة لـ ἀρραβών (#٧٧٥) تُحملّ في الأساس على الشخص الذي سيقوم بالخدمة، ومن ثم، فإن كان العربون ضرورة تحتمها الضغوط الاقتصادية، فهو سيُقدم في المقام الأول لمن قام بالعمل. وكما قال كير فهذا يختلف عما يصوره العهد الجديد. وحتى إن كانت عقود البيع هي مصدر هذه الاستعارة، فحقيقة أن الله هو المشتري تنفي الحاجة إلى "ضمان" أن القيمة ستسدد كاملًا. وكما هو الحال في العربون، فحقيقة أن المعنى الدقيق لهذه الكلمة هو شئ يودع كضمان أن وعدًا ما سوف يتم تحقيقه ومن ثم يُستعاد العربون حين يتم تحقيق الوعد—فهذا أيضًا يجعل الترجمة للكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) في (٢كو ١: ٢٢، ٥: ٥، أف ١: ١٤) غير مناسبة. ويبدو أن بعض المترجمين يقبلون هذه الترجمة لأنهم يحتفظون في عقولهم بالمعنى الحديث العام للكلمة بكونها "وعد"، كما في حالة تعهد شخص ما بدفع مبلغ لمؤسسة ما أو لأي سبب آخر. ومع ذلك، فهذا المعنى للكلمة "عربون" لهو معني غير متفق عليه. لأنه يُركز على "الوعد" بنعمة آتيه. وعلى الرغم من أنه من المؤكد تحقيق هذا الوعد، كما أكد الرب لنا، إلا أن الكلمة ἀρραβών (#٧٧٥). لا تعني ذلك. وبينما في معاملات مثل "منح الهدايا" لايوجد التزام على أحد الطرفين، إلا أن ἀρραβών (#٧٧٥) يُعطى وفقًا للعقود ويُنشئ التزامات وتعهدات على كل أطراف العقد. وفي حين أننا نعترف بعدم وجود كلمة أو تعبير في اللغة الانجليزية يطابق ἀρραβών (#٧٧٥)، إلا أن Kerr (97) يرى أن "القسط الأول" هي ترجمة أدق للكلمة وتُعطى المعنى الصحيح لها. ويتفق معه (Barclay, 1956, 227, 229; 1969, 71; Barrett, 80-81, 149, 157; NRSV [2 Cor 1:22]; Robinson, 36 [قسط]، Plummer, 41, 150 [قسط]، Furnish, 137, 145, 149, 271, 301 "دفعة تحت الحساب"، NIV "تأمين").

رهن، **كفالة:** ← אִסָּר [ʼissār] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [ḥbl ¹] (يأخذ كرهن، يسلب رهنًا، #٢٤٧١)؛ חוֹב [ḥôb] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٥٠)؛ ← נשׁא [nšʼ ¹] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [ʻbt ¹] (يستعير، يأخذ رهنًا من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [ʻrb ¹] (يضع كفالة لـ، يعطي ضمانًا لـ #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [tqʻ] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:39-40; *TDNT* 1:475; P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, 1971; W. Barclay, *The Letters to the Corinthians*, DSB, 2nd ed., 1956; idem, *The New Testament: A New Translation. Volume Two: The Letters and the Revelation*, 1969; C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, HNTC, 1973; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, 1961; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; idem, *Ezekiel*, Interpretation, 1990; R. A. Bowman, "The Book of Ezra and the Book of Nehemiah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1954, 3:549-819; J. Bright, "Isaiah-I," in *Peake*, 1964, 489-515; idem, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; L. E. Browne, "Ezra and Nehemiah," in *Peake*, 1964, 370-80; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; idem, *Job 1-20*, WBC, 1989; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1980; M. Dahood, "Accadian-Ugaritic *dmt* in Ezekiel 27:32," *Bib* 45, 1964, 83-84; idem, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBC, 1962; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; T. W. Davies, *Ezra, Nehemiah and Esther*, CBC, 1909; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; G. R. Driver, "Difficult Words in the Hebrew Prophets," in H. H. Rowley ed., *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor Theodore H. Robinson by the Society for Old Testament Study on His Sixty-Fifth Birthday*, 1950, 52-72; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions*, 2d ed., 1966; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; V. P. Furnish, *II Corinthians Translated With Introduction, Notes, and Commentary*, AB, 1985; J. C. L. Gibson, *Genesis. Volume 2*, DSB, 1982; idem, *Job*, DSB, 1985; S. Goldman, *Samuel: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1962; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d ed., 1970; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1975; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. S. Herbert, *Genesis 12-50: Introduction and Commentary*, Torch, 1962; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, CBC, 1973; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, 1974; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; C. Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, 1980; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, KD, 2d ed., ca. 1872; A. R. S. Kennedy, *Samuel*, 1905; A. Kerr, "ΑΡΡΑΒΩΝ," *JTS* (n.s.) 39, 1988, 92-97; A. F. Kirkpatrick, *The First*

עָרַב [ʻarab ¹]، قَلْ. يؤمِن، رهن عقاري، مقايضة، يكفل، يرهن (#٦٨٤٢)

(#٦٩٠٧)، מַעֲרָצָה [maʿᵃrasâ]، واسم. "قوة مرعبة" (#٥١٢٤)، עָרִיץ [ʿarîṣ]، واسم. الحاكم، رجل قاس، طاغية (#٦٨٨٣).

ش. أ. ق تأتي في السريانية بمعنى "يأتي على حين غرة" عنيف. وفي العربية (*arisaʾ*)، يرتجف، يرتعش (*TWOT* 2:299).

ع. ق الشكل اللفظي للكلمة עָרַץ؛ يأتي ١٥مرة في العهد القديم وتُرجمت إلى "يكون مرعوبًا"، يُرهب، يُرعب، يعذب، يرجف، يفزع. وهناك مترادفات كثيرة تأتي بمعنى יָרֵא خوف، رعب (#٣٧٠٧)؛ פָּחַד، يرتجف (#٧٠٦٤)؛ גּוּר، يكون خائفًا (#١٥٩٣)؛ יָגֹר، خائفًا (#٣٣٣٦)؛ وחָתַת، انزعج، امتلأ رعبًا (#٣١٦٩؛ *TWOT* 2:699).

١. استُخدمت هذه الكلمة في سفر التثنية ويشوع في صيغة تحذيرية "لاَ تَرْهَبُوا وَلاَ تَخَافُوا مِنْهُمْ" (تث ١: ٢٩، ٧: ٢١، ٢٠: ٣، ٣١: ٦، يش ١: ٩). وفي كل هذه المواضع كان التحذير موجهًا إلى شعب إسرائيل مباشرة أو إلى قادة الشعب (موسى ويشوع على سبيل المثال). كما أن كل تحذير كان يُتبع بدافع أو غرض مختلف يوضح سبب هذا التحذير مثل "لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ سَائِرٌ مَعَكَ. لاَ يُهْمِلُكَ وَلاَ يَتْرُكُكَ" (تث ٣١: ٦)، "لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكُمْ سَائِرٌ مَعَكُمْ لِكَيْ يُحَارِبَ عَنْكُمْ أَعْدَاءَكُمْ لِيُخَلِّصَكُمْ" (٢٠: ٤). وفي كل حالة من هذ الحالات فإن حضور الرب الفعلي ـــ في مواجهة مهمة عظيمة أو عدو يُهدد ـــ كان يُمثل تحفيزًا للشعب.

٢. وتأتي עָרַץ؛ في سفري المزامير وإشعياء لتصف إما تأثير حضور "يهوه" الرب أو عمله (انظر إش٢٩: ٢٣ كمثال عن عمل الرب) فالأرض سوف ترتجف "مِنْ أَمَامِ هَيْبَةِ الرَّبِّ، وَمِنْ بَهَاءِ عَظَمَتِهِ (إش ٢: ١٩، ٢١). وعلاوة على ذلك فهو "إِلهٌ مَهُوبٌ جِدًّا فِي مُؤَامَرَةِ الْقِدِّيسِينَ، وَمَخُوفٌ عِنْدَ جَمِيعِ الَّذِينَ حَوْلَهُ" (مز ٨٩: ٧[٨]، إش ٤٧: ١٢ (استخدام تهكمي). وفي مثل هذه الحالات فمن وجهة نظر الكاتب فإن هذه الكلمة تعني في المقام الأول النظرة المهيبة إلى القوة المروعة والتي يشوبها. وفي الغالب فإن فكرة الخوف كرد فعل يصدر من شخص ما في مواجهة مثل هذه الحقائق المذهلة تأتي كفكرة ثانوية. والاستخدام المبكر للكلمة في سفري التثنية ويشوع يرتبط بهذه الحالات الأخيرة التي جاء فيها التحذير من أن يخاف الشعب أو يفزع من عدوه، فيهوه الرب هو الموضوع اللانهائي للدهشة بالنسبة إلى شعبه وهو من يمثل الخوف الأكبر للأشرار.

كما يمكن أن تُستخدم עָרַץ لوصف أشياء خاطئة أو أناس أشرار. وفي إش ٨: ١٢ نرى أن محنة اليتيم والمظلوم تسبب فيها من يعيثون في الأرض فسادًا. وهكذا يستخدم "سفر أيوب" هذه الكلمة ليصف لنا حالة الخوف وسط المحن والتجارب (أي ١٣: ٢٥، ٣١: ٣٤).

٣. وتأتي עָרִיץ؛ ٢٠مرة كصفة، ١٣مرة في أسفار "إشعياء، إرميا وحزقيال" و٧ مرات في أسفار "أيوب، المزامير والأمثال. وفي غالبية هذه المواضع كانت تصف الأشرار والخطاة. وهناك تعبيرات إضافية لهذ الكلمة تعطينا مفهومًا أكمل لنوعية هؤلاء الأشرار أو الخطاة التي تصفهم هذه الكلمة. ومثل هؤلاء يتسمون بأنهم "السَّاهِرِينَ عَلَى الإِثْمِ" (إش ٢٩: ٢٠) وأنهم "لَمْ يَجْعَلُوا اللهَ أَمَامَهُمْ" (مز٥٤: ٣[٥]، ٨٦: ١٤). وتواجد هؤلاء الأشخاص يسبب الرعب للبشر، لذلك فهم يستحقون دينونة يهوه الرب في نهاية الأمر (إش ٣: ١١، ٢٩: ٥، ٢٠). وهكذا صورت الأمم أيضًا بكونها "أمم عتاة" (إش ٢٥: ٣) ويكرر حزقيال نفس التعبير (עָרִיצֵי גוֹיִם)، ٤مرات ليصور الأمم التي أتى عليها غضب الرب ودينونته. (حز ٢٨: ٧، ٣٠: ١١، ٣١: ١٢، ٣٢: ١٢) واستخدمت هذه الصفة مرة واحدة في (إر٢٠: ١١) لتصف يهوه الرب بكونه "جَبَّارٍ قَدِيرٍ" (محارب مرعب NASB).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*ʾāyōm*] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*ʾêmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [*bʿt*] (أدركه رعب مفاجىء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור [*gwr* 3] (خاف مِنْ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (قلق، تعلق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל [*zhl* 2] (خاف، #٢٢٢٤)؛ ← חרד [*hrd*] (ارتجف، اقشعّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*htt*] (يَكونُ فَزع، أرعبَ، خاف، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [*yr'* 1] (خَوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrh*] (يخاف، ارتعب، شُلَّ مِنَ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*ʿrs*] (حَذر، ارتعب، ذعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*phd* 1] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [*qws* 1] (شعر بإشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:699; J. Eaton, "Some Misunderstood Hebrew Words for God's Self-Revelation," *BT* 25, 1974, 331-38.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

6908 עָרַק

עָרַק [*ʿaraq*]، قَلَ. أنخر، يعتمل في القلب (#٦٩٠٨).

ش. أ. ق يأتي الجذر بهذا المعنى في السريانية والعربية

وربما في الإثيوبية أيضًا وأوغا. (انظر *HALAT*).

ع. ق هذا الجذر النادر يأتي مرتين فقط في سفر (أي ٣٠: ١٢، ١٧) مع اختلاف بسيط غير ملحوظ. وهو يُشير رمزيًا إلى أصدقاء أيوب الذين كانوا يلوكون الكلام عليه (٣٠: ٣) أو يتحدثون عن آلامه (٣٠: ١٧).

ألم، وخز: ← חבל [*hbl* 3] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*hîl* 1] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k'b*] (يكون في ألم، يسبب ألماً، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrs*] (يكون مؤلماً، مؤلماً، ملتهباً، #٤٣٤٤)؛ ← עצב [*ʿsb* 2] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

٦٩١٠ (עָרַר [*ʿarar*]، متعادل، متساو)، ← #٦٩١٠

6911 עֶרֶשׂ

עֶרֶשׂ [*ʿeres*]، اسم. هيكل السرير، أريكة (#٦٩١١).

ش. أ. ق وجدت متشابهات للكلمة في اللغات السامية الشرقية منها والغربية (BDB, 793; *HALAT* 841; *UT*, 194, 237-38, 461-62).

ع.ق ١. تأتي עֶרֶשׂ، أقل مما تأتي מִטָּה، "سرير" في العهد القديم. ومثلها مثل עֶרֶשׂ ,מִטָּה استخدمت أيضًا لتعبر عن "الْمُضْطَجِعُونَ عَلَى أَسِرَّةٍ، والآكلون (عا ٦: ٤) والمكان الذي يضطجع فيه المريض (مز ٤١: ٣[٤]). وكان هو المكان المعتاد لممارسة العلاقات الجنسية (أم٧: ١٦). كما صار رمزًا لمثل هذه الأعمال (نش١: ١٦) وحين تأتي بمعنى النوم (أي ٧: ١٣، مز ١٣٢: ٣-٤) كان السرير يُزين بالمفارش (מַרְבַדִּים [רָבַד يُهىء الفراش، #٨٠٤٨؛ McKane, 337) أو كان يُزين بالستائر (انظر أم ٧: ١٦؛ Dahood, "Lexicography," 360-61)، وهذه الستائر تحجب من فوق السرير عن ناظريه وעֶרֶשׂ. (Carr, 86; Dahood, *Psalms*, 243) (وعلى الأرجح أي نوع من الأسرة) كان يُجهز بحيث تبدو عليه مظاهر الثراء، أما الفقراء فكانوا ينامون على حصر ويتغطون بملابسهم (خر٢٢: ٢٦-٢٧؛ Pfeifer, 273; Anderson, 90). ويُلمّح تث ٣: ١١ إلى أن سرير عوج ملك باشان كان من الحديد، على أن البعض يقول أن المقصود "تابوت حجري" (Craigie, 120) من البازلت (Mayes, 144).

٢. والحيرة حول בִּדְמֶשֶׁק עָרֶשׂ في (عا ٣: ١٢) أثمرت عن كثير من المناقشات. فالبعض يدافع عن القراءة التقليدية والتي تدعمها الترجمات القديمة. ويفسرون التعبير بأنه "سرير دمشقي" أو أريكة من دمشق. (KD, X, 264; Pfeifer, 273). وهو تصوير للثراء الفاحش: فالسامريون لا يجلسون على أرائك فقط بل على أرائك دمشقية (Barstad, 182). ولاحظ آخرون الفارق ما بين דְּמֶשֶׁק في النص وדַּמֶּשֶׂק، "دمشق" واقترح البعض إعادة نظم إنشاء كلمة بديلًا عنها. واقترح البعض المزج ما بين בַּד وשֹׁק، وتُقرأ וּבַד מִשֹּׁקעָרֶשׂ، (قطعة خارجة عن ساق السرير، Rabinowitz, 228-29; Moeller, 33-34; Waard and Smalley, 72-73, 230). ويرى Gese أن דְמֶשֶׁק تعبر عن كلمة أشورية، أو كلمة مجهولة في الكتاب المقدس אַמֶּשֶׁת أو מְשֶׁת אַ (تأتي في الأشورية *amartu / amastu*) وتعني (رأس السرير) وهي تتطابق مع פֵּאָה وتعني "أسفل السرير" Fussende," "Kopfaufbau"; Gese, 431; Wolff, 198; cf. *HALAT* 218).

سرير: ← יצע [*ysʿ*] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [*mittâ*] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [*miškāb*] (سرير، #٥٤٣٠)؛ ← עֶרֶשׂ [*ʿeres*] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פֵּאָה [*pā'â* 1] (رفاهية [الإريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רבד [*rbd*] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms I*, NCB, 1972, 90; H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, 1984, 33-36, 127-41, 182; G. F. Carr, *The Song of Solomon*, TOTC, 1984, 86-87; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 120; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VI," *Bib*, 49, 1968, 355-69; idem, *Psalms III*, AB, 1966, 243; J. de Waard and W. A. Smalley, *A Translator's Handbook on the Book of Amos*, 1979, 71-73, 128-29, 250; H. Gese, "Kleine Beitrȕge zum Verstȕndnis des Amosbuches," *VT*, 12, 1962, 417-38; R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, 1974, 80; F. Landy, *Paradoxes of Paradise*, 1983, 177-79; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCB, 1979, 144; W. McCane, *Proverbs*, OTL, 1970, 337; H. Moeller, "Ambiguity at Amos 3:12," *BT* 15, 1964, 31-34; G. Pfeifer, "'Rettung' als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12)," *ZAW*, 100, 1988, 269-77; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 359-60; I. Rabinowitz, "The Crux at Amos III 12," *VT*, 11, 1961, 228-31; J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, 1978, 35-47, 194-99; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 96-98, 272, 276.

وليم سي. ويليامز *William C. Williams*

6912 עֵשֶׂב

עֵשֶׂב [ʿeseb]، "نبات أخضر"، عشب (#٦٩١٢).

ش. أ. ق للكلمة עֵשֶׂב علاقة بالكلمة أكد.. *esebu* (ينمو بوفرة، انظر *AHw*, 253b) وبالكلمة *isbabtu*؛ (عشب (*AHw*, 392a) (وفي العربية. *usb'* "نبات - عشب" انظر *HALAT* 842.

ع. ق ١. استُخدمت עֵשֶׂב في بعض النصوص بالمعنى الواسع للنبات (انظر على سبيل المثال تك ١: ١١-١٢، Dalman, 1:335). ومثل هذه النباتات قد تنمو في القفار (إش ٤٢: ١٥، انظر Dalman, 1:335) أو تكون منتجًا زراعيًا (خر ٩: ٢٢). ونستطيع أن نرى المنتجات الزراعية تحديدًا في التعبير עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה (على سبيل المثال تك٣: ١٨). وעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה في ٢: ٥ ليست نباتات على وجه العموم بل منتجات زراعية، لأن النباتات لم تكن قد نبتت بعد لأنه لم يوجد فلاحون لزراعة الأرض في ذلك الزمن (انظر Westermann, *Genesis*, 199).

٢. منذ أن كان لـ עֵשֶׂב قيمتها العالية كغذاء للإنسان (تك١: ٢٩) والحيوان (تث ١١: ١٥)، استُخدمت بصورة رمزية لتعبر عن بركة الرب (تث ٣٢: ٢، مز ٧٢: ١٦، ميخا ٥: ٦) كما استُخدمت עֵשֶׂב لتعبر عن دينونة الله المقدسة (تث٢٩: ٢، إش٣٧: ٢٧، إر١٤: ١٦) لأن النباتات سرعان ما تذبل.

عشب - نباتات: ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [*hāsîr* [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [*hašaš*] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [*yrq* [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [*leqeš*] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

البيبلوجرافيا

U. Cassuto, *Commentary on Genesis*, 1944; G. Dalman, *AuSP*, 1928-42; J. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1974; H. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

6913 עָשָׂה

עָשָׂה [ʿasâ [1]]، قَلْ. عمل، فعل، يُهيء، يُعد، يخلق، يُعالج، يؤثر، يُظهر، يحصل على، يُكمل، يُنجز عملًا أو خدمة، يتعهد يتعامل مع، يتصرف، يلوي؛ نِفْعَل. يُعمل، يُنجز، يُكمل، يُجهز، ينهي، يُهيء؛ بُعَّل. أنتج (#٦٩١٣)؛ מַעֲשֶׂה [*ma'aseh*]، واسم. فعل، قول، منتج، قوة، عمل (#٥١٢٦).

ع. ق ١. جاء هذا الفعل ٢٦٢٧مرة في العهد القديم، من بينها ٢٥٢٧مرة في صيغة قَلْ. ٩٩مرة في صيغة نِفْعَل. ومرة واحدة في صيغة بُعَّل. (قَلْ. في المبني للمجهول؟). وهي ذات مجال دلالي واسع جدًا، ولكن ليست كل المجالات لها الصيغة اللاهوتية الحاسمة. وتأتي اسم. מַעֲשֶׂה حوالي ٢٢٠ - ٢٣٦مرة(؟). وقد جاءت عدة متشابهات هجائية (مرتين بمعنى "يُجبر"، وثلاث مرات "يغطي"، أربع مرات بمعنى "يتحول تجاه". وهناك عدة أسماء شخصية تأتي مرتبطة مع الجذر עֲשָׂהאֵל (٢صم٢: ١٨، ٣: ٢٧، ٣٠، ٢٣: ٢٤، ٢أخ١٧: ٨، عز١٠: ١٥) ومع الجذر עֲשִׂיאֵל، (١أخ ٤: ٣٥)، עֲשָׂיָה) ٢مل ٢٢: ١٢)، אֶלְעָשָׂה، (إر٢٩: ٣)، יַעֲשִׂיאֵל (١أخ١١: ٤٧)، (؟) מַעֲשֵׂיָה (عز١٠: ٢١، إر٢١: ١)، מַעְשַׂי (١أخ ٩: ١٢)؛ יַעֲשָׂי (عز١٠: ٣٧). كل هذه تُشير إلى مفاهيم ذات صلة بالخلق، على سبيل المثال (إيل "ياهو") في صيغة قَلْ. ويطابق الفعل إلى حد كبير المعنى "يعمل، يفعل" مع بعض الاختلافات الطفيفة في استخدام هذه المعاني.

٢. مع الرب كفاعل. (أ) الرب هو الخالق (עֹשֶׂה)، وهذه الكلمة هي أكثر الكلمات التي استخدمت لوصف أعمال الرب الإبداعية. واستُخدمت مع בָּרָא، "يخلق"؛ יָצַר، "يُشكل"، يصوغ، يعمل קָנָה، يخلق؛ כּוּן، يضع، يؤسس، צָלַח، ينجح، يزداد. وجاءت، עָשָׂה ١٨مرة في تك ١- ٥ لتعبر عن خلق العالم والبشرية. وجاءت الكلمة ٢٣مرة في (تك ١-١١)، منها سبع مرات في الأصحاح الأول تعبر عن أن الله خلق الامتداد الواسع بين الماء (ع٧) والأشجار المثمرة (ع ١١، ١٢)، (עָשָׂה = حدد، عين) (فَعَمِلَ اللهُ النُّورَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ: النُّورَ الأَكْبَرَ لِحُكْمِ النَّهَارِ، وَالنُّورَ الأَصْغَرَ لِحُكْمِ اللَّيْلِ، وَالنُّجُومَ) وهذا يتضمن تنظيم المواسم، الأعياد، الاحتفالات، أوقات الحصاد، أوقات الاقتلاع. ولأعطاء النور في أوقات محددة (ع ١٦) لذلك، فوحوش الأرض تتضمن أيضًا كل أنواع الحيوانات في العالم كله فهي تحت قيادته وهي من خلقه (ع ٢٥) وهي الكلمة التي استخدمت عند الحديث عن خلقة الله للإنسان (وَقَالَ اللهُ: "نَعْمَلُ (עָשָׂה) الإِنْسَانَ (אָדָם) عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ". (ع ٢٦) والكلمة تلخص عمل الخلق كله (ع ١- ٣٠). وفي (ع ٣١) (قا؛ مع ٢: ٢-٤). فالله هو الرب الذي يعمل وينجز خططه وإرادته.

وقد خلق (עָשָׂה) الرب امرأة للرجل لتكون معينة له (تك ٢: ١٨) وكانت الحية من بين المخلوقات التي خلقها (עָשָׂה). الله في البرية. كما حاول أدم وحواء أن يصنعا עָשָׂה؛ ملابس تغطي عريهما، ولكن الرب استبدلها بملابس صنعها (אָדָם) لهم (٣:٢١). واستُخدمت الكلمة

أيضًا في وصف ما فعله قايين الذي قتل أخيه (٤: ١٠) وتُشير في ٥: ١ إلى حقيقة أن الرب خلق الإنسان على صورته. وتكررت هذه الحقيقة مرة أخيرة وبشكل واضح في ٩: ٦.

فَحَزِنَ (נָחַם) الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ (עָשָׂה) الإِنْسَانَ فِي الأَرْضِ(قبل الطوفان)، وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ. (تك ٦: ٦ - ٧). كما أطاع نوح أمر الرب بأن صنع فلكًا (٦: ١٤- ١٦) كما أمره الرب (٦: ٢٢، ٧: ٥). والدمار القادم الذي سيجلبه الرب على العالم الذي خلقه (עָשָׂה) أشير إليه في (٧: ٤). وأقسم الرب أنه لن يُهلك العالم ثانية (٨: ٢١) وترتكز قصة "حام" حول ما فعله، עָשָׂה) بأبيه "نوح" (٩: ٢٤ עָשָׂה). وأراد بناة برج بابل أن يصنعوا اسمًا لأنفسهم (١١: ٤)، وهو أمر يقدر الرب فقط أن يفعله لشعبه من خلال ابراهيم (١٢: ٢). على أن الكلمة استُخدمت مرتين في (١١: ٤) للإشارة إلى أناس يبنون مدينة، وهو عمل ينطوى على عصيان ضد الله وكبرياء.

هذا المسح الصغير لاستخدمات עָשָׂה؛ في (تك ١- ١١) يصور لنا خصائها. فهي كلمة يحددها سياقها. ولكنها في حد ذاتها تُشير ببساطة إلى العمل الذي يتطلبه السياق، وتأتي بمعنى يعمل/ يفعل. وتأتي الكلمة في ٨٩ موضعًا آخر في سفر التكوين. والمناقشات التالية تهدف إلى الإشارة إلى بعض الأمور التي تُستخدم فيها الكلمة لتعبر عن معناها. وسوف يُلاحظ القارئ أن الكلمة قد تتحدث عن أعمال الرب مثل الخلق، أو ببساطة، القيام بعمل ما بواسطة شئ في يد العامل. وكل من בָּרָא، (#١٣٤٣) وעָשָׂה؛ قد تأتيان بمعنى (يخلق شيئًا جديدًا لم يكن موجدًا من قبل).

(ب) والرب صنع السموات والأرض (انظر القسم أ) وسوف يصنع أرضًا جديدة وسماء جديدة لشعبه في المستقبل. وبالإضافة إلى سفر التكوين، فإن إش ٤٠ - ٦٦ وسفر المزامير لهما مرجعان مهمان هنا، وفي تك ١٤: ١٩ تحدث ملكيصادق عن الرب العلي، خالق (קֹנֵה) السموات والأرض واستخدامه للكلمة קָנָה؛ (#٧٨٦٤) تأتي كمترادفة هامة للكلمة עָשָׂה؛. (داخل السياق). ويستخدم كل من تك ١ - ٢، إش ٤٥: ٧، ١٨ עָשָׂה בָּרָא ,כּוּן ,יָצַר؛ على التوازي ليصف لنا الرب الإله بكونه الخالق، المبدع، صانع السموات والأرض (٢مل ١٩: ١٥، إش ٣٧: ١٦). ويُضيف مز١٤٦: ٦ "البحر" بكونه أحد مخلوقات الرب. فالرب هو خالق (עָשָׂה) السماء الجديدة والأرض الجديدة (אֵת + صيغة اسم. قا؛ تك ١:١). وهذه كلها خُلقت بكلمته، والتعبير يحوي كل شئ بداخله أيضًا مثل: نسل شعبه، زرعه الذي يثبت للأبد، كل البشرية سوف تخضع للرب، ومن يرفض الرب سوف يلحقه الخزي، كما يتضمن الفعل في (إش ٦٦: ٢٢- ٢٤) كل ما سبق. فالكلمة مساوية لـ בָּרָא في تواز مع الفعل في ٦٥ : ١٧- ١٨، حيث خلق الرب كل من الأرض الجديدة والسموات الجديدة إلى جانب أورشليم الجديدة.

والفعل בָּרָא؛ أكثر محدودية ـــفي مجاليه النحوي والدلاليـــمن עָשָׂה كما أن בָּרָא ؛ يأتي معها الرب بكونه "الفاعل" ولا تُشير إلى الأشياء التي منها خلق الرب هذه الأشياء، كما تُستخدم للإشارة إلى خلق أشياء متنوعة (*THAT* 1:338). בָּרָא ويمكن استخدام עָשָׂה، مثل בָּרָא ولكنها لا تقتصر على التعبيرين الأولين مع בָּרָא. وكل من إش ٥٦: ١٧ - ١٨، ٦٦: ٢٢- ٢٤ يلمحان إلى خلق شعب الله في هذه الظروف الجديدة (انظر القسم ج). لذلك فالرب هو الخالق القدير للسموات الأولى وللأرض الأولى، وكذا للسموات الجديدة والأرض الجديدة على السواء.

(ج) وبعد أن يخلق الرب الكون، سوف يصنع (עָשָׂה) ويكون له شعبًا تك ١: ٢٦- ٢٨، ولكنه واصل بعذ السقوط ١٢: ١-٣، عد ١٤: ١٢. ففي سفر الخروج ٦: ٧ كان هدفه أن يتخذ له شعبًا. فمثله مثل الفخاري يقدر أن يصنع ويقدر أن يُشكل (إر ١٨: ٣). وقدم لخليقته كل ما يمكنه أن يقدمه (إش ٥: ٤). وهو الذي يثبتها كما في (إش ٦٦: ٢٢) "لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السَّمَاوَاتِ الْجَدِيدَةَ وَالأَرْضَ الْجَدِيدَةَ الَّتِي أَنَا صَانِعٌ تَثْبُتُ أَمَامِي، يَقُولُ الرَّبُّ، هكَذَا يَثْبُتُ نَسْلُكُمْ وَاسْمُكُمْ." في السماء الجديدة والأرض الجديدة.

وسيكون لهؤلاء البشر الجدد قلبًا جديدًا، وقد أوضح حزقيال أنه بعد أن يتركوا خطاياهم (פֶּשַׁע)، سوف ينالون حتمًا قلبًا (לֵב חָדָשׁ) جديدًا. فالرب هو نبع الخلاص، وهو معطي القلب الجديد (حز ١١: ١٩، ٣٦: ٢٦- ٢٩).

(د) ولم يخلق الرب النور المادي والظلمة فقط (تك ١: ٣) (صيغة أمر من הָיָה)، ولكنه خلق الخير والشر في كل من العوالم الطبيعية والتاريخية. (إش ٤٤: ٢٤، ٤٥: ٧). والواقع أن الأربع كلمات الأخيرة من ٤٥: ٧ "أنا الرَّبُّ صَانِعُ (עָשָׂה) كُل هذِهِ" تؤكد أن الرب هو الذي صنع كل هذا. فهو خالق الفقير (أم ١٤: ٣١، ١٧ : ٥) والغني (٢٢: ٢) وكل طبقات البشر. لذلك، فكل من يظلم فقيرًا "يُعَيِّرُ خَالِقَهُ" (١٤: ٣١، ١٧: ٥).

(هـ) الرب هو خالق كل الأشياء، وهو سخي في عطائه للطبيعة وكل خلائقه (١: ١١، مز ١٠٧: ٣٧، إر١٢: ٢). فهو صانع العجائب (خر١١: ١٠) والآيات (٤: ١٧، ٣٠)، ونجد هنا أن עָשָׂה؛ تعمل عمل שִׂים / נָתַן في ارتباطها بهذه الأمور. فالرب قد صنع الكل لغرضه.

(و) استُخدمت עָשָׂה مع חַיִל، وتأتي أحيانًا بمعنى "قوة، شدة" ولكن بصفة عامة يتحدد المعنى وفقًا للنص. ومعنى חַיִל) في (عد ٢٤: ١٨) يُشير إلى أن إسرائيل سوف "تَصْنَعُ بِبَأْسٍ" (חַיִל قا؛ مز٦٠: ١٢[١٤]). أما

(חָיִל؛ فيأتي معناها واضحًا في (تث ٨: ١٨) "نجاح، ازدهار". وبكونه الرب العادل فهو قد خلق חַיִל (עָשָׂה)، وهُوَ الَّذِي يُعْطِيكَ قُوَّةً لاصْطِنَاعِ الثَّرْوَةِ (تث٨: ١٨) وهو مفهوم يُعيد إلى ذاكرتنا رمز العدل في العالم المصري القديم، $m^{3}c_{t}$.

(ز) وقد تأتي עָשָׂה؛ بمعنى "يحتفل" وهي تأتي في السياق الديني بمعنى الحفاظ على أيام الأعياد (خر١٢: ٤٨، يش ٥: ١٠، ٢ مل ٢٣: ٢١) أو أداء نذر أو مهمة كما تأتي بمعنى "يُعين كاهنًا" (١مل ١٢: ٣١، ١٣: ٣٣).

(ح) والرب يصنع (עָשָׂה) كل ما يمكن به أن يدين العالم أو يحكمه. وبصفة عامة، فهو صنع أمورًا عظيمة (مز ٧١: ١٩، ١٠٦: ٢١) في الخليقة (مز ١٠٤) والتاريخ (مز ١٣٦) وهو قد صنع الأشياء الطاهرة وهو "مُجْرِي الْعَدْلِ وَالْقَضَاءِ (مز ١٠٣: ٦، حز ٥: ١٠، ١٥، ١١: ١٩) وهو يصنع انتقامًا (נָקָם؛ (قض ١١: ٣٦، حز ٢٥: ١٧).

وفي بعض المواضع يأتي الرب بكونه خالق كل الأشياء (עוֹשֶׂה) في كل العهد القديم.

٣. وبانسبة للأشخاص، (أ) يمكن للفرد أن يعمل (עָשָׂה) شيئًا معينًا. فابراهيم قد عمل برًا وعدلًا (שְׁפָט / צְדָקָה מ؛ تك ١٨: ١٩) لأنه حفظ طريق الرب. ولكي تصنع رحمة مع شخص ما، وتظهر له حبًا وإيمانًا وتعاطفًا (חֶסֶד) فهذا أمر صنعه الرب ويطلب منا أن نتشبه به (خر٢٠: ٦، مز ١٣٦) وقد فعل الرب هذا بصفة خاصة لمسيحه (مز ١٨: ٥٠ [٥١]). وهذه الأمور تُدعى أعمالًا נָצַר، ملزمة، وتأتي؛ שָׁמַר؛ بمعنى يحرس، يحفظ؛ זָכַר يتذكر؛ רָדַף، يُتابع. وهذا يحدد نوعية العمل بشكل واضح. وهي توضح بشكل أكثر تحديدًا كيف يمكن للبشر أن يعملوا (עָשָׂה) أعمالًا ويتقولوا أقوالًا تعبر عن المحبة والرحمة ...الخ. وآخرون يصنعون חֹנֶף، الشر (إش٣٢: ٦ נְבָלָה ,תָּעָה ,אָוֶן قسوة) ويمكن أن يصنع الإنسان خيرًا (עָשָׂה־טוֹב؛ مز ٣٤: ١٤[١٥]، ٣٧: ٢٧) أو شرًا (רַע؛ ملا ٢: ١٧). وفي المجال الديني تأتي עָשָׂה؛ بمعنى يعمل أو يفعل أو يقدم تقدمات وذبائح עוֹלָה+ זֶבַח (٢مل ٥: ١٧)؛ חַטָּאת (لا١٤: ١٩)؛ אִשֶּׁה (عدد ١٥: ٣). كل هذه الأعمال توضح بجلاء التشابه الأخلاقي/ الديني/ الروحي للبشر الذين خلقوا على صورة الخالق.

(ب) استُخدمت עָשָׂה للإشارة إلى إنجاز أو تحقيق أمر ما. وهذا ينطبق بصفة خاصة على الأشخاص الذين لديهم أوامر من الرب ليقوموا بتنفيذها، وعلى سبيل المثال بناء الهيكل، עָשָׂה. حسب كلام الرب. وقد وجدت (קָדֹשׁ מ) ٢٦٧مرة في سفر الخروج. وهذا ضعف ما جاء في باقي الأسفار الخمسة. وغالبًا مايجئ يهوه الرب/ الرجال "كفاعل". وماقاله الرب عن مصر سوف يحدث (خر٣٩: ١، ٦ قا؛ مع ٢٥: ١٠ - ٢٢ مع ٣٧: ١ - ٩). كما أن "نوح" أيضًا قام بتنفيذ وصايا الرب بالتدقيق وذلك فيما يخص بناء الفلك (تك ٦: ٢٢). وفي هذه الحالات فإن "يعمل/ يصنع" ستناسب السياق حسب ماهو مطلوب.

كما كان على شعب إسرائيل أن يحفظ كل الوصايا الأخلاقية/ الأدبية/ الدينية التي جاءت بالتوراة ويعمل بها، ليس فقط على المستوى الجسدي والمادي، مثل بناء خيمة الاجتماع (خر ١٩: ٨، ٢٤: ٧). ولكي تصير شعب إسرائيل، كان على إسرائيل أن تحفظ وصاياه (إر ١١: ٤، ٦، ٧، ٣٢: ٣٢، حز ٩: ١١). وشعب الله يتحتم عليه أن يعمل/ يعكس كلمات דָּבָר، يهوه الرب؛ רָצוֹן إرادته؛ חֹק، قوانينه؛ מִצְוָה، وصاياه؛ מִשְׁפָּט، عدله؛ תּוֹרָה تعاليمه؛ פִּקּוּדִים، أوامره؛ אֱמֶת حقه، אֱמוּנָה الإيمان به. أما الأشخاص الذين يرتكبون الإثم، الشر، الفجور، البغضة، العهارة، الخداع ـــ تلك الأشياء التي لا يفعلها الرب ـــ فمثل هؤلاء يُظهرون طبيعتهم الفاسدة.

٤. وهناك الكثير من المصطلحات التي تُستخدم للتعبير عن العدالة/ السخرية ـــ "فَكَمَا فَعَلَ (עָשָׂה)، كَذلِكَ يُفْعَل بِهِ" (لا ٢٤: ١٩ قا؛ مع تث ١٩: ١٩). فسوف تُعامل آدوم بمثل ماعاملت اسرائيل (عو١٥) وصيغة القسم في حالة العقوبة هي: "هكَذَا يَفْعَلُ لِيَ اللهُ وَهكَذَا يَزِيدُ، إِنْ كُنْتُ..." وهي صيغة شائعة في المحيط الشرعي/ التعبدي. وفي القول "إِنْ كُنْتُمْ قَدْ فَعَلْتُمْ خَيْرًا مَعَ" نجد توظيفًا للتعبير עָשָׂה טוֹב עִם؛ (قض٩: ١٦، ٢صم٢: ٦). والعكس بالطبع هو "أن يفعل الشر רַע؛ قض ١٥: ٣ قا؛ تك ٢٦: ٢٩). كما أن التعبير" "مَا هذَا الَّذِي صَنَعْتَه؟" لهو جزء من اللغة الشرعية القانونية التي كان يستخدمها الأشخاص في معاملاتهم الرسمية (تك ١٢: ١٨، خر ١٤: ١١، قض ٨: ١ قا؛ أيضًا "مَاذَا صَنَعْتُ بِكَ؟" عدد ٢: ٢٨، ١صم ١٣: ١١) والتعبير الذي قاله موسى "مَاذَا أَفْعَلُ بِهذَا الشَّعْبِ؟" (خر ١٧: ٤) هو استدعاء لسؤال يحتاج إلى إجابة شرعية محددة. (قا؛ مع هو ٦: ٤). وجاء التعبير (عمل يد الرب/ الناس/ الإله) ٥٤مرة. ومن خلال السياق، يمكن تحديد ما إذا كانت هذه الأعمال خيرًا أم شرًا. والأعمال (מַעֲשֶׂה) في سفر التثنية، تُشير إلى أعمال الشر الوثنية في أرض كنعان أو الأمم الأجنبية الأخرى (تث ٤: ٢٨، ٢٧: ١٥ قا؛ مع ٢مل ١٩: ١٨، إش ٢: ٨، ٣٧ : ١٩، ميخا ٥: ١٣[١٢]. إلخ) وكل أعمال الوثنية باطلة (إش٤١: ٢٩) وهي في نظر الرب "كبرياء وغرور". والمصطلحات النمطية التاريخية المستخدمة للإشارة إلى أقوال الملوك وأفعالهم في تاريخ سفر التثنية تُشكل دورًا أساسيًا في بنيتها (١مل ١٤: ٢٩، ١٥: ٧، ٢٢: ٤٥) انظر سفر الملوك الأول والثاني.

استُخدمت עָשָׂה للتعبير عن أعمال يهوه الرب سواء للخير أو الشر، في التاريخ وعلى مستو شخصي أو قومي أو حتى على المستوى العام. يقول عاموس "إِنَّ السَّيِّدَ الرَّبَّ لاَ يَصْنَعُ أَمْرًا إِلاَّ وَهُوَ يُعْلِنُ سِرَّهُ لِعَبِيدِهِ الأَنْبِيَاءِ" (عا ٣: ٧). ولكن أحيانًا تتسم أعماله بالبطش وعدم التوقع (إش٣٣: ١٣)، خاصة في أسفار الحكمة (قا؛ أي ١- ٢) ويُعد ٢مل ١٧ مثالًا كلاسيكيًا يوضح لماذا فعل الرب مافعله بشعب إسرائيل (قا؛ أيضًا إر ٥: ١٩، ٣٠: ١٥). وكما في الخلق، هكذا في الأنبياء، فكلمة الرب فعالة في إجراء كلمته (حز١٢: ٢٥، ١٧: ٢٤، ٢٢: ١٤). والواقع، فإن الرب يصنع ما يُريد في التاريخ (إش ٤٦: ١٠، ٤٨: ١٤، ٥٥: ١١) فشَلْمَنْأَسَر (٢مل ١٧: ٣، ٤، ١٨: ١٩)، نبوخذ نصر (إر٢٥: ٩) وكورش (إش ٤٥: ١)- كل هؤلاء يفعلون أوامر الرب (قا؛ مز ١١٥: ٣، ١٣٥: ٦). وأعمال الرب في حياة الأفراد (خير/ شر) هي كماهي في أي مكان آخر (تك٥٠: ١٩، مز ٢٢ خاصة عد ٣١[٣٢]).

٥. وأحد أكبر أعمال التمرد الخطيرة التي وقع فيها شعب إسرائيل هي أنهم صنعوا (עָשָׂה) عجلًا ذهبيًا في سيناء (خر ٣٢: ٤، ٨). وهي في المقام الأول خطية عبادة أصنام. وأعقب ذلك خطية مماثلة في بيت ميخا (قض ١٧: ٤) وأصنام يربعام الذهبية (١مل ١٤: ٩ قا؛ مع ٢مل ١٧: ٢٩). وفي حب ٢: ١٨ وإش ٢: ٨ نجد شجبًا لهذه الأعمال الشريرة الصنمية. فيهوه الرب إله حي وليس صنمًا من صنع (מַעֲשֶׂה) يد إنسان مثل الأصنام التي يعبدها الملوك الوثنيين (إش ٣٧: ١٩).

٦. ولا يوجد أي معنى جديد للفعل في صيغة نِفْعَلْ. وتأتي كل أشكاله في صيغة المبني للمجهول فحسب. ونجد في سفر الجامعة حالات كثيرة لصيغة المبني للمجهول هذه ولكنها لا تأتي في سياقات لاهوتية، ويُشير سفر الجامعة إلى (كل مايجري تحت الشمس) من الأفعال البشرية (جا١١: ١٣، ١٤، ٤: ١).

٧. والاستخدام الوحيد لصيغة بُعَّلْ. في مز١٣٩: ١٥ من الممكن أن تأتي في صيغة قَلْ. للمبني للمجهول. وقد تُرجمت في كل الأحوال إلى (صُنِعْتُ עֻשֵּׂיתִי فِي الْخَفَاءِ סֵתֶר)، وهذا التعبير يُشير إلى الرحم.

٨. واستخدام اسم. מַעֲשֶׂה يتبع استخدام الفعل، فهي تصف الأمور المصاحبة للعمل حرفيًا أو رمزيًا. وهي تُشير إلى ما تم فعله أو ما سوف يُفعل. ولكن لا تأتي كل استخدامات هذه الصيغة في سياقات لاهوتية ذات أهمية. وقد وجد Vollmer 56 استخدامًا للصيغة الاسمية ذات أهمية لاهوتية (*THAT* 2:368). فكل أعمال/ أفعال الرب وكل أعمال/ أفعال البشر عُبر عنها في هذه إسم. وهناك بعض الأمثلة على ذلك. فأعمال الرب الخلاصية لها أهميتها اللاهوتية العظمى (خر٣٤: ١٠، يش٢٤: ٣١، قض ٢: ٧). وأعمال الرب الخلاصية والتي صُنعت أو سوف تُصنع صورت في أسفار الأنبياء (إش٥: ١٢، ١٩)، وحين يرفضها البشر يقعون تحت الدينونة (إش٥: ١٢). والكلمة تُشير إلى الخلق (مز ٨: ٦[٧]، ١٠٣: ٢٢) وكل الخليقه (١٠٤: ٢٤، ٣١). ومن يحتاج إلى أعمال الرب الخلاصية الآن، يتذكر أعماله الخلاصية في الماضي (١٤٣: ٥)، لأنها مصدر كل رجاء. والمرنم يقدم الحمد ليهوه الرب على أعماله التي لا تُقارن (٨٦: ٨، ١٣٩: ١٤) ويصف إلياهو قوة الرب في الطبيعة (أي ٣٧: ٧) وبين البشر (١٤: ١٥، ٣٤: ١٩).

٩. ويوضح سفر الجامعة عجز شخص ما أن يدرك أعمال الله الكاملة (جا ٣: ١١، מַעֲשִׂים)، وتوضح أسفار أخرى أعمال الرب التي يمكن الاعتماد عليها (مز٩٢: ٤[٥]، دا ٩: ١٤).

الترجمة السبعينية عادة ما تستخدم الترجمة السبعينية ποιέω (#٤٤٧٢)، "يفعل" لترجمة الكلمة עָשָׂה، ἔργον (#٢٢٤٠)، أعمال، أفعال. وهي تُترجم بشكل طبيعي מַעֲשֶׂה. وهناك كلمات أخرى استُخدمت للفعل ἐργάζομαι (#١١٨١)، يكون، يُصبح، γίνομαι (#٢٢٣٧)، تأثير، فعل، حدث πράσσω (#٤٥٥٦)، يمارس، يفعل χράω (#٥٩٦٩)/ cravomai (#٥٩٦٨)، يستخدم، يعمل، يستعمل، يوظف، συντελέω (#٥٣٣٤)، يُكمل، πλάσσω (#٤٤٢١)، يفعل، ἑτοιμάζω (#٢٢٨٦)، إعداد والاستعداد، κατασκευάζω (#٢٩٤١)، إعداد، ἁμαρτάνω (#٢٧٩)، يفعل/ يرتكب خطيئة، يعجز. وفيما يتعلق بالصيغ الاسمية فقد وجد أن كل المعاني تندرج تحت مفهوم (القيام بشئ ما، أنجز، فعل، عمل ποίημα (#٤٤٧٣)، ποίησις (#٤٤٧٤)؛ ἐργασία (#٢٢٣٨). وقليل من الكلمات الأخرى استُخدمت كل منها مرة واحدة بشكل مثير للاهتمام، مثل κτίζω (#٣٢٣١) والتي لم تستخدم للكلمة עָשָׂה (فعل)، ولكن للكلمة בָּרָא، يخلق، יָסַד، يؤسس، يجد، יָצַר، يشكل، כּוּן، يصنع، يؤسس، يخلق، קָנָה، يخلق، يحصل على، وهكذا الأمر في العهد الجديد.

ب. ت يلاحظ استخدام الجذر עָשָׂה في لفائف البحر الميت. ولم يُكتشف شيء جديد في هذه المخطوطات فيما يتعلق بالأهمية اللاهوتية التي تتعدى استخدام العهد القديم لهذه الكلمة واسعة الانتشار. وهذا كان متوقعًا نظرًا لأن هذه الكلمة تُعد تعبيرًا عامًا.

وقد جاءت الكلمة في مخطوطات الهيكل ١٠٠مرة كفعل. وثلاث مرات في إسم.، ومعناها يُحدده السياق، بما يقابله استخدام الكلمة في العهد القديم. وكان من المتوقع أن يتحرى كاتبو هذه المخطوطات الحق والعدل والبر والعمل على إنجاز חֻקִּים الرب (1QS 1:5; 5:2)، وأن يعملوا دائمًا

ما أمر به الرب (1QS 1:16). والخلاصة، فهم منفذوا وصايا التوراة (1QpHab 7:11). وقد وجد مزيج معين استُخدم في العهد القديم مثل (يفعل الشر/ العدل) (1QS 1:7; 5:12). وقيل في مخطوطات قمران "لا يمكن عمل أمر ما أو يحدث شئ ما بدون الرب" (1QS 11:11).

وتأتي اسم. מַעֲשֶׂה بنفس معانيها في العهد القديم، مع بعض التعديل في المفاهيم التي تخص مجتمع قمران. فشعبه هو عمله (1QH 11:30). والعدل والبر يتصدران أعمال الرب (1QH 14:16؛ 15:20). وهو وحده الذي يعرف مسبقًا كل أعماله/ أفعاله وكلها عظيمة وعجيبة (1QM 10:08؛ 21، 1QH 01:07). وأعمال البشر خادعة (רְמִיָּה؛ 1QH 1:26)، أما الرب فصالح إلى الأبد (1QH 4:20؛ 1QM 11:4). وأفراد المجتمع يُختبرون من خلال رؤيتهم وأعمالهم (1QS 5:21، 23، 24)، مع الإشارة إلى الارتباط ما بين أعمال الإنسان وخلاصه.

ونجد استخدامًا قويًا للكلمة في المشناة العبرية وهو يُقابل עָבַד، "يفعل، يعمل"..الخ. لذلك، فإن עָשָׂה؛ تعني يعمل، يفعل، يُجهز (على سبيل المثال Sebiʻit VIII, 6; Tosef. VI, 29). وقد استخدمت الكلمة مع جذور أخرى. وإلى جانب صيغة نِفْعَل. استخدمت في صيغة هِفْعِيل. أيضًا بمعنى "يعمل، يأمر" (Baba Batra 9a; Exod Rabbah s. 35). كما تأتي في صيغة بِيعِّل. تأتي بمعنى يُجبر، يؤكد (Pesiqta Rabbati 33). ولمزيد من المراجع انظر Jastrow 2:1124-25.

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [gml] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [melāʼkâ] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [ʻll 1] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשׂה [ʻśh 1] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [pʻl] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:1152-58; *THAT* 2:359-70; *TWAT* 6:413-32; R. Braun, "Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie," *BZAW* 130, 1973, 53; D. Edelman, "Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11)," *ZAW* 96, 1984, 204; D. Hillers, "An Alphabetic Cuneiform Tables from Taanach," *BASOR* 176, 1964, 46; M. R. Lehmann, "Biblical Oaths," *ZAW* 81, 1969, 74-92; T. M. Ludwig, "The Traditions of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah," *JBL* 92, 1973, 345-57; H. D. Preuss, "Verspottung fremder Religionen in AT," *BWANT* 12, 1971; M. Reisel, "The Relation Between the Creative Function of the Verbs עשׂה—יצר—ברא in Isa 43:7 and 45:7," *Verkenningen in een stroomgebred*, 1975, 65-67; H. Ringgren, *The Faith of Qumran*, 1963; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, BHT 40, 1968; E. Sjberg, "Wiedergeburt und Neuschpfung in palستinischen Tirdentum," *ST* 4, 1950, 44-85; idem, "Neuschpfung in den Toten-Meer-Rollen," *ST* 9, 1955, 131-36.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٩١٧ (עָשׂוֹר [ʻasôr]، عشرة، عقد من الزمان)، ← #٦٩١٧

٦٩٢٠ (עֲשִׂירִי [ʻasîrî]، عُشر)، ← #٦٩٢٠

٦٩٢٣ (עָשַׂר [ʻasar]، يأخذ العشر، يدفع العشر)، ← #٦٩٢٣

6924	עֶשֶׂר

עֶשֶׂר [ʻeser]، اسم. "عشرة" وهو رقم أساسي (#٦٩٢٤)، מַעֲשֵׂר [maʻaser]، يدفع العشر (#٥١٣٠)، עָשׂוֹר [ʻasôr]، اسم. عشرة، عقد (#٦٩١٧)، עֲשִׂירִי [ʻasîrî]، عُشر (عدد ترتيبي) (#٦٩٢٠)، עָשַׂר [ʻasar]، وتأتي في قَل. يدفع العشر، بيعِّلْ. عشرة (#٦٩٢٣)، עָשָׂר [ʻasar]، تأتي اسم. "عَشرة" في الأرقام المركبة (#٦٩٢٥)، עֶשְׂרֵה [ʻesreh]، اسم. "عشرة" (#٦٩٢٦)، עֲשָׂרָה [ʻasarâ]، اسم. مجموعة من عشرة، عشرة (#٦٩٢٧)، עִשָּׂרוֹן [ʻissarôn]، اسم. الجزء العاشر (#٦٩٢٨)، עֶשְׂרִים [ʻesrîm]، "عشرون" (#٦٩٢٩).

ع. ق ١. ومثل عدد الأصابع في كلتي اليدين. فإن رقم عشرة يُعد رقمًا من أرقام الكمال من الوجهة التوراتية. وهو قاعدة العد والإحصاء (ولكن ليس في كل الثقافات). وهو رقم غامض سواء كانت هناك أهمية لجمع رقم ٧ على رقم ٣ وهما من الأرقام ذات الأهمية (انظر ١مل ١١: ٣، أي ١: ٢- ٣). وقد استُخدم كوحدة قياس في مجال تشييد المباني (خر ٢٦: ١٦، ١مل ٦: ٣، حز ٤٠: ١١)، وإرسال الهدايا (٢مل ٥: ٥)، و تحديد الأجور (قض ١٧: ١٠)، والتعبير عن فترات زمنية (تك ١٦: ٣). والرقم ١٠ هو أقل رقم في السلاسل ١٠- ١٠٠- ١٠٠٠- ١٠٠٠٠ انظر (أرقام، #٤٣٩٥). وهو أصغر وحدة عسكرية (تث ١: ١٥) حرس سيحون يتكون من عشرة أفراد، (*ANET*, 21).

٢. واستخدم الرقم ١٠ كرقم كامل (انظر "اثنا عشر في الإنجليزية"). وقد اشتكى يعقوب من أن لابان قد غيّر أجره عشر مرات (تك ٣١: ٧، ٤١)، وقد جرب إسرائيل الرب

عشر مرات في البرية (عد ١٤: ٢٢). كما أن هذا الرقم يُعبر عن المبالغة في أمر ما كما وصف ألقانا نفسه بأنه خير من عشرة أبناء (١صم١ : ٨) كما وجد دانيال وأصدقاؤه أفضل من غيرهم عشر مرات (دا ١: ٢٠).

٣. ويُعبر رقم١٠ عن الكمال. وعلى سبيل المثال، ففي الوصايا العشر، الرقم هنا يُشير إلى "رقم تذكاري"، على الرغم من إن هناك ثلاث طرق مختلفة لتقسيم الأعداد إلى عشرة أجزاء. وقد دُعيت الكلمات العشر في (خر٣٤: ٢٨، تث ٤: ١٣، ١٠: ٤). والوصايا العشر ماهي إلا كشف مختصر لإرادة الرب نحو شعبه. ورغم أن لوحي الشريعة تم نسخهما بالكامل مرة ثانية (שְׁנַיִם، وهما، #٩١٠٩)، وهذا التقسيم يلخص محتواها بجدارة (M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 1991, 245؛ والوصايا الخمس الأولى تُعبر عن المحبة للرب (تث ٦: ٥) والخمس الأخرى تشمل النواحي الاجتماعية وتدعو إلى محبة البشرية (لا١٩: ١٨). لذلك كُتبت هذه الوصايا على حجر حتى تظل باقية. وهذه الوصايا العشر تحتاج إلى تفسير مسهب كما تحتاج إلى تطبيق أيضًا كما جاء في التقاليد المختلفة في سفر الخروج ٢٠ والتثنية ٥. وهذا الإسهاب والتطبيق للوصايا العشر نجده في خر ٢١- ٢٣ وفي تث ١٢- ٢٦.

٤. ويأتي رقم ١٠ مرارًا وتكرارًا لتُعبر عن مبدأ أدبي. وعلى الرغم من الاعتراف الصريح بوجود هذا الرقم في نصوص لاحقة، إلا أنه من الواضح أن هناك عشر ضربات تكشف عن قوة الرب (خر ٧ - ١١). وكان هناك عشرة أجيال قبل الطوفان (فترة ماقبل الطوفان في تك ٥). وفترة مابعد الطوفان (تؤدي بنا إلى ابراهيم، تك ١٠).

٥. وترجع أهمية الرقم١٢ إلى أنه يمثل عدد أسباط إسرائيل (تك ٤٩: ٢٨)، وهم أبناء يعقوب الاثني عشر (تك٣٥: ٢٢، ٤٢: ١٣). ومشاركة الأسباط في العبادة كانت سمة أساسية لشعب إسرائيل منذ وقت بعيد وفي مراحل هامة من الخروج (خر ٢٤: ٤)، وفي عبور الأردن (يش٤: ٣)ــــكل هذه تميزت بمشاركة الأسباط الاثني عشرة. وكانت هذه الأسباط تُحيط بخيمة الاجتماع (عد ٢: ١٧- ٣١). كما شارك أفرايم ومنسى ابني يوسف كأسباط كاملة اللاويين في أداء دورهم المنوط بهم. كما أن اثْنَي عَشَرَ رَجُلاً، رَجُل وَاحِدٌ لِبَيْتِ آبَائِهِ (عدد ١: ٤٤) يمثلون الأسباط جميعًا ويعملون ويعملون أعمالًا مختلفة (عدد ١: ٤٤). كما أنه كان على القادة أن يكرسوا أنفسهم لخدمة خيمة الاجتماع لمدة ١٢ يومًا (عدد ٧). وقد نُقشت أسماء الأسباط على الأحجار التي على صدرية رئيس الكهنة. (خر ٢٨: ٢١). وعملية إحياء الأسباط الاثني عشر للمملكة المنقسمة (١مل ١١: ٣٠) لهي سمة عصر ما قبل السبي وأمله (حز ٤٧: ١٣) وقد تجدد هذا الأمل عند تدشين الهيكل الجديد (عزرا ٦: ١٧، ٨: ٣٥). ورقم ١٢ من أرقام الكمال مثله مثل الرقم١٠ (عدد ٣٣: ٩، ٢ صم ٢: ١٥). والسنة بها ١٢ شهرًا، وكمالها يعبر عن الأحداث الهامة مثل ماجاء في (أستير ٢: ١٢، دا ٤: ٢٩[٢٥]). كَانَ لِسُلَيْمَانَ اثْنَا عَشَرَ وَكِيلاً عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ يَمْتَارُونَ لِلْمَلِكِ وَبَيْتِهِ. كَانَ عَلَى الْوَاحِدِ أَنْ يَمْتَارَ شَهْرًا فِي السَّنَةِ (١مل ٤: ٧). حيث كان كل منهم يقدم الطعام والشراب للملك سليمان شهرًا في السنة. وتهديد يوسف الشديد لأخوته الأحد عشر لهو عنصر رئيسي من خطته في (تك ٣٧: ٩).

ب. ت أدى تزايد الاهتمام برمزية الأرقام إلى تضاعف أهمية الرقم عشرة، وعلى سبيل المثال، في العصور العشرة للنصوص الرؤيوية المختلفة (En 91:15-16 2). دعى "فيلو" الرقم عشرة رقم الكمال (*Vita Mos* 1:96)؛ وتحوي M. Ab. 5؛ قوائم متنوعة تصور الاستخدام المنهجي والتربوي للأرقام. لذلك، نجد أن العالم قد خُلق بواسطة عشرة أقوال (تك ١، M. Ab. 5:1)، وقد جُرب ابرهيم عشر مرات (المشناة Abot 5:3; Jub 19:8'). أما مخطوطات الحرب فتشير إلى الأسباط الاثنى عشر وقادتها (1QM 5:1-2). ومجموعة العشرة وقائدها (1QM 4:5) هو كتلة أصغر بناء مجموعات أكبر (1QS 2:22; CD 13:1).

أرقام: ← אֶחָד [ʼehād] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [ʼelep2] (ألف، فرقة عسكرية، ٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [ʼarbaʻ1] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hāmēš] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [mēʼâ1] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [ʻeśer] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רִבּוֹ, רִבּוֹא [ribbôʼ, ribbô] (عشرة آلاف، عشرة الآف، #٨٠٤٧/ ٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [šebaʻ1] (سَبْعَة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [šālōš, šelōšâ] (ثلاثة، ثلاثى، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [šemōneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [šenayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ1 [šēš1] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tēšaʻ] (تسعة، #٩٥٩٦).

العد، الحساب: ← כסס [kss] (يُقدر، يُقسم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [mnh 1] (يعد، #٤٩٤٨)، ← ספר [spr 1] (يحسب، يعد، يقدر، يُعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [pqd] (يعد، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:692-94; *TDNT* 2:36-37; *TWAT* 6:432-38; A. Bea, "Der Zahlenspruch in Hebrنischen und Ugaritischen," *Bib* 21, 1940, 196-98; H. A. Brongers, "Die Zehnzahl in der Bibel und ihrer Umwelt," in *Studia Biblica et Semitica: Theodoro Christiano Vriezen qui munere Professoris Theologiae per XXV annos functus est, ab amicis, collegis, discipulis dedicata*, eds. W. C. von Unnik and A. S. van der Woude, 1966, 30-45; A. M. Cartun, "'Who Knows

Ten?' The Structural and Symbolic Use of Numbers in the Ten Plagues: Exodus 7:14-13:16," *USQR* 49, 1991, 65-119; W. Herrmann, "Mercatores mandatu missi. Ein Beitrag zum Verstơndnis der Einheiten "Fünf" und "Zehn" in der kanonischen und deutero-kanonischen Literatur des Alten Testaments," *ZAW* 91, 1979, 329-38; Jastrow 2:1127.

بي. بي. جينسون *P. P. Jenson*

٦٩٢٥ (עָשָׂר [ʻasar]، عشرة)، ← #٦٩٢٥

٦٩٢٦ (עֶשְׂרֵה [ʻesreh]، عشرة)، ← #٦٩٢٦

٦٩٢٧ (עֲשָׂרָה [ʻasarâ]، عشرة)، ← #٦٩٢٧

٦٩٢٨ (עִשָּׂרוֹן [ʻissarôn]، الجزء العاشر)، ← #٦٩٢٨

٦٩٢٩ (עֶשְׂרִים [ʻesrîm]، عشرون)، ← #٦٩٢٩

6931 עָשׁ

עָשׁ [ʻas¹]، اسم.، حشرة "العث" (#٦٩٣١).

ش. أ. ق جاءت الكلمة في الآرامية واليهودية والسيريانية *'assa'* وأوغا. *'t'*، وفي العربية. *'attat'*، الأثيوبية. *'ᵉde'*، وفي أكد.. *asasu*.

ع. ق جاءت الكلمة ٧مرات في العهد القديم، فالعث هو المنتقم من هؤلاء الذين يتهمون الأبرار خدام الله ويفسدونهم (إش٥٠: ٩، ٥١: ٨). وسوف تلتهم من لا يحفظون ناموس الرب في قلوبهم (تأتي || סָס؛ في ٥١: ٨). وقد شبه أيوب حياة البشر في هشاشتها وضعفها بحشرة العث (أي٤: ١٩) وبالملابس التي تأكلها العث (أي١٣: ٢٨). وكذا أعمال الأشرار غير الثابتة شُبهت بشرنقة تلك الحشرة (٢٧: ١٨ وحرفيًا فالشرير (يَبْنِي بَيْتَهُ كَالْعُثِّ، أَوْ كَمَظَلَّةٍ صَنَعَهَا النَّاطُورِ) ويؤكد أيوب ان البشر سيُسحقون مثل العث (٤: ١٩، ٨ : ١٤). ويرمز العث أيضًا للرب الذي سيهلك مشتهى الإنسان (مز ٣٩: ١١[١٢]) بل وسيهلك الإنسان نفسه كالعث (هو ٥: ١٢).

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية σής (#٤٩٦٢)، العث. ففي أي ١٣: ٢٨ نجد وصفًا لثوب أكله العث (σητό-βρωτος، #٤٩٦٣). كما تأتي ἀράχνην، في مز ٣٨: ١٢ (= مت ٣٩: ١٢) بمعنى العنكبوت، وجاءت في النص الماسوري "العث"، ويقول يشوع بن سيراخ ٤٢: ١٣ "فإنه من الثياب يتولد السوس ومن المرأة الخبث". واستمر استخدامها في العبرية القديمة بمعنى "العث" سفر التثنية (Deut R. s. 2; Jastrow 2:1124).

ع. ج في والمظاهر المدمرة للعث تظهرفي إمكانية إفسادها للكنوز الأرضية وليست السمائية (مت ٦: ١٩ - ٢٠، لو ١٢: ٣٣-٣٤). ويستدعي يع ٥: ٢ ما جاء في أي١٣: ٢٨. مستخدمًا تعبيرات الترجمة السبعينية -σητό βρωτος (#٤٩٦٣)، "العثة الآكلة" لوصف الثراء الفاحش للأغنياء.

حشرات: ← דְּבוֹרָה¹ [dᵉbôrâ ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן⁵ [kēn ⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה² [ʻth ²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʻaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʻārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ¹ [ʻāš ¹] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [sirʻâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56; 3:451; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; J. Hartley, *The Book of Job*, 1988; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980².

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي / *Eugene Carpenter* / *Michael A. Grisanti*

6932 עָשׁ

עָשׁ [ʻas²]، الصديد أو القيح (ترد ١.، #٦٩٣٢)، وهو اشتقاق نادر من עָשֵׁשׁ [ʼasas]، يضعف، يبدد (#٦٩٤٩).

ع. ق من المرجح أن עָשׁ تشير إلى "القيح" الذي ينتج من الالتهابات التي تصيب الخلايا الميتة والأنسجة الرقيقة. ويذكر هو ٥: ١٢ "العث" إذ يقول "أَنَا لأَفْرَايِمَ كَالْعُثِّ" انظر (NIV)—أيضًا. ولسوء الحظ فهي تنقل معنى "الفساد الخارجي" أكثر من الفساد الداخلي والذي يضرب القيم الأخلاقية والروحية للأمم المرتدة. والعدد التالي أكثر توضيحًا للأمر. "وَرَأَى أَفْرَايِمُ مَرَضَهُ (חֳלִי)، وَيَهُوذَا جُرْحَهُ (מָזוֹר)، فَمَضَى أَفْرَايِمُ إِلَى أَشُّورَ، وَأَرْسَلَ إِلَى مَلِكٍ عَدُوٍّ. وَلكِنَّهُ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَشْفِيَكُمْ وَلاَ أَنْ يُزِيلَ مِنْكُمُ الْجُرْحَ (מָזוֹר)" (قارن١٣:٥). انظر H. W. Wolff, (*Hosea*, Hermeneia, 1974, 115).

ولكن Andersen and Freedman (*Hosea*, AB, 1980, 412) يفضل أن يأخذ עָשׁ ورָקָב معًا في هو٥: ١٢ كإشارة إلى "اليرقات". وبينما هما ينظران إلى هذا الأمر كرمز إلى التهام اللحم الفاسد. إلا أن الأبحاث الطبية الحديثة ترى أن تلك "اليرقات" يمكنها أن تزيد من احتمالات شفاء جرح لأنها تتغذى على الأجزاء المريضة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʼᵃbaʻbuʻōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר¹ [zrr ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס¹ [heres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʼr] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר¹ [māzôr ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispahat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrh] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (تعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappahat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʻōpel ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʻāš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [sāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [sārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [srʻ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת² [śᵉʼēt ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉhîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمداخل متعلقة ← חלה¹ [hlh ¹] (ضَعُف، تعب، مرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

٦٩٣٣ (עָשׁ [ʻas ³]، الدبران؟ السماك الرامح؟ الدب؟ برج الأسد)، ← #٦٩٣٣

٦٩٣٤ (עָשׁוֹק [ʻasôq]، مضطهد)، ← #٦٩٣٤

٦٩٣٥ (עֲשׁוּקִים [ʻᵃsûqîm]، اضطهاد)، ← #٦٩٣٥

٦٩٣٨ (עָשִׁיר [ʻasîr]، غني، ثري)، ← #٦٩٣٨

6939 עָשַׁן

עָשַׁן [ʻasan]، قَلْ. حجبه الدخان، يستشيط غضبًا (#٦٩٣٩)، עָשָׁן [ʻasan ¹]، اسم.، دخان (#٦٩٤٠)، עָשֵׁן [ʻasen]، صفة. "مدخن" (#٦٩٤٢).

ع. ق ١. يأتي هذا التعبير في العهد القديم في ثلاث سياقات: عند الحديث عن الظهور الإلهي، ووصف الأحداث الدنيوية سواء التي حدثت بالفعل أو التي يتم التنبؤ بها، وأخيرًا في معرض المقارنات والوصف الرمزي. (الظهور الإلهي).

٢. وجاء الفعل עָשַׁן في ثلاثة مواضع في سياقات تتحدث عن الظهور الإلهي. فحين نزل الرب على جبل سيناء كان الجبل يُدخن (خر١٩: ١٨). كما يلف الدخان التلال والجبال حين يظهر الرب عليها (مز١٠٤: ٣٢، ١٤٤: ٥).

٣. ويأتي الفعل ٣مرات في تعبيرات رمزية عن الغضب. وسوف يُدَخِّنُ حِينَئِذٍ غَضَبُ الرَّبِّ من أجل استمرار الشعب في العبادة الوثنية (تث ٢٩: ١٩[٢٠]) ويقدم كاتب المزمور مرثية يسأل فيها الرب، لِمَاذَا يُدَخِّنُ غَضَبُكَ عَلَى غَنَمِ مرعاك؟ (مز٧٤: ١) وإِلَى مَتَى تُدَخِّنُ عَلَى صَلاَةِ شَعْبِكَ؟.

٤. كما تأتي اسم. עָשָׁן ٨ مرات في سياقات تتحدث عن الظهور الإلهي. استخدمت مرتين في حديث رمزي عن غضب يهوه الرب، حيث صَعِدَ دُخَانٌ مِنْ أَنْفِهِ (٢صم ٢٢: ٩، مز ١٨: ٩[٨]، إش ٦٥: ٥). وفي حالات أخرى استُخدم التعبير ليصف الحضور الإلهي الفعلي، فقد ظهر الرب لإبراهيم في تنور دخان (تك ١٥: ١٧) واستُخدمت تشبيهات مماثلة حين نزل الرب على جبل سيناء (خر١٩: ١٨ [مرتين]). كما امتلأ الهيكل بالدخان في رؤية إشعياء الافتتاحية عن يهوه الرب (إش ٦: ٤). ورؤيته عن النزول الأخروي ليهوه في صهيون في سَحَابَةَ نَهَارًا، وَدُخَانًا وَلَمَعَانَ نَارٍ مُلْتَهِبَةٍ لَيْلاً مذكرًا بترحال شعب إسرائيل في البرية (٤: ٥، خر ٤٠: ٣٨) وقد تنبأ يوئيل أنه في الأيام الأخيرة ستكون هناك دماء، نار وأعمدة دخان (يو٣: ٣ [٢: ٣٠]). وقد طبق بطرس الرسول هذه النبوة على الأحداث التي أحاطت بحادثة الصلب (أع ٢: ١٤- ٢٣).

٥. وتأتي اسم. ١٠مرات أيضًا ولكنها لا تصف هنا الظهور الإلهي. فالدخان صعد من المدن المحترقة (يش٨: ٢٠-٢١، قض ٢٠: ٣٨، ٤٠) أو المركبات (نا٢: ١٣). وكان الدخان نذيرًا بمجيء عدو (إش١٤: ٣١) ويصور الخراب الذي سيلم بإسرائيل في المستقبل (٩: ١٧[١٨]) وأدوم (٣٤: ١٠). كما يخرج الدخان من منخري "لوياثان" (أي٤١: ١٢[٢٠]) والدخان يثير العينين (أم ١٠: ٢٦).

٦. كما استُخدمت اسم. مرات قليلة في حديث رمزي يصف فناء أعداء الرب (مز٣٧: ٢٠، ٦٨: ٣، ١٠٢: ٤ [٣]، إش ٥١: ٦، هو ١٣: ٣). والدخان الخارج من مركبات سليمان (نش ٣: ٦).

٧. أما الصفة. עָשֵׁן فتأتي مرتين في العهد القديم. تصف في إحداها جبل سيناء يلفه الدخان من جراء نزول الرب عليه (خر٢٠: ١٨). وفي الثانية تصف بطريقة تهكمية رصين ملك أرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل ("هاتين الحَطَبَتَيْنِ المُضْطَرِمَتَيْنِ المُدَخِّنَتَيْنِ" إش ٧: ٤).

ب. ت تأتي اسم. مرتين لتعبر عن "وصف طبيعي" (كسى الدخان وجوههم بالسواد، EpJer 1:21؛ وقد شاهدوا الدخان في أرض المعركة ١مك ٤: ٢٠). كما تأتي مرتين

في وضع المقارنة، وعلى سبيل المثال (جاء في سفر الحكمة ٢: ٢ النسمة في أنافنا دخان Wisd 2:2؛ قا؛ ٥: ١٤).

بخور: ← לְבֹנָה [*l^ebōnâ*] (لبان، صمغ أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קִטֵּר [*ma'^a māṣ*] (يتركه يرتفع في الدخان، #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:705; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1961, 2:270.

Jeffrey J. Niehaus جيفري جي. نيهاوس

٦٩٤٠ (עָשָׁן [*‘asan* [1]]، دخان)، ← #٦٩٤٠

٦٩٤٢ (עָשֵׁן [*‘asen*]، تدخين)، ← #٦٩٤٢

6943 עָשַׁק

עָשַׁק [*‘asaq*)، قَلْ. يضطهد، يظلم، يبتز؛ بُعِّلْ. استُغل، سُحق (#٦٩٤٣)، מַעֲשַׁקּוֹת [*ma‘^asaqqôt*]، ابتزاز، استغلال (#٥١٣١)، עָשׁוֹק [*‘asôq*]، مضطهد (#٦٩٣٤)، עֲשׁוּקִים [*‘^asûqîm*]، اضطهاد (#٦٩٣٥)، עֹשֶׁק [*‘oseq*]، اسم. اضطهاد، ابتزاز (#٦٩٤٥)، עָשְׁקָה [*‘osqâ*]، اضطهاد (#٦٩٤٦).

ش. أ. ق تأتي في أكد.. *esqu*، " قوي" وفي العربية. *asiqa’*، يواصل، *asaq’*، "ظلم" وفي الآرامية "خاطئ". עָשַׁק.

ع. ق ١. تصف مجموعة الكلمات هذه في حالات قليلة الاضطهاد الذي تعرض له شعب إسرائيل من الأمم الأخرى (١أخ ١٦: ٢١، مز ١٠٥: ١٤، إش ٥٢: ٤، إر ٥٠: ٣٣، هو ٥: ١١، إش ٢٣: ١٢، ٣٠: ١٢) ومن جهة أخرى، فهي تصف أشكال متنوعة من الظلم الاجتماعي الذي كان منتشرًا في المجتمع الإسرائيلي حيث الغني يظلم الفقير (יָנָה، يضطهد [#٣٥٦١]).

٢. ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن بعض استخدامات עָשַׁק؛ ومشتقاتها أشير إليها بكل وضوح في السياقات (تث ٢٤: ١٤، إر ٧: ٦، عا ٤: ١). وأولئك الذين أسيئت معاملتهم واضطهدوا، لم يحظوا بدفاع كامل عن حقوقهم. والمقصود بهؤلاء هم: الأرملة، اليتيم، والضيف والفقير. أما עָשַׁק؛ فتعبر عن من تم ابتزازهم وعوملوا أقسى معاملة: وغالبًا ما يُصاحبها الفعلان (גָּזַל يسلب، يسرق، #١٦٠٨) ولָקַח؛ (يأخذ، #٤٣٧٤)؛ انظر (لا ٦: ٢، ٤ [٥: ٢١، ٢٣]، تث ٢٨: ٢٩، ٣٣، ١صم ١٢: ٣-٤. فالظالم يسرق المظلوم بطرق كثيرة: عن طريق موازين الغش والاحتيال (هو ١٢: ٧[٨]) وسلب حق العامل (إر٢٢: ١٣) وعن طريق الرشوة والربا والمرابحة وسلب الفقير والغريب (حز ٢٢: ١٢، ٢٩) والظالم يهدف في المقام الأول إلى جمع الثروات عن طريق استغلال المقربين له وسلبهم.

٣. وهناك حالة واحدة فيها اتُهم الرب بأنه يظلم الأبرار (أي ١٠: ٣) ومن جهة أخرى يوصف الرب بأنه من يدافع عن المظلومين، وهم بدورهم يُظهرون إيمانهم الثابت في بيهوه الرب مخلصهم والمدافع عنهم (مز ٧٢: ٤، ١٠٣: ٦، ١٤٦: ٧، إش ٣٨: ١٤). ومن يظلم الفقير فكمن يظلم الرب نفسه (لا ٦: ٢ [٥: ٢١]، أم ١٤: ٣١). أما في أش ٥٤: ١٤ עֹשֶׁק فنجد أنه يتعارض مع وعد الرب لصهيون "بِالْبِرِّ تُثَبَّتِينَ بَعِيدَةً عَنِ الظُّلْمِ فَلاَ تَخَافِينَ، وَعَنِ الارْتِعَابِ فَلاَ يَدْنُو مِنْكِ.

ب. ت تأتي اسم. עֹשֶׁק؛ في 1QpHab 1:6; 10:1 لتصف الظلم الاجتماعي. وتأتي עֹשֶׁק في ١٠: ١ بالتوازي مع גָּזֵל "سرقة" وهو تعبير كثير ما استُخدم في العهد القديم (في صيغة الفعل أيضًا) جنبًا إلى جنب مع الكلمات التي تُعبر عن ظلم الأبرار واستغلالهم.

بلوى، ظلم: ← דחק [*dhq*] (ظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*hms* [1]] (يقوم بعنف، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*hms* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lhs*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māsôr* [1]] (بلوى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مريراً، مُخبل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega‘*] (طاعون، مرض، #٥٠٩٦) ← נגשׂ [*ngś*] (مضبوط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*‘nh* [2]] (يبتلى، متواضع، يصيب نفس الشخص، يصوم، يظلم، يقبل، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*‘wq* [1]] (يسحق، #٦٤٢١)؛ ← עמר [*‘mr* [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [*‘šq* [1]] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [*swq* [1]] (يحتجز، يضغط في/ على، يضايق باستمرار، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*swr* [2]] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يهجم، يضغط، يزعج، ينبه، يُربك، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rss*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [*bzz*] (اغتنم، سلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [*gzl*] (نهب، سرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [*gnb*] (نهب، سرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [*pārîs* [2]] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [*pereq*] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [*šll* [2]] (أخذ غنيمة، استولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [*šsh*] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L’oppression dans l’Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

I. Swart آي. سوارت

٦٩٤٥ (עֹשֶׁק [*‘oseq*]، ظلم، ابتزاز)، ← #٦٩٤٥

٦٩٤٦ (עָשְׁקָה [*‘osqâ*]، ظلم)، ← #٦٩٤٦

6947 עָשַׁר

עָשַׁר [*‘asar*]، قَلْ. يغتني، يصير غنيًا؛ هِفْعِيل. يحقق ثروة، يجنى أموالًا طائلة؛ هِتبَعيل. يُغني نفسه (#٦٩٤٧)، עָשִׁיר [*‘asîr*]، والصفة غنيَ، ثري (#٦٩٣٨)، עֹשֶׁר [*‘oser*]، اسم. ثروة، ثروات (#٦٩٤٨).

ش. أ. ق يميز *TWAT* 6:447 الكلمة الآرامية. עתר (TYR (*DISO*, 224) السريانية. *‘tr’* والعربية. *asara’* كمتشابهات غزيرة في معانيها. انظر أيضًا اللغة السامرية. *asser’* "ثروات". ويري *HALAT* 850 أنه إذا كان مز ٥٦: ١٠ يذكر עָשַׁר، متبعًا المعنى في أوغا.، إذن עָשַׁר هي النموذج الذي ناقشناه هنا.

ع. ق ١. والمجال الدلالي للثروة والثروات يتكون في الأساس من ثلاثة تعبيرات: עֹשֶׁר؛ (ثروة، ثروات – عكس الفقر)، הוֹן (ممتلكات مادية بما فيها الثروات) ونְכָסִים (ممتلكات بصفة عامة بما فيها المواشي). والمعنى الأول هو الأهم. وعلى العكس من ذلك، فإن العهد القديم يحوي كلمات شديدة التنوع تعبر عن الفقر والظلم، وهي متشابهة غاية التشابه أكثر من تلك التي تعبر عن الثروة (אֶבְיוֹן، فقير [#٣٦]).

٢. وعالم العهد القديم لم يكن متساو في ثرائه الفاحش وثرواته. وحتى ثروات الملوك—مثل سليمان (انظر A. R. Millard, *Solomon’s Wealth*, 20-34)، تُعد ثروة تافهة إذا قيست بثروة مصر أو أشور. ويؤكد علم الآثار على مشاريع البناء التي في عهد سليمان الملك، آخاب وحزقيا. ولكن أكثر الأبنية الرائعة والفسيفساء الجميلة تعود إلى العصر الروماني وما بعده (انظر، Masada, Sepphoris). فثراء العهد القديم وثرواته تعود إلى فترة الأسباط أو القبائل حيث البركات المادية للمزارعين من ماشية وأغنام (انظر على سبيل المثال تك ١٣: ٢). ويصور لنا ١مل ٤: ٢٥ جمال الحياة الريفية "وَسَكَنَ يَهُوذَا وَإِسْرَائِيلُ آمِنِينَ، كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ، مِنْ دَانَ إِلَى بِئْرِ سَبْعٍ، كُلَّ أَيَّامِ سُلَيْمَانَ". الحياة الطويلة، المحاصيل الجيدة، وبحبوحة العيش وكان يُنظر إلى هذا الرخاء على أنه بركة الرب المادية (تك ٤٩: ٣، ٨، تث٣٣: ١٣- ١٧). ومع ذلك، ومع النمو الملحوظ في الملكية منذ عهد سليمان ولاحقًا، حدث تمييز واضح مابين طبقة الأثرياء وأصحاب السلطة من جهة وبين الفلاحين البسطاء (*ABD* 6:84-85). وقد حذر الأنبياء من تراكم الثروات على حساب ظلم أشخاص آخرين (على سبيل المثال، إش ٥: ٨، ١٠: ١-٣). أما الوصايا العشر فقد حثت الناس على أن يكونوا قانعين بما لديهم (خر ٢٠: ١٧).

٣. ويؤكد الناموس الموسوي على نوعية الحياة لكل البشر. بينما تأتي עָשִׁיר، وעֹשֶׁר في الأسفار الموسوية الخمسة بالمعنى العام" الغني—الثروات" (تك ١٤: ٢٣، ٣١: ١٦) وهناك معنى تقني له تأثيره في أسفار الشريعة. أما עָשִׁיר؛ فتعني "جماعة محددة من البشر" معروفة بمراكزها في المجتمع لكونها من الأثرياء. لذلك في خر ٣٠: ١٥ فقانون نصف الشاقل الذي كان يُدفع كضريبة حسب الإحصاء الرسمي كان مصحوبًا بتعليمات صارمة أن (اَلْغَنِيُّ لاَ يُكَثِّرُ وَالْفَقِيرُ لاَ يُقَلِّلُ عَنْ نِصْفِ الشَّاقِلِ)، ومن هنا تأكد مبدأ المساواة بين البشر من وجهة نظر الرب بغض النظر عن الثروة.

٤. تحدث أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد عن تغيير أساليب امتلاك الأرض، من النموذج التوريثي إلى النموذج الديني انظر (Coote, 24-32)، وقد ساعد وجود نظام اقتصادي متحيز ضد صغار ملاك الأراضي إلى خلق نخبة حاكمة قليلة العدد نسبيًا (تمثل ٣: ٥٪ من الشعب) ولكنها تتسم بالقوة (تمتلك من ٥٠: ٧٠٪ من الأراضي الصالحة للزراعة). وقد تحدث عاموس أيضًا عن منازلهم المنحوتة من الأحجار وكرومهم المغروسة الشهية (عا ٥: ١١) ولكنه حذرهم من أنهم لن يستمتعوا بها، لأن خطاياهم قد كثرت أمام الرب (ع ١٢أ). فهم يظلمون الفقير وينكرون حقهم أمام القضاء ولايحمون بالعدل لهم (٨: ٤ - ٨). وفي سياق مماثل، يصرخ إشعياء (وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ، وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ. فَصِرْتُمْ تَسْكُنُونَ وَحْدَكُمْ فِي وَسَطِ الأَرْضِ) وتبع ذلك بتحذير مماثل أيضًا فِي أُذُنَيَّ قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: "أَلاَ إِنَّ بُيُوتًا كَثِيرَةً تَصِيرُ خَرَابًا. بُيُوتًا كَبِيرَةً وَحَسَنَةً بِلاَ سَاكِنٍ" (٥: ٩). وهنا نجد تصويرًا واضحًا للوجه السيئ للثروة—الكذب، الغش، القسوة، الظلم والجور، الاضطهاد. وصار الدين ستارًا للظلم (عا ٨: ٥) لذا سيرفض الرب عبادتهم حتى (يَجْرِي الْحَقُّ كَالْمِيَاهِ، وَالْبِرُّ كَنَهْرٍ دَائِمٍ).

٥. غالبًا ما تُشير עָשִׁיר؛ إلى الأثرياء بكونهم إحدى مجموعات المجتمع حيث يتحدث (مي ٦: ١٢) عن قسوة الأغنياء، ويحذر (إر ٩: ٢٣[٢٢]) الغني الذي يتفاخر بغناه. وفي بعض الحالات تأتي עָשִׁיר؛ لتُشير إلى فرد ما،

كما في مثل ناثان الذي تحدث فيه عن حَمَل الرجل الفقير (٢صم ١٢: ١-٤). وبخلاف الأثرياء في أيام عاموس، فقد اجتاح الندم داود بعدما أساء استخدام قوته وانكشف أمره (١٢: ٥- ١٤).

٦. ونشيد العبد الشهير في إش ٥٣، يُصور عبد الرب المظلوم "جُعِلَ مَعَ الأَشْرَارِ قَبْرُهُ، وَمَعَ غَنِيٍّ عِنْدَ مَوْتِهِ ع ٩" (وهي هنا تتبع النص الماسوري انظر أيضًا و1QIsa، *TWAT* 6:448). والمعنى هنا أنه لم يُكرم عند موته حيث أنه تشارك القبر مع من ظلموه وانكرته عائلته وأصدقاؤه. وهنا تأتي (עָשִׁיר) غني و(רְשָׁעִים) شرير على التوازي.

٧. وتقليد الحكمة يُعد مصدرًا عظيمًا للتعليم عن الفقر والغنى وهو يعرض لنا الجوانب الإيجابية والسلبية للغنى. وعلى الجانب الإيجابي يقول: "بَرَكَةُ الرَّبِّ هِيَ تُغْنِي، وَلاَ يَزِيدُ مَعَهَا تَعَبًا." (أم ١٠: ٢٢)، وهذا يؤكد أن الرب سيوفره لشعبه. ومما يؤسف له، أنه في العصور الحديثة، شوهت هذه الرسالة بواسطة بعض الطوائف التي غالت في اعتبار الثروة والازدهار المادي مكافأة الرب للأبرار (Bosman, 25-32). كما تحدثت بعض المقاطع عن الجانب الإيجابي للثروة مثل ١٠: ١٥ "ثَرْوَةُ الْغَنِيِّ مَدِينَتُهُ الْحَصِينَةُ" وأيضًا "فِي يَمِينِهَا طُولُ أَيَّامٍ، وَفِي يَسَارِهَا الْغِنَى وَالْمَجْدُ (٣: ١٦ انظر أيضًا مز ١١٢: ٣، أم ٨: ١٨) وجاء في أم ١٤: ٢٤ "تَاجُ الْحُكَمَاءِ غِنَاهُمْ". ويُنظر إلى الكسل—بخلاف الظلم—على أنه المسبب الأول للفقر والعمل بكد هو الذي يجلب الثروة (١٠: ٤). وهذه المقاطع تفترض مسبقًا أن الإنسان لا يُحارب ضد قوى الظلم القمعي التي تحدث عنها كل من عاموس وإشعياء. وعلى الجانب السلبي يحذر أيوب الأشرار من أن الرب سيأتي على حين غرة ويبيد ثرواتهم وهم نيام (أي ٢٧: ١٩). كما يحذر كاتب سفر الأمثال المتكلين على غناهم من أنهم سيسقطون، بينما يزدهر الأبرار (١١: ٢٨) والغني في هذا المقطع إما أنه ينحاز إلى جانب الأشرار أو أنه على خلاف الأبرار.

٨. ويمكن التعبير عن الفكر اللاهوتي تجاه الثروة كما يلي: الثروة بركة من الرب (أم ١٠: ٢٢) ولكن السعي وراء الثروة لذاتها يؤدي إلى الشعور بالوحدة، السخط والخواء (جا ٤: ٨ ، أم ٢٨: ٢٠). وكما ندخل العالم عراة، صفر اليدين هكذا نخرج منه (جا ٥: ١٥[١٤]). والصيت أفضل من الغنى (أم ٢٢: ١) وثَوَابُ التَّوَاضُعِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ هُوَ غِنًى وَكَرَامَةٌ وَحَيَاةٌ. (أم ٢٢: ٤). وصلاة الحكيم هي "أَبْعِدْ عَنِّي الْبَاطِلَ وَالْكَذِبَ. لاَ تُعْطِنِي فَقْرًا وَلاَ غِنًى. أَطْعِمْنِي خُبْزَ فَرِيضَتِي". وحين تصير الثروة إله للإنسان، هنا تنفتح أبواب الظلم، والعطش الدائم للقوة، الفساد والقسوة (إش ١٠: ١-٢). ومن ساروا على هذا الدرب فقدوا إنسانيتهم (عا ٢: ٦-٧) وفتحت أبواب الاستغلال وانتشار القسوة مثل الأمراض الخبيثة (مي ٦: ١٢). أما أخلاقيات العهد القديم فتنادي بمشاركة في الثروات والعناية بالفقراء والمظلومين (أي ٣١: ١٦-٢٥). ويستخدم ع ٢٥ تعبيرين مرتبطين الأول هو חַיִל (#٢٦٥٧)، وقد جاء ٢٥مرة في العهد القديم بمعنى ثروة أو ثروات والثاني כַּבִּיר (#٣٨٨٨)، ويجئ هنا فقط بمعنى "ثروة" أو "حظ"، حكمة، بر، ثروة —وهذه كلها مجتمعة تُرى على أنها خطة الرب للإنسان (أم ٣: ١٣- ١٦).

ب. ت ١. تستخدم الترجمة السبعينية مجموعة هذه الكلمة πλουτέω (#٤٤٥٦) حوالي ١٨٠مرة، وتُرجم الجذر العبري עָשַׁר. في ٧٦ حالة. ويعكس يشوع بن سيراخ هذا الفهم المزدوج للثروة مثله مثل سفر الأمثال. والشخص الذي يكدح في عمله سيجنى ثروة (سيراخ ٣١: ٣) ولن يجنى الأشرار شيئًا (١٩: ١- ٣). والثروة تجلب الكرامة (١٠: ٣٠)، السلام (٤٤: ٦) والحياة السعيدة (٤٤: ١-٨٨) ومع ذلك فللثروة مخاطرها وسيسقط كل من يتكل على غناه (١١: ٩) كما أننا لن نأخذ ثرواتنا معنا إلى الحياة الأخرى (١١: ١٧- ١٩، جا ٥ : ١٢- ١٩ [١١- ١٨]).

٢. ويستخدم الأدب الرباني עֹשֶׁר؛ ومشتقاتها. والمعنى السائد هو القوة (أو السلطة انظر Baba Batra 25b) والثروة (ʿAbot 4:9 and Baba Batra 9b). وهناك أمثلة كثيرة تصور كبح الاستغلال السئ للثروات. وعلى سبيل المثال، لا يُسمح للوالدين أن يهبا ثرواتهما إلى أبنائهما ثم يلقون بأنفسهم في المؤسسات الخيرية (Ketubot 48a)، ويتحدث Sabbat 25b عن الثروة الحقيقية التي تأتي لمن يرضى بما عنده. وعلى نفس نهج الأنبياء، يدين Yoma 35b هؤلاء الأغنياء الذين يهملون الفقراء ولا يهتمون بهم.

٣. فكرة الغنى الروحي في العهد الجديد (مت ٦: ٢٠) فنجدها في كتابات فترة ما بين العهدين (على سبيل المثال، T Levi 13:5; 1 En 17:3; Pss Sol 9:9)، فالغنى الروحي يضمن لنا مكانًا في ملكوت السموات.

ع. ج ١. استُخدمت بعض التعبيرات الشائعة مثل πλούσιος (#٤٤٥٤) وπλοῦτος (#٤٤٥٨) وقد وجه السيد المسيح بعض التحذيرات فيما يخص مخاطر الغنى (على سبيل المثال مت ١٣: ٢٢) وهناك ثلاث ويلات موجهة إلى الأغنياء في (لو ٦: ٢٤- ٢٦). وبعض الأمثلة تتحدث عن الغنى والفقير في نفس الوقت (على سبيل المثال (لو١٦: ١٩- ٣١). وليست رسالة العهد الجديد أن الفقراء هم الأقرب للرب أو أنهم يحظون بحبه أكثر من غيرهم. بل بالحري يؤكد العهد الجديد على أن الرب يهتم بالفقراء والمعوزين ويعتني بهم في غياب الحماية الاجتماعية والقانونية (٢ كو ٨: ٩).

الثروة، الغنى: ← הוֹן [hwn] (يعتبره سهلاً، يخاطر،

#٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [nekāsîm] (ممتلكات، غنى، ثروة، #٥٧٩٤)؛ ← עשׁר [ʿšr 1] (يكون ثريًا، يصير ثريًا، يثري، #٦٩٤٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:829-53; *TDNT* 6:318-32; *TWOT* 2:706; H. L. Bosman, (ed) *Plutocrats and Paupers*, 1991; R. B. Coote, *Amos Among the Prophets*, 1981; T. Donald, "The Semantic Field of Rich and Poor in the Wisdom Literature of Hebrew and Accadian," *OrAnt* 3, 1964, 27-41; S. Gillingham, "The Poor in the Psalms," *ExpTim* 100, 1989/90, 15-19; M. Hengel, *Earliest Christianity*, 1986; A. R. Millard, "Solomon's Wealth," *BARev* 15, 1989, 20-34; J. Pixley, C. Boff, *The Bible, the Church and the Poor*, 1989; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; R. N. Whybray, "Poverty, Wealth and Point of View in Proverbs," *ExpTim* 100, 1988/89, 332-36.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

٦٩٤٨ (עֹשֶׁר [ʿoser]، أغنياء)، ← #٦٩٤٨

6949	עָשַׁשׁ

עָשַׁשׁ [ʿasas]، قَلْ. ضعُف (#٦٩٤٩).

ش. أ. ق يُشير الفعل إلى الظلمة، وتأتي في اللغات السامية. ssh ʾ، as ʿasa ظلمة وفي العربية، مظلم. وقد يكون هناك ارتباط بالكلمة עָשׁ وجاءت في العربية. gtt يكون ضعيفًا، يضعف (*HALAT* 850)، ويرى Delekat (52-55) أن المعنى هو "ينتفخ"، حيث الإشارة هنا إلى القوى العضلية ومحاولة للإنسان أن يصير قويًا متسلطًا.

ع. ق استخدم هذا الفعل ثلاث مرات، جاءت كلها في سفر المزامير ٦: ٧[٨] فالعين الواهنة الضعيفة ما هي إلا إشارة إلى تدهور حالة كاتب المزمور، وفي المقابل نجد العين الصافية ترمز إلى القوة والعافية (Craigie, 94). أما (مز ٣١: ٩- ١٠ [١٠- ١١]) فيستخدم لغة عالية في بنائها اللغوي والنحوي في تواز مع עָשֵׁשׁ؛ في بداية هذه الأعداد ونهايتها (Dion, 187). ولم يتفق المفسرون على معنى עָשֵׁשׁ؛ في مز ٣١. ويرى Collins (187) أن الأعداد (٩-١٠ [١٠: ١١]) ما هي إلا وصف للبكاء والدموع، بينما يرى Bons (56-59) أنها تُشير إلى ظلام العينين. فاللغة الرمزية يمكن تفسيرها بطرق مختلفة ويمكننا أن نتقبلها في نهاية الأمر، كما يُشير ضعف العينين بطريقة أو بأخرى إلى المرض واقتراب الموت (Craigie, 261).

ب. ت ١. تأتي עָשֵׁשׁ ثلاث مرات في الترجمة السبعينية، وكلها في سفر المزامير وترجمت إلى ταράσσω (#٥٤٢٩)، يثير، يحرض، يشوش، يُزعج، يسبب قلقًا.

٢. ويأتي الجذر עשׁשׁ في مخطوطات قمران وفي الأدب الرباني وقد تُرجم إلى 1QH 5:34 يكون ظلامًا، يصير ظلامًا. وهذا يتطابق مع تفسير الترجوم لكل من مز ٦: ٨ و٣١: ١١. كما يمكن ترجمة 1QH 9:5 إلى "اظلمت عيناي" حيث تأتي עששא بمعنى الظلام في الآرامية الفلسطينية (Nebe, 116-17). وتأتي עשׁשׁ أيضًا في المدراش في مز١٩: ١ مشيرة إلى القوة (Jastrow 2:1127).

ع. ج تأتي ταράσσω (#٥٤٢٩) مرة في العهد الجديد وكلها في الأناجيل "٦مرات في إنجيل يوحنا" (*EDNT* 3:335-36). بمعنى (إزعاج الجمع—أع١٧: ٨)، "(الانزعاج بالروح—يو١١: ٣٣) أو اضطراب الروح (١٢: ٢٧).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [ʾml 1] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُلَ، ذَوِيَ، #٥٨١)، ← חלה [hlh 1] (يصبح ضعيفًا، مُتعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)، ← ילה [ylh] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [kʾh] (يكون مثبطًا، خائفًا، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl 1] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [ʿṭp 2] (يزداد ضعفًا، ذبولاً، يكون ضعيفًا، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʿlp] (يغطى، يذبل، #٦٣٣٤)، ← עשׁשׁ [ʿšš] (يصبح ضعيفًا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفًا، غير مبال، يكون منهمكًا، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفًا، خجولاً، لطيفًا، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph 1] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 3:335-36; E. Bons, *Psalm 31-Rettung als paradigma*, 1994; T. Collins, "Physiology of Tears in the Old Testament," *CBQ* 33:18-38, 185-197; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; L. Delekat, "Zum hebrüischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 7-66; P. E. Dion, "Strophic Boundaries and Rhetorical Structure in Psalm 31," *[aaE]glise et théologie* 18, 1987, 183-92; G. W. Nebe, "Zu עשׁ in 1QH 9:5," *RevQ* 12, 1985, 115-18.

Hendrik L. Bosman هندريك إل. بوسمان

٦٩٥٠ (עָשַׁת [ʿasat 1]، أملس)، ← #٦٩٥٠

6951	עָשַׁת

עָשַׁת [ʿasat 2]، هِتبَعيل. يفكر، يعتقد (#٦٩٥١)، עַשְׁתּוּת [ʿastût]، اسمٌ. رأي، اعتقاد (مرة واحدة

#٦٩٥٣)، עֶשְׁתֹּנֶת [ʿestonet]، اسم. خطة (مرة واحدة في #٦٩٥٥).

ش. أ. ق تأتي עֲשַׁת، في الآرامية في صيغة ithpe. بمعنى يعتقد، واسم، עֶשְׁתּוֹנָא، بمعنى خطة.

ع. ق استُخدم الفعل للإشارة إلى نظر الرب بعين العطف إلى الحالة البائسة للشعب وهم علي سطح سفينة آيلة للغرق من جراء عاصفة شديدة. كما استُخدمت اسم. עַשְׁתּוּת في أي ١٢: ٥ بمعنى "اعتقاد، رأي" من هم في حالة من الهدوء والطمأنينة، وعلى سبيل المثال حين عبر أيوب عن رأيه صار موضع سخرية. وقد استخدمت עֶשְׁתֹּנֶת في مز ١٤٦: ٤ للتعبير عن خطط أو طرق تفكير البشر. وعلى الرغم من أن مصدر هذه الأفكار العظيمة ربما كان أحد القادة الملهمين، إلا أنه لايجب وضعها موضع الثقة مهما بدى بريقها. فسوف يغض الناس النظر عنها عند وفاة المنشئ لها. وتأتي اسم. في سفر يشوع بن سيراخ ٣: ٢٤[٢٣] لتعبر عن التفكير النظري لليونان. والذي اعتبره بن سيراخ شر وتضليل (דִּמְיוֹנוֹת)، وهو يرى أن حكمة الناموس الحقيقية أفضل من ذلك بكثير.

خطة، فكرة، تأمل، تآمر: ← אזן [ʾzn[2]] (يقلب الرأي، يفكر مليًا، #٢٦٤)؛ ← בדא [bdʾ] (يدبر، يتخيّل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (لحن، فكرة، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (يخطط، يعتزم، يدبر شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [hms [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשׁב [hšb] (يَعُدّ، يحسب، يجري حسابًا، يفكر، يخطط #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēser [1]] (نمط تفكير، صفات شخصية، #٣٦٧١)؛ ← עשׁת [ʿšt [2]] (يفكر، ينظر في الأمر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîhâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [śeʿippîm] (أفكار قلق، مشاعر قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tarʿît] (فكرة، #٩٥٦٩).

جون إي. هارتلي John E. Hartley

٦٩٥٣ (עַשְׁתּוּת [ʿastût]، رأي، اعتقاد)، ← #٦٩٥٣

٦٩٥٥ (עֶשְׁתֹּנֶת [ʿestonet]، خطة، رأي)، ← #٦٩٥٥

6956 עַשְׁתֹּרֶת

עַשְׁתֹּרֶת [ʿastoret]، عشتاروث (انظر NIV ثانية، (#٦٩٥٦)، עַשְׁתָּרֹת، اسم مكان، #٦٩٥٨). *עַשְׁתֶּרֶת [ʿasteret]، ذرية، سلالة (وظيفة عشتاروت، #٦٩٥٧). ونطق اسم هذه الإلاهة في النص الماسوري قد يكون (בֹּשֶׁת)، خزي"في اللغات السامية الغربية. وقد تكون עשתרת مشتقة من עשׁר، يكون غنيًا. وربما اشتقت من اسم عشتار في اللغات السامية الشرقية أيضًا بجذوره المتعددة الأشكال.

ش. أ. ق لا يبرز اسم عشتاروت في الأساطيرأكد، فهي ليست تابعة للإله Asherah ولكنها تتبع أخت البعل (Anat) والتي جاء ذكرها في العهد القديم. ولكنه أكثر بروزًا في النصوص الطقسية وقوائم الآلهة، فقد جاء تحت اسم ʿttrt. sm.bʿl KTU 1.16. 6: 56. ولم تُكتشف أسماء شخصية لها حتى الآن. ويوجد إله مذكر يُدعى ʿttr وهو ابن الإله (Asherah) المنافس للبعل. وعُرفت عشتاروت في مصر أيضًا منذ زمن "أمينوفيس" الثاني على الأقل (القرن الخامس عشر). وكانت مشهورة في فينيقية وقرطاج في أواخر الألفية الأولى، حيث صارت معروفة لليونانيين وكانت تُعرف لديهم باسم "أفروديت" فهي إلاهة الجنس والخصوبة والحرب.

ع. ق ١. تُعد عَشْتُورَثَ إلاهة أجنبية (في صيغة المفرد) وهي إِلاهَةِ الصِّيدُونِيِّينَ بصفة خاصة. وفي سفر التثنية نرى إدانة سليمان لأنه ذهب وراء هذه الإلاهة. (١مل ١١: ٥، ٣٣) هذا إلى جانب مَلْكُومَ رِجْسِ الْعَمُّونِيِّينَ (ع٥). كما أدين في ١مل ١١: ٧ لأنه بنى مرتفعات لثلاثة آلهة (٢مل ٢٣: ١٣)ـــوقد حُذفت "عشتروث" من ١مل١١: ٧ بطريق الخطأ؟). وقد دُعيت عشتروت "رِجاسة الصيدونيين" (שִׁקֻּץ) في ٢مل ٢٣: ١٣ فقط بدلًا من الإلهة. وأطلق على كموش وملكوم "رجاسة العمونيين" (١مل١١: ٥، ٧). وهذا مثل إضافي لكيفية تبديل كلمة "إله" إلى بعض التعبيرات السيئة.

٢. كما تُعد "عشتروث" تعبير عام عن الآلهة "في صيغة المؤنث". ويري سفر التثنية أن هناك ردة متكررة لشعب اسرائيل قبل عصر الملوك، حيث كان الشعب يترك يهوه الرب ويذهب وراء الْبَعْلِيمَ وَالْعَشْتَارُوثَ (قض ١٠: ٦، ١صم ٧: ٤، ١٢: ١٠ قا؛ مع قض ٢: ١٣). وهذا التعبير مساو لتعبير "الآلهة الأخرى" أو "الآلهة الأجنبية" (١صم٧: ٣) والذي بحسب سفر التثنية تم استيراده من الأمم الأخرى.

٣. أما في سفر التثنية ٧: ١٣، ٢٨: ٤، ١٨: ٥١ فنرى أنه لا يوجد ذكر لأية إلاهة على الإطلاق.

وثنية: ← אֱלִיל [ʾelîl] (باطل، عدم ، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʾašērâ] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (أصنام، أوثَان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kemôš] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ [1]] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [mipleset] (شيء فظيع، موضوع مُخيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [ʿāsāb] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عَشْتُورَث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel]

(صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer[2]] (فزّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [terāpîm] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

TWAT 6:453-63; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; J. Day, "Ashtoreth (deity)," *ABD* 1:491-94; T. S. Frymer, "Ashtoreth," *EJ* 1:738-39; R. Stadelmann, *Syrisch-Palكstinenische Gottheiten in ؤgypten*, 1967; N. Wyatt, "Ashtoreth," *DDD*, cols 203-13.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

٦٩٥٧ (עַשְׁתֶּרֶת [ʿasteret]، حملان)، ← #٦٩٥٧

6961 עֵת

עֵת [ʿet]، اسم. ʿet وقت، مسألة وقت، فترة من الوقت، الوقت المناسب (#٦٩٦١). وهي مجهولة الاشتقاق. ويرى البعض أنها من الجذر ענה، "إجابة" الذي يأتي كثيرًا في اللغة العبرية الكتابية. ولكن لا يوجد اتفاق حول علاقتها بالفعل في اللغة العبرية الكتابية. ويقترح آخرون جذورًا تتضمن עדה، ومرتبطة بالكلمة أكد.. ʿdtu، "اتفاق"، יעד يُعين، يُجمع.

ش. أ. ق ١. لم تُستخدم اسم. على نطاق واسع. وربما ترتبط بالكلمة أكد.. ittu، متى، وقت. وهي تظهر عدة مرات في خطابات Lachish. كما جاءت في اللغة الفينيقية والبونية ʿt "زمن".

٢. يوجد تصوران لمفهوم "الزمن" في الشرق الأدنى القديم واليونان القديمة. الأول: النظرة الحلقية أو الدورية للزمن (وجدت في مصر tr؛ وفي اليونانية αἰών (#١٧٢)، وهذه النظرة تصور الزمن على أنه دورات لا نهاية لها من الأحداث المتكررة بانتظام. ونشأ هذا المفهوم من ملاحظة الدورات الطبيعية المتكررة، مثل تتابع الليل والنهار وتوالي الفصول. ومثل الفيضان السنوي للنيل في مصر. أما التصور الثاني للزمن فهو المفهوم الخطى أو الطولي (ويعبر عنه المصريون بالكلمة ʿt. وفي اليونانية بالكلمة καιρός، #٢٧٨٩)، وقد نشأ هذا التصور للزمن من خلال ملاحظة أن الاحداث الفريدة يمكن أن تحدث في إطار دوري مستمر. وتأخذ هذه النظرة في اعتبارها اختلاف أعمار الأفراد أشد الاختلاف، واختلاف توقيت حدوث الأحداث البارزة. ولذلك، لايمكننا النظر إلى خبرات الحياة المختلفة في ضوء تكرارها تكرارًا دوريًا بسيطًا. بل على العكس من ذلك يُنظر إليها كمراحل متصلة ومستمرة. وارتبط هذا المفهوم للزمن بفكرة مصير الإنسان. وقد جاء كلا المفهومين في العهد القديم، وغالبًا ما ترتبط بالكلمة עֵת (انظر Herrman, 103-20).

ع. ق ١. اسم. עֵת هي الكلمة العبرية الأكثر شيوعًا لمفهوم الزمن. بينما الأفكار العبرية عن الزمن يُعوزها التناغم، ومن الدقة أن نقول أن الزمن في العهد القديم نادرًا ما ينظر إليه بكونه مفهومًا مجردًا. بل على العكس من ذلك، فعادة مايرتبط الزمن بأحداث معينة (Robinson, 109). لذلك تتكرر الكلمة עֵת كثيرًا (مع حرف جر، غالبًا ما يكون בְּ-، وأحيانًا مع حرف الجر לְ- أو כְּ-) ليُشير إلى الزمن عند وقوع أحداث معينة.

٢. ويمكن التعبير عن العلاقة مابين الزمن والأحداث بطرق متعددة. وأحد هذه الوسائل الشائعة هي أن تستخدم עֵת مضافة إلى صيغة اسمية وذلك لتُشير إلى الحدث. وقد يُشير هذا التعبير إلى مرحلة زمنية أو فترة محددة من الزمن. وعلى سبيل المثال: عبارة "وَعِنْدَ احْتِضَارِهَا" في (١صم ٤: ٢٠)، "وَعِنْدَ ابْتِدَاءِ الْمُحْرَقَةِــ٢ أخ ٢٩: ٢٧"، "مِنْ وَقْتِ إِزَالَةِ الْمُحْرَقَةِ الدَّائِمَةِــدا ١٢: ١١". وقد تحدد فترة زمنية أطول، مثل "زَمَنِ الشَّيْخُوخَةِــفي مز٧١: ٩، ١مل ١١: ٤". كما استخدمت هذه اسم. في تحديد فترات مختلفة في اليوم الواحد مثل "وقت الظهيرة"ــإر٢٠: ١٦"، "غروب الشمسـ٢أخ ١٨: ٣٤)، "عِنْدَ الْمَسَاءِــتك ٨: ١١، ٢٤: ١١، يش ٨: ٢٩، إش١٧: ١٤، زك ١٤: ٧ ". أما التعبير "أَزْمِنَةِ الضِّيقِــ مز٩: ٩ [١٠]) فقد استُخدم كثيرا في سفر المزامير للتعبير عن فترات الظلم والجور التي اجتاز فيها شعب الرب، وأن الرب هو الحصن الحصين في مواجهة هذه الأزمنة (وعلى سبيل المثال، فالرب يُعطيهم الحماية ضد ظالميهم) ولكن كاتب المزمور يسأل الرب "لِمَاذَا تَخْتَفِي فِي أَزْمِنَةِ الضِّيقِ؟ـمز ١٠: ١) ويوضح (إر ٢٤: ٨) المعنيين في العددين السابقين مؤكدًا أن الرب هو مخلص إسرائيل في وقت الشدة (עֵת צָרָה؛ قا؛ إش ٣٣: ٢). ولكنه يُعبر عن فزعه من ألا يهب الرب لنجدة شعبه. وقد استُخدم تعبير مماثل في "قض ١٠: ١٤ــ امضُوا وَاصْرُخُوا إِلَى الآلِهَةِ الَّتِي اخْتَرْتُمُوهَا، لِتُخَلِّصَكُمْ هِيَ فِي زَمَانِ ضِيقِكُمْ (עֵת צָרַתְכֶם)، والمقصود هنا الخلاص من ظلم الغريب الأجنبي. وهذا ماكان الرب يسمح به للظالم في كل مرة بسبب خطايا شعبه (٢أخ ٢٨: ٢٢).

واستُخدمت نفس التعابير لوصف المشاق الأخروية التي سيتعرض لها شعب إسرائيل. ويبدو أن (إر١٥: ١١) يُريد القول: إن زمن الضيق سيعود بالخير على إسرائيل رغم أنه لم يكشف نوعية الخير هذه إلا مؤخرًا في كتابه (Thompson, 392-93). لترى صعوبة ترجمة هذا العدد. ونقرا في (إر ٣٠: ٧) "وَقْتُ ضِيق عَلَى يَعْقُوبَ" في إشارة إلى أن هذا اليوم سيكون أسوأ أيام شعب إسرائيل، ولكن سيكون له ثماره في زمن البركة الأخروية، حين يَخلص شعب إسرائيل ويملك عليهم داود الجديد (٣٠: ٩). كما

يُشير هذا النبي أيضًا إلى القضاء الأُخروي بكونه (وَقْتِ مُعَاقَبَتِهِمْ "بواسطة الرب" - ٨: ١٢، ١٠: ١٥، ٤٦: ٢١، ٤٩ : ٨، ٥٠ : ٢٧، ٥١ : ١٨) ويعطينا (دا ١٢: ١) نفس الفكرة عن القضاء الأخروي، موضحًا أنه سيكون "وقت ضيقٍ" أكثر من أي وقت سابق أو لاحق. ولكنه سيؤول إلى خلاصٍ ومجد لأبرار شعب إسرائيل. واستخدم دانيال تعبير "وقت المنتهى" (עֵת־קֵץ) مرارًا وتكرارًا للتعبير عن مجرى الأحداث التي سيبدأ بها وقت المنتهى (٨: ١٧، ١١: ٣٥، ٤٠، ١٢: ١، ٤، ٩) والتي يُنظر إليها هنا لا بكونها مرحلة زمنية بل بكونها حدثًا فعليًا (انظر Collins).

٣. وهناك صيغة أخرى شائعة للتعبير عن العلاقة ما بين الزمن والأحداث وهي "في ذلك الوقت " (בָּעֵת הַהִיא). واستُخدمت هذه الصيغة مرارًا وتكرارًا في سياقات تاريخية لوضع حدث ما في سياقة الزمني انظر (يش ٥: ٢، ٦: ٢٦، ١١: ١٠، قض ٣: ٢٩، ٤: ٤، ١مل ٨: ٦٥، ١٤: ١، ٢مل١٦: ٦، ١أخ ٢١: ٢٨، ٢أخ ٢٨: ١٦، عز٨ : ٣٤، نح٤: ٢٢ [١٦]). ويُشير موسى في سفر التثنية إلى أحداث ماضية مصحوبة بالتعبير "في ذلك الوقت "ــــتث ١: ٩، ١٦، ١٨، ٢ : ٣٤، ٣: ٤، ٨، ١٢، ١٨، ٤: ١٤، ٥: ٥.. إلخ". وربطها بمناسبات أخرى في أحداث سفر الخروج. ومع ذلك، استُخدم مثل هذا التعبير في السرد النبوي كما في القول "في ذلك اليوم" للتعبير عن أحداث مستقبلية أو أخروية. كما استخدمها إرميا ليُشير إلى اقتراب دينونة يهوذا (أي السبي البابلي إر ٤: ١١، ٨ : ١) وهكذا فعل ميخا ٣: ٤، صف ١: ١٢. (يُلاحظ أن الشاهدين السابقان ما هما إلا تعليقات سردية، قا؛ De Vries, 41 وعلى الرغم مما وصل إليه من نتائج، فهذه الإضافات لا تخبرنا بالكثير عن المفهوم العبري للزمن إلى جانب ضعفها). وعلاوة على ذلك، استُخدم هذا التعبير للإشارة إلى زمن البركات الأخروية، حين يُدمر الرب أعداء يهوذا ويُعيد مجدها (إش ١٨: ٦، صف ٣: ١٩، ٢٠). ويؤسس عرش داود ومملكته (إر٣٣: ١٥). وفي دا ١٢: ١ نجد العبارة "وَفِي ذلِكَ الْوَقْتِ يَقُومُ مِيخَائِيلُ" تُشير إلى انقطاع مؤقت لأحداث العالم: حين اجتاح ملك الشمال مصر وواصل زحفه إلى اليهودية (١١: ٤٢- ٤٥)، فرئيس الملائكة يقوم ليخلص الأبرار من يد ظالميهم.

٤. وجاءت اسم. أيضًا لتعبر عن "زمن مناسب" لحدث ما. أي الوقت الذي يجب أن يحدث فيه أمر ما. وقد يتوقف هذا الوقت على الظروف المحيطة. فقد سقط داود في الخطية حين مكث في بيته "فِي وَقْتِ خُرُوجِ الْمُلُوكِ" للحرب (٢صم ١١: ١)، وفي حجى ١: ٢ أعلن الشعب أن الوقت ليس مناسبًا للحرب، أو لإعادة بناء الهيكل. أما الرب فقد طرح سؤالًا: هل هذ هو الوقت المناسب ليمكث الشعب في منازلهم بينما بيت الرب يُهدم (١: ٤). ويمتدح (أم ١٥: ٢٣) الكلمة التى تُقال في حينها (أي في وقتها المناسب). ونجد جوابًا ذكيًا، و يقول الجامعة أن قلب الحكيم سيعرف الوقت المناسب والحكم . (جا ٨: ٥، وعادة ما يُقرر الرب الوقت المناسب للأحداث. ويُوصينا (هو١٠: ١٢) بأن فترة ما قبل مجيء الرب للدينونة هى أفضل الأوقات "لطلب الرب" والقيام بأعمال البر. ويتحدث الكثير من أسفار الكتاب المقدس عن "الوقت المناسب للدينونة" ويقول (أي ٢٤: ١) أن الرب لم يُحَدِّدِ أَزْمِنَةَ الْمُحَاكَمَةِ ". أما تث ٣٢: ٣٥ فتقرر أن أقدام الأشرار ستزل ويوم هلاكهم قريب. وينادي حز ٧: ٧، ١٢ بأنه قد حان وقت دينونة اسرائيل على خطاياها، بينما يُعلن حز٢٢: ٣ الويل على هؤلاء الذي يسفكون الدماء في المدينة، فهم بذلك أسرعوا بيوم الدينونة عليهم.

وقد يرتبط "الوقت المناسب" بالنظام الطبيعي، وهو مفهوم يرتبط أحيانًا بالتفسير "الحلقي" للزمن. ويوضح (جا٣: ١-٩) هذا الأمر ببلاغة شديدة " لِكُلِّ شَيْءٍ زَمَانٌ עֵת (موسم في NIV)، وَلِكُلِّ أَمْرٍ تَحْتَ السَّمَاوَاتِ وَقْتٌ: ٢ لِلْوِلاَدَةِ وَقْتٌ وَلِلْمَوْتِ (قا؛ ٧: ١٧) وَقْتٌ لِلْغَرْسِ وَقْتٌ وَلِقَلْعِ الْمَغْرُوسِ وَقْتٌ. (٣: ١-٢). وحسنًا أن يتم كل شئ في وقته (٣: ١١). فهناك نظام للعالم، وأحداث العالم تتم في المكان المناسب وفقًا لهذا النظام (Whybray, 65-73; Wolff, 89-92). وهذه الفكرة توضح الاستخدام الأساسي للكلمة עֵת "موسم أو فصل من السنة". فإن الرب يُعطي المطر في حينه (لا٢٦: ٤، تث ١١: ١٤، ٢٨ : ١٢، عز ١٠: ١٣، إر ٥: ٢٤، زك ١٠: ١). وهناك وقت لتغريد الطيور (نش٢: ١٢) ويلاحظ إرميا أن الطيور تعرف الوقت الملائم للهجرة، أما شعب الرب فلا يعرف قضاء الله (إر ٨: ٧).

٥. وهناك بعض استخدامات للكلمة עֵת لا يرتبط معناها بوقوع الأحداث. بل يرتبط المعنى بالحري بالفكرة المجردة للزمن. ففي ١صم ٩: ١٦، ٢٠: ١٢، ١مل ١٩: ٢، ٢٠: ٦) نجد التعبير "غَدًا فِي مِثْلِ الآن" وهو يأتي في صيغة اسمية. وكلمة עֵת بمعناها المجرد تعنى (وقت محدد من اليوم أو الساعة). وبالمثل في (حز ١٢: ٢٧) نجد أن شعب الله يرى أن نبوات حزقيال عن الدينونة تُشير إلى "وقت بعيد " في استخدام تام للمعنى المجرد (انظر Wilch, 86). ويأتي التعبير בְּכָל עֵת " كل حين" في (خر ١٨: ٢٢، ٢٦، لا ١٦: ٢، مز ١٠: ٥، ٣٤: ١،[٢]، ٦٢: ٨ [٩] .. إلخ). وهذا التعبير يستخدم المعنى المجرد للصيغة الاسمية أيضًا.

٦. ومع ذلك، ففي حالات أخرى، نجد أن سمة "الحدث" تم التعبير عنها في اسم. لذا طغى المعنى المجرد هنا أيضًا. ولما رجع الشعب إلى الشر ... صرخوا إلى الرب "أحيانًا كثيرةـــنح ٩: ٢٨" (تأتي في NIV وقت تلو الآخر) . ويوضح لنا (١أخ ٢٩: ٣٠) مدة حكم داود، كما أن "أُمُورُ دَاوُدَ الْمَلِكِ الأُولَى وَالأَخِيرَةُ هِيَ مَكْتُوبَةٌ فِي سِفْرِ أَخْبَارِ

صَمُوئِيلَ الرَّائِي، وَأَخْبَارِ نَاثَانَ النَّبِيِّ، وَأَخْبَارِ جَادَ الرَّائِي" وتُبرز الكلمة כֹּל التعبير "الرجال... الخبراء بالأوقاتـــ ١أخ ١٢: ٣٢". وفي إس١: ١٣ يصف "الحكماء العارفين بالقوانين ولم يُشر إلى أمور زمنية أو فلكية. وتعني עֵת هنا" وقت سابق له أهمية من جهة القضاء (Wilch, 87). وبصفة عامة فـ اسم. تأتي أحيانًا بمعنى "ظروف أو أحداث". وحين قال مز ٣١: ١٥ [١٦]: "فِي يَدِكَ آجَالِي"، فقد يكون المقصود هنا أحوال البشرية أو مصيرها. (إش ٣٣: ٦، إس ٤: ١٤؛ Barr, 117). وهناك مقاطع عديدة تؤكد سلطان الرب على الزمن (Robinson, 111-12). وربما أن اسم. تعنى أيضًا (الأحوال) ويُعلن دا ٩: ٢٥ أن الهيكل سوف يُعاد بناؤه، لكن בְּצוֹק הָעִתִּים، "في ضيق الأزمنة" (Wilch, 85).

ب. ت تُرجمت اسم. إلى καιρός، مرحلة زمنية". وذلك في الترجمة السبعينية. وكثيرًا ما يستخدم يشوع بن سيراخ اسم. بمعنى "وقت معين" (على سبيل المثال سير ٤٣: ٦-٧). أو تأتي بمعنى "وقت مناسب" لحدوث حدث معين (٤: ٢٣). كما تظهر اسم. في مخطوطات قمران. إذ جاءت هذه الصيغة في (1QS 1:14; 8:15; 9:12-13)، ومخطلوطات أخرى مثل (CD 16:3; 1QM 14:13)، وتشير اسم. إلى "زمن مناسب" للأعياد والذبائح ...إلخ. تلك الأوقات التي يتطلبها الناموس. وفي "مخطوطات الحرب، نجد أن زمن الحرب الأخروية يُدعى" زمن الخلاص (1QM 1:5)، أو "زمن الأوجاع" (1:11; 15:1) وتأتي اسم. עֵת في الكتابات الربانية، ولكن كثيرًا مايحل محلها זְמָן ككلمة رئيسية تعبر عن فكرة الزمن بصفة عامة.

وقت: ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [*'ōpen*] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [*gîl* [1]] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זמן [*zmn*] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [*ôlām*'] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [*'ēt*] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [*petti*'] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [*tāmîd*] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:370-85; *TWAT* 6:463-82; J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1969; J. Collins, "The Meaning of 'the End' in the Book of Daniel," in *Of Scribes and Scrolls*, ed. Harold Attridge, John Collins, and Thomas Tobin, 1990, 91-98; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955, 218; S. Herrmann, *Time and History*, 1981; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," *HTR* 54, 1961, 225-71; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, ch. 8; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1965, 221; M. Sekine, "Erwügungen zur hebräischen Zeitauffassung," *Congress Volume: Bonn, 1962, SVT* 9, 1963, 66-80; N. Snaith, "Time in the Old Testament," in F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment*, 1963, 175-86; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; J. Wilch, *Time and Event: An Exegetical Study of 'eth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, 1969; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1973; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

6963 עָתַד

עָתַד [*'atad*]، بيعِّل. يُعد، يستعد، هِتبَعيل. يكون مستعدًا، معد (#٦٩٦٣)، واسم. الصفة עָתוּד [*'atûd*]، مستعد، وفي صيغة، (صيغة الجمع.) مخازن، مؤن (#٦٩٦٥)، עַתּוּד [*'attûd*]، قائد (#٦٩٦٦)، עָתִיד [*'atîd*]، مستعد، استعد (#٦٩٦٩)، עֲתִיד [*'atîd*]، تأتي الصفة في الآرامية "مستعد" #١٠٥٧٧).

ش. أ. ق جاء الجذر *'td* يُجهز، يكون مستعدًا، وذلك في الآرامية والعربية.

ع. ق **١.** وصفت أشياء كثيرة في العهد القديم بأنها، جاهزة، معدة، مُهيئة لنا. ووفقًا لأمثال ٢٤: ٢٧ (هَيِّئْ عَمَلَكَ فِي الْخَارِجِ وَأَعِدَّهُ فِي حَقْلِكَ (עָתַד، صيغة بيعِّل.)، بَعْدُ تَبْنِي بَيْتَكَ). وقيل عن ملك آشور أن غطرسته لاتعرف حدودًا (إش ١٠: ١٣). وفي شهوته للثروة نهب المؤن الغذائيةــــ(עֲתִידוֹת، "الأشياء الجاهزة"، עַתּוּדוֹת، "الأغنام أي القادة" وتُرجمت خطأ في NASB وNIV إلى "كنوز" ـــللشعوب الأخرى مما سيؤدي بهم في نهاية المطاف إلى الموت جوعًا.

٢. وفي معرض الحديث عن الدينونة עָתַד؛ نجد معنى الإعداد لها والاحتفاظ بها، فالمدن والمنازل التي سيعاقبها الرب معروفة (עָתַד، هِتبَعيل.) وما هي إلا مُدُنًا خَرِبَةً، بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ عَتِيدَةً أَنْ تَصِيرَ رُجَمًا. والأشرار فقط هم من يرغبون في الحياة هناك (أي ١٥: ٢٨). وتُشير עֲתִדֹת في تث ٣٢: ٣٥ إلى العقوبات التي أعدها الرب، أي أنها معدة ومحجوزة (في وقت نكبتهم، انظر ع ٣٥ب) للأمم الشريرة (قا؛ مع أم ١٩: ٢٩).

٣. وتُشير עָתַד في بعض النصوص إلى الاستعداد للعمل، ففي إس ٣: ١٤، ٨: ١٣ نجد أن עֲתוּדִים (עֲתִידִים ؛[K] [تُقرأ.]) لهما همية لاهوتية خاصة.

كما في قصة الخروج (قا؛ خر ١٢: ١١، ٣١)، فقد طُلب من الشعب أن يستعدوا للمعركة (يوم الانتقام נָקָם، [#٥٩٣٣]). وتضمنت التعليمات التي وردت في سفر أستير هذين النصين اللذين جاءا متطابقين تمامًا. (انظر J. A. Loader, *Esther*, 1980, 146-47)، وهما يصوران "موضوعًا مغايرًا" (انظر Greenstein, "A Jewish Reading of Esther"). وفي أي ١٥: ٢٤ استعد الملك للمعركة. واللاعنون المستعدون (קָבַב #٧٦٨٦ מְאֵרָה #٤٤٢٣) في أي ٣: ٨ استعدوا لإيقاظ (עוּר #٦٤٢٤) التنين "اللوياثان"، تمامًا كما يُحرض أحدهم كلبه لمهاجمة شخص آخر.

٤. سأل نبوخذ نصر أصدقاء دانيال فيما إذا كان لديهم الاستعداد (עֲתִידִים، في الآرامية) لتقديم العبادة للتمثال الذهبي (دا ٣: ١٥).

٥. كما يتضمن الجذر (הָיָה נָכוֹן) כּוּן فكرة الاستعداد (כּוּן، #٣٩٢٢). أيضًا وفكرة الاستعداد للقاء الرب لها أهميتها اللاهوتية أيضًا، انظر (خر ١٩: ١١، ١٥، ٣٤: ٢، عا ٤: ١٢.

ب. ت يُمثل الاستعداد للصراع الأخير أهمية خاصة في مخطوطات وادي قمران. انظر على سبيل المثال 1QM 7:5; 10:5; 1QS 1:27.

قبول: ← (קָבַל [qābal]، قبل، أخذ (#٧٦٩١)، ← רָצָה [rṣh [1]] (رضي، تقبل #٨٣٥٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:95-107; G. Gerleman, *Esther*, BKAT XXI, 1982; E. L. Greenstein, "A Jewish Reading of Esther," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. J. Neusner, et al., 1987, 235-43.

إتش. جي. إل. بيلس *H. G. L. Peels*

٦٩٦٤ (עַתָּה [‘attâ]، الآن)، ← #٦٩٦٤

٦٩٦٥ (עָתוּד [‘atûd]، استعدادات، مخازن، إمدادات)، ← #٦٩٦٥

6966	עַתּוּד

עַתּוּד [‘attûd]، كبش، قائد (#٦٩٦٦)، < עָתַד [‘atad]، تأتي في صيغة بيعِّل. يجهز، يستعد، في صيغة هِتبَعِيل. يكون مستعدًا، قدّر (#٦٩٦٣).

ش. أ. ق تأتي المتشابهات في العربية. *at, a’* خروف صغير، في أكد. *atudu, etudu, dudu*، حين يكون لفارق السن أهميته.

ع. ق تعني الكلمة حرفيًا "ذكر الماعز" ولكن الكلمة تُستخدم للتعبير عن قوة البشر أيضًا.

١. معظم الإشارات إلى "ذكر الماعز" في السياق الناموسي تجئ لتعبر عن الذبائح (جاءت ١٣مرة في سفر العدد ٧) أو في الحديث عن الذبائح في (مز ٥٠: ٩، ١٣، ٦٦: ١٥، إش ١: ١١). وكانت هناك تجارة رائجة للمواشي وخاصة للماعز وذكر الماعز (حز ٢٧: ٢١، قا؛ أم٢٧: ٢٦). وتحدث يعقوب عن حلمه الذي رأى فيه ذكور الماعز تتزاوج مع الفحول المخططة والرقطاء (تك ٣١: ١٠، ١٢).

٢. وحيث أن ذكر الماعز يُعد قائدًا للقطيع (إر ٥٠: ٨)، لذا فالكلمة تأتي بمعنى "القائد أو الحاكم" واستُخدمت كثيرًا في إش ١٤: ٩ كمرادف للكلمة מֶלֶךְ "ملك". ومع ذلك، ففي معرض الحديث عن دينونة رعاة إسرائيل (زك ١٠: ٣) تبدو لنا الصورة الرعوية أكثر وضوحًا من خلال التوازي مع كلمة (راعي). واستُخدم هذا الازدواج في معنى الكلمة في ٣٤: ١٧ حيث يتحدث عن "كِبَاشٍ وَتُيُوسٍ" فالرب بكونه الراعي الصالح سوف يدين القطيع، ومن بينهم من هو قوي ومن هو ضعيف، ومنهم الظالم والمظلوم (ع ٢٠: ٢١). ويُشير الماعز إلى قادة اسرائيل أو رعاة هذا الشعب. سواء كان هذا التباين—مساوٍ إلى السابق ما بين "الراعي الشرير" و "القطيع" (ع ١- ١٠)—غير واضح. وعلى الأرجح أن (ع١٧) يرى أن الرعاة كانوا من الوجهة التقليدية أقرب لأن يكونوا من الشعب وليس الملك أو حاشيته.

٣. وبصرف النظر عن إش ١٤: ٩، فإن تطبيق هذا المصطلح على حكام الأمم الأجنبية يستند على سمة مختلفة لذكر الماعز، أي كونها تُستخدم كذبيحة. لذلك، تأتي الكلمة في مقاطع عديدة لتُشير إلى الحكام الأجانب في سياق الحديث عن أن للرب ذبائح في تلك الأمم، وغالبًا ماتأتي في إسلوب مروع (انظر إش ٣٤: ٦، إر ٥١: ٤٠، حز٣٩: ١٨).

قادة: ← אָדוֹן [’ādôn] (رب، سيد، #١٢٣)؛ ← אַלּוּף [’allûp [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)؛ ← אָצִיל [’āṣîl [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)؛ ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنك، #٢٤١٨)؛ ← חֹר [1] [ḥōr[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)؛ ← מַפְתֵּחַ [maptēaḥ] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)؛ ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٠٩٢)؛ ← נָשִׂיא [nāśî’ [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)؛ ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)؛ ← סֶרֶן [seren[2]] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩)؛ ← עַתּוּד [‘at-tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)؛ ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)؛ ← קָצִין [qāṣîn] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)؛ ← רַב [rab [2]] (قائد،

رئيس، #٨٠٤٢)؛ ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)؛ ← שׁוֹעַ [1] [šôa‘ [1]] (شريف، نبيل، #٨٧٧٧).

قطيع: ← צֹאן [ma’a māṣ] (قطيع الماشية الصغير #٧٣٦٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:483-86.

كينث تي. أتكن *Kenneth T. Aitken*

٦٩٦٩ (עָתִיד [‘atîd]، مستعد، مجهز)، ← #٦٩٦٩

٦٩٧١ (עָתִיק [‘atîq]، يتحمل)، ← #٦٩٧١

٦٩٧٢ (עַתִּיק [‘attîq]، عتيق، متحرك)، ← #٦٩٧٢

٦٩٧٥ (עֲתַלְיָה [‘atalyâ]، "عثليا")، ← #٦٩٧٥

6980	עָתַק

עָתַק [‘ataq]، قَلْ. تحرك، صار عتيقًا؛ هِفْعِيل. يتحرك (#٦٩٨٠)، עָתִיק [‘atîq]، وتأتي الصفة بمعنى ثابت، حليم، جليل (تأتي مرة واحدة في إش ٢٣: ١٨)، #٦٩٧١)، עַתִּיק [‘attîq]، صفة بمعنى "عتيق، متحرك" (#٦٩٧٢)، ‘ataq) עָתָק)، "صفة بمعنى" عتيق، قاس، عنيد، متغطرس (#٦٩٨١)، עָתֵק [‘ateq]، صفة بمعنى مهيب، جليل، عتيق (في أم٨: ١٨ #٦٩٨٢)، وفي الآرامية. עַתִּיק [‘attîq]، صفة "عتيق" (#١٠٥٧٨).

ش. أ. ق وجد جذر مواز في أكد.. *etequ*، "يمر عبر" وفي العربية *ataqa’*، "كُبر" وفي أوغا.. *tq’*، يترك، يتجاهل. وفي الآرامية עַתִּיק، عتيق.

ع. ق ١. يُدعم كل من الفعل. עָתַק؛ والصفة עַתִּיק فكرة إزاحة الأشياء الثابتة أو إزالتها (أي ٩: ٥، ١٤: ١٨) هذا إلى جانب فكرة "الشيخوخة" (أي ٢١: ٧، مز٦: ٧[٨]) وتُشير الفكرة الأساسية للجذر إلى القيمة الثمينة للأشياء مثل: الثروة (עָתֵק، أم ٨: ١٨)، واللباس الفاخر (עָתִיק؛ إش ٢٣: ١٨). كما يُشير الجذر إلى الرب نفسه بوصفه "القديم الأيام" (في الآرامية עַתִּיק، دا ٧: ٩، ١٣، ٢٢). والعبارة الأخيرة فريدة في العهد القديم، ومن المتفق عليه أنها تُشير إلى الوجود الأبدي للرب، قا؛ (مز ٩: ٧[٨]، ٢٩: ١٠، ٩٠: ٢). ويقترح بعض العلماء المعاصرين مثل (J. A. Emerton, L. Rost) أن هذا التعبير يتشابه مع اسم إله كنعاني (EL) ويُدعى *abu sanima* "إله الدهور" (*CTA* 1.3.24; 4.4.24; 6.1.36; 17.6.49). كما يذهب هؤلاء العلماء بعيدًا تجاه ما جاء في (دا ٧) فهم يرون أن السياق هنا يتشابه مع الأساطير أوغا. في: (أ) البعل تابع للإله "إلـ" مثل تبعية "الذي يُشبه ابن الإنسان" للقديم الأيام. (ب) وأحد الألقاب الشائعة للبعل" الممتطي السحب (*CTA, passim*)، (ج) يصور "إلـ" في النصوص أوغا. كإله-هرم (*CTA* 4.5.65-66). ورغم أنها فكرة غير قابلة للجدل، إلا أنه من الصعب أن نعرف كيف ولماذا نُقلت هذه المواد الكنعانية عبر هذه الفترة الزمنية المديدة وعبر هذا المدى الجغرافي الواسع (أي بابل). كما يرى J. J. Collins أن هذا هو السبب الرئيسي في وجود اختلافات عديدة في التقليد، فقد تعرضت لتطورات هامة خلال هذا التنقل (*Daniel*, 1993, 291). ومع ذلك، تظل شكوك لها أهميتها تحوم حول هذه الأفكار، إذ يظن البعض أنها مستعارة من التقاليد الكنعانية. وجاء هذا التعبير في الترجمة السبعينية حرفيًا مثل παλαιός τὸν ἡμερῶν "القديم الأيام". واقترح البعض أن هذا التعبير الذي جاء في ١أخ ٤٦: ١، ٢، ٤٧: ٣. لهو تعبير موازٍ (N. Porteous, *Daniel*, 1965, 107).

٢. كما تحمل الصفة עָתָק؛ مفهوم الكلام المتسم بالقسوة، التصلب، العناد والغطرسة (مز٣١: ١٨ [١٩]، ٩٤: ٤) فمثل هؤلاء الناس يتكلمون بغطرسة ويوصفون بأنهم "قساة الرقاب" (٧٥: ٥ [٦]).

٣. أما الصفة עַתִּיק، "عتيق" فتأتي مرتين فقط في العهد القديم. ولا يمكننا التأكد من كيفية اتخاذ هذه الصفة تلك المعاني المختلفة. وهي في إش ٢٨: ٩ تُشير إلى "طِفل مفطوم" أو أزيح عن صدر أمه . أما في ١أخ ٤: ٢٢ فتُشير إلى قائمة قديمة أو قائمة عتيقة تم توريثها منذ عهود قديمة. ويبدو السياق أكثر يقينية في إش ٢٨: ٩، مقترحة وحدات موازية (أطفال مَفْطومِينَ عَنِ اللَّبَنِ، وأطفال مَفْصُولِينَ عَنِ الثُّدِيِّ). وحيث أن الكلمتين "لبن"، "ثدي" يأتيان على التوازي، ولأن الكلمة עַתִּיק ترتبط بالجذر עָתַק؛ بالمعنى المزدوج يتحرك أو ينتقل و يكبر، لذا علينا أن نفهم أن الطفل في (إش ٢٨: ٩) انتقل من مرحلة الرضاعة من ثدي أمه إلى مرحلة الاعتماد على الغذاء الكامل. والقائمة التي أتى على ذكرها ١أخ ٤: ٢٢. توضح عملية انتقال أو عبور خلال الأجيال. وتظهر هذه الكلمة لتُعطى نفس المعنى المشابه للكلمة עָתֵק؛ فالمال الذي ينتقل من جيل إلى جيل يُعد (غنى ومجد—أم ٨: ١٨).

٤. تأتي الكلمة עָתֵק، "موروث" في أم ٨: ١٨ فقط. واستُخدمت عبارة הוֹן עָתֵק، " الثَّرَاءُ وَالْمَجْدُ وَالْغِنَى الدَّائِمُ" في بناء موازٍ مع الكلمة עָתֵק، "ثروة" (עֹשֶׁר [#٦٩٤٨]). أما הוֹן فتعنى "الثروة والغنى" أو الوفرة. وقد تُضيف الكلمة עָתֵק فكرة "الثراء الدائم".

شيخ/ مسن ← זקן [zqn] (يكون عجوزاً، يشيخ، #٢٤١٦) ← יָשִׁישׁ [yāšîš] (كهل، مسن جدًا، #٣٨١٣) ← ישׁן [yšn [2]] (يصبح عجوزا، #٣٨٢٣) ← עתק

[ʿtq] (يتحرك، يصبح قديماً، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← שִׂיב [śîb] (يكتئب، شيخ، #٨٤٨٢).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גָּאָה [g'h] (إرتفع، عَظُمَ، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (ظَلَمَ، طَغَى، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (متغطرس، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll] [2] (رَفَعَ، عَظَمَ، #٦١٤٨)؛ ← עפל ['pl [1]] (ارتفع، علا، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק ['ātāq] (قديم، تَكبُر، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (تهور، تعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (ارتفع، تعالى، علا، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šahas] (كبرياء، #٨٨٣٢).

الثروة، الغنى: ← הון [hwn] (يعتبره سهلاً، يخاطر، #٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [nᵉkāsîm] (ممتلكات، غنى، ثروة، #٥٧٩٤)؛ ← עשׁר ['šr [1]] (يكون ثريًا، يصير ثريًا، يثري، #٦٩٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:708; J. A. Emerton, "The Origin of the Son of Man Imagery," *JTS* 9, 1958, 225-42; L. Rost, "Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7," *Gott und die Gtter: Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag*, ed. G. Delling, 1958, 41-43.

جاري في. سميث / *Gary V. Smith* بول دي. واجنر / *Paul D. Wegner*

٦٩٨١ (עָתָק ['ataq]، عتيق، قاس، عنيد، متكبر)، ← #٦٩٨٠

٦٩٨٢ (עָתֵק ['ateq]، دائم، عتيق)، ← #٦٩٨٠

٦٩٨٦ (עָתָר ['atar [2]]، عطر)، ← #٨٣٧٩



6990 פָּאָה

פָּאָה [pa'â]، هِفْعِيل. يحطم إلى أجزاء (مرة واحدة؛ #٦٩٩٠).

ع. ق لو لم يكن الرب يخاف من أن يشمت الأعداء ويزعموا النصرة على إسرائيل، لكان قد حطم شعبه إلى أجزاء (פָּאָה) في غضب مغير، لأنهم لم يكونوا مستحقين خلاصه (تث٣٢:٢٦؛ قا؛ خر ٣٢:١٢؛ عد ١٤:١١-٢٠؛ إش ١٠:٥-١٣؛ يؤ ٢:١٧؛ مي ٧:٨-١٠).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד ['bd [1]] (أباد، #٦) ← אֵיד ['êd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh [3]] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [dmm [3]] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [hbl [2]] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [hlq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ht'] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh [1]] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mhh [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nsh [2]] (يسقط أنقاضاً، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [nts] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [p'h] (يتحطم قطعاً، #٦٩٩٠) ← פִּיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [prr [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [sdh [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שׁדד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שׁחת [šht] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שׁמד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; TWAT 6:491-94.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

6991 פֵּאָה

פֵּאָה [pe'â [1]]، اسم، جانب، زاوية، حافة (#٦٩٩١).

ش. أ. ق أكد. *pû / patu*؛ الأوغارتية *pat*، حافة، حدود.

ع. ق من إجمالي ورود الإسم ٨٠مرة، يوجد أكثر من نصفه في حز٤٠-٤٨ ليصف مواقع (مثلاً، الجانب الشمالي). يقع بقية وروده داخل فئات متعددة: زاوية قطع من الأثاث، سواء الطقسية (خر٢٥:٢٦) أو العادية (عا٣:١٢)؛ زاوية الحقل المتروكة غير محصودة للفقير (لا١٩:٩)؛ تخدم أو حدود المقاطعات (يش١٨:١٢، ١٤)؛ حواف الشعر أو اللحية التي يجب أن تترك غير مقصوصة (لا١٩:٢٧).

يمتد الإستخدام الأخير أيضًا عن طريق الكناية إلى هياكل الرأس، في الأغلب بهدف علاج التأديب. أهم ثلاثة فقرات في هذا الصدد هي عد٢٤:١٧؛ إش٣:١٧؛ إر٤٨:٤٥. يضع عد ٢٤:١٧ פַּאֲתֵי מוֹאָב (هامة رؤوس مؤاب) بجانب קַרְקַר־כָּל־בְּנֵי־שֵׁת، (NIV: جماجم جميع أبناء شيث)، التي قبلت فيه ترجمة NIV قراءة קָדְקֹד. يتناقض هذا مع اقتباسات DSS لهذه الفقرة، لكنه يصطف مع إر ٤٨:٤٥. يستخدم إش ٣:١٧ بالمثل קָדְקֹד، لكن التعبير المتواز פָּתְהֶן، مسقطاً حرف الألف المتوقع لو أن פֵּאָה كانت هي الجذر. فهمت פָּתְהֶן في الأوانة الأخيرة على أن لها علاقة بأكد. *ptu* (جبين). في هذه النبوات القضائية، يمثل دمار الرأس نصرة أحد الفريقين على الآخر. تعتبر الفقرة الواردة في عد ٢٤ أولى الإشارات في النص إلى نصرة إسرائيل على أعدائها بيد الله من خلال تمثيله الملكي، ومن ثم تؤسس إحدى نقاط الإنطلاق الأساسية لتطور الاهوت المسياني.

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mhh [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg [2]] (حداً بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [sad [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [sēla' [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāseh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qs' [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش. ماتيس / *Gordon H. Matties* جون والتون / *John Walton*

٦٩٩٤ (פָּאַר [pa'ar [1]]، يسحق [بعصا])، ← #٥٨٠

6995 פָּאַר

פָּאַר [pa'ar ²]، بيعِّل. يُجمل، يُمجد؛ هِتبَعيل. يُمجد ذاته (#٦٩٩٥)؛ פְּאֵר [pe'er]، إسم غطاء للرأس (#٦٩٩٦)؛ תִּפְאָרָה [tip'arâ]، إسم جمال، مجد؛ תִּפְאֶרֶת [tip'eret]، إسم جمال، مجد، افتخار (#٩٥١٤).

ش. أ. ق لا توجد جذور مشتركة معروفة.

ع. ق ١. فعل. (أ) بيعِّل. إن تصريف بيعِّل. هو فعل متعدي: A (אֶת־) פֵּאֵר B، A beautified B. إن عناصر A هي الله (مز ١٤٩:٤؛ إش ٥٥:٥؛ ٦٠:٧، ٩، ربما ١٣)(وملك فارس (عز ٧:٢٧). عناصر B هي: الهيكل في أورشليم المُستردة (בֵּיתתִּפְאַרְתִּי، بيت جمالي/ شهرتي، إش٦٠:٧؛ מְקוֹםמִקְדָּשִׁי، مكان مقدسي، فعل ١٣؛ בֵּיתיְהוָה، بيت الرب، عز٧:٢٧)؛ أورشليم المستردة ذاتها (إش ٦٠:٩)؛ المسكين (עֲנָוִים، أي، التقي المتواضع الذي يحتمل الألم ويتذكر عمل الله الفدائي، مز ١٤٩:٤؛ سيجملهم الله بـ יְשׁוּעָה، خلاص)؛ ووريث داود (إش٥٥:٥، هو تعريف موضح عن طريق تصريفات المذكر، المفرد). يرى Fenshman (عز٧:٢٧) أن عزرا هو متمم إش ٦٠:٧، ١٣؛ يُحتمل هذا في ضوء إتصال المفردات اللغوية، ويقود إلى دعم الرأي القائل بأن فقرة أشعياء كانت كتابة سابقة لعزرا.

(ب) هِتبَعيل. تستخدم الإصحاحات الأخيرة في إش وزن هِتبَعيل. كوزن إنعكاسي للوزن بيعِّل.، مع الله كفاعل: إنه يَمجد ذاته من خلال أفعاله الخلاصية لإسرائيل (إش ٤٤:٢٣؛ ٦٠:٢١؛ ٦١:٣)، أو من خلال العبد، الذي يجسد إسرائيل النموذجية (٤٩:٣). في هذا الإستخدام تشير إلى كسب الله لنفسه نسب المجد والكرامة.

هناك مصطلح واضح هو D הִתְפָּאֵר עַל C: يُكرم C نفسه على D، أي ينسب C لنفسه كرامة أكثر من D: في خر ٨:٩[٥] يدعو موسى فرعون ليكرم نفسه على موسى، عن طريق تحديد ميعاداً للخلاص من ضربة الضفادع؛ في قض ٧:٢ إهتم الله بعدم تمجيد إسرئيل نفسها عليه، عن طريق نسب النصرة على المديناني لذاتها؛ وفي إش ١٠:١٥ تُشبه آشور بالفأس التي سوف تُكرم نفسها فوق قاطعها (في كناية، بأن هذا سيكون الرب). لا تقدم هذه الأفعال على أنها تستحق الثناء.

٢. تتكافيء الأسماء. תִּפְאָרָה وתִּפְאֶרֶת في المعنى، وتعامل معًا هنا (كما في BDB). هناك أربعة معاني أساسية: (أ) جمال، زينة؛ (ب) مجد، كرامة (على أنه متأصل ومنسوب)؛ (ج) مجد، إفتخار؛ (د) في إرتباط مع כָּבוֹד، المجد، والحضور الإلهي.

(أ) جمال، زينة. في ٢أخ ٣:٦ كسى سليمان بيت الرب بأحجار كريمة للتزيين (לְתִפְאָרֶת)؛ في حز١٦:١٧، ٣٩؛ ٢٣:٢٦ نجد التعبير כְּלֵיתִפְאַרְתֵּךְ، أمتعة زينتك، إشارة إلى المجوهرات ؛ قا؛ إش ٣:١٨. في إش٥٢:١ تُدعى صهيون لأن تَلبس نفسها בִּגְדֵיתִפְאַרְתֵּךְ، ثياب زينتك، للإحتفال بخلاص الرب الآتي. يوجد في إش ٢٨:١-٥ تورية [لعب بالألفاظ] تؤكد عمل الله الرحيم: يشير ع. ١، ٤ لى أفرايم في فخرها بالزهر الذي يفنى، الجمال المجيد (צִיץ נֹבֵל צְבִיתִפְאַרְתּוֹ)، الذي سيوضع، بينما في ع. ٥ سيكون الرب مجد جلال، إكليل جمال (עֲטֶרֶת צְבִי וְלִצְפִירַתתִּפְאָרָה) لبقية شعبه بعد عمل الدينونة المنبيء بها: أي، سيكون لهم بشكل حقيقي ما قد كانوا عليه فقط بشكل سريع الزوال في خطيتهم

(ب) مجد، كرامة؛ شهرة (متأصل أو منسوب). إن الجسر اللغوي ما بين المعاني (أ) و (ب) قد يُرى في خر ٢٨:٢، ٤٠؛ سيكون لهارون وأولاده ثياباً خاصة פְּאֶרֶת לְכָבוֹדוּלְתִ، لمجد ولجمال/ كرامة (المرتبة). بالمثل في إش ٦٢:٣ سيكون لصهيون עֲטֶרֶתתִּפְאֶרֶת، تاج جمال/ مجد، في يد الرب؛ لأمثلة أخرى عن هذا التعبير انظر إر١٣:١٨؛ حز١٦:١٢؛ ٢٣:٤٢ (قا؛ ١٦:١٧، ٣٩؛ ٢٣:٢٦مدرجة تحت معنى [أ])؛ أم ٤:٩؛ ١٦:٣١. يبدو أن الإتصال اللغوي هو أن الجمال بمثابة تعبيرعن كرامة حامله، ويستنبط نسب المجد. في ٢٠:٢٩ إن كرامة الشباب (المنسوبة) هي في قوتهم (|| הֲדַרזְקֵנִים، بهاء [منسوب] للشيوخ). قا؛ إش ٤٤:١٣، حيث الصناع يصنعون الصنم כְּתַבְנִית אִישׁ כְּתִפְאֶרֶתאָדָם، كشكل إنسان، كجمال/ كرامة البشر (تدنيس لهذا الجمال أو الكرامة)؛ أيضًا أس١:٤؛ مراثي٢:١؛ زك ١٢:٧.

بهذا المفهوم نجد תִּפְאֶרֶת في إرتباط بـ שֵׁם، إسم، سمعة، شهرة: في تث ٢٦:١٩ يطلق على مكانة كرامة إسرائيل المعروفة *tehillâ, sem, tip'eret* (تسبيح، شهرة، مجد)، بينما يدعو إر١٣:١١ هذه الصورة إلى الذهن كيما يصور خزي يهوذا، وفي ٣٣:٩ ستكون أورشليم أخيراً تلك الأشياء لجميع الأمم، نتيجة لعقاب وتطهير الله؛ في ١أخ ٢٢:٥ سيكون الهيكل للشهرة والمجد لجميع الأراضي. في هذه الفقرات من تثنية إلى إرميا، يجلب وضع كرامة شعب العهد أيضًا المجد للرب؛ في١أخ ٢٢:٥ يكون نسب المجد للرب هو نقطة أساسية.

يتضح هذا المعنى عندما نقرأ عن תִּפְאֶרֶת الله (مجد متأصل أو منسوب)؛ مثلاً، إش٦٣:١٢، حيث זְרוֹעַתִּפְאַרְתּוֹ الله، ذراع مجده ذهبت إلى يمين موسى لكي يقيم لنفسه إسماً أبدياً (قا؛ ع. ١٤، حيث قاد الله شعبه لكي يجعل لنفسه שֵׁםתִּפְאָרֶת، اسماً للمجد؛ أنظر أيضًا ١أخ٢٩:١٣)؛ إش٦٣:١٥، حيث السماء هي קָדְשְׁךָוְתִפְאַרְתֶּךָ זְבֻל، مسكن مقدسك ومجدك (قا؛ ٦٤:١١[١٠]، التي تشير إلى الهيكل كـ בֵּית קָדְשֵׁנוּוְתִפְאַרְתֵּנוּ، بيت

قدسنا ومجدنا؛ ٦٠:٧)؛ ٤٦:١٣، حيث الله عن طريق خلاصه سيعطي لإسرائيل مجده (|| لصهيون תְּשׁוּעָתִי، خلاصه؛ قا؛ ٤:٢؛ ٦٠:١٩؛ مز٨٩:١٧[١٨])؛ مز ٧١:٨، حيث امتلأ فم المرنم بتسبيح الله (תְּהִלָּה) وתִּפְאֶרֶת، مجد (منسوب)؛ ١أخ٢٩:١١، حيث تنتمي لله (ينسب إليه) العظمة والجبروت والجلال والبهاء والمجد (הַגְּדֻלָּה הוֹד נֵצַח תִּפְאֶרֶת גְּבוּרָה).

(ج) العظمة، الافتخار. يرد هذا المفهوم عندما ينسب شخص ما الجمال أو المجد لنفسه (قا؛ هِتبَعيل. من الفعل). على سبيل المثال، في قض٤:٩ لن يكون لباراق حق الإفتخار بالنصرة على سيسرا؛ في إش١٠:١٢ سيعاقب الرب ملك آشور على תִּפְאֶרֶת רוּםעֵינָיו، تمجيده (الذاتي) لرفعة عينيه (NIV النظرة المرتفعة التي في عينيه)؛ قا؛ ١٣:١٩؛ ٣٠:٥؛ إر٤٨:١٧؛ حز٢٤:٢٥ (استخدام الهيكل كموضوع غير شرعي للإفتخار، قا؛ ع. ٢١).

لكن ليست جميع حالات استخدام תִּפְאֶרֶת للإفتخار هي صورة سلبية: في أمثال نجدها تستخدم كأشياء جديرة بالثناء؛ مثلاً، أم ١٧:٦، فخر الأبناء بآبائهم؛ ١٩:١١، إن التغاضي عن الإساءة هو شيء موضوع إفتخار؛ ٢٨:١٢، عظيم هو الافتخار عندما ينتصر البار (انظر Millard لتفسير هذا العدد).

(د) المجد كحضور إلهي. واضح أنه تحت تأثير المرادف כָּבוֹד، مجد، يمكن أن تصف أحيانًا תִּפְאֶרֶת أهمية حضور الله مع شعبه. في مز ٧٨:٦١ سلم مجد (תִּפְאַרְתּוֹ) الله للسبي؛ هذه إشارة إلى ١صم ٤، الذي يستخدم في ع. ٢١-٢٢ التعبير الأكثر شيوعاً لهذه الفكرة، כָּבוֹד. في مز٩٦:٦ يقال أن הוֹד־וְהָדָר، المجد والجلال أمام الرب، وעֹזוְתִפְאֶרֶת، القوة والمجد، هما في مقدسه. كما مع כָּבוֹד، هذا الإستخدام المتخصص جائز لأن حضور الله مع شعبه في العبادة يعلن مجده المتأصل الخاص وأهميته. يمكن أن تُرى العلاقة اللغوية في إش٦٠:٧؛ ٦٣:١٢، ١٥، مدرجة تحت المعنى (ب) أعلاه.

٣. يبدو أن الإسم כָּבוֹד، غطاء للرأس، يدل بصفة عامة على غطاء الرأس للزينة، للكهنة، خر٣٩:٢٨ (مصنوع من שֵׁשׁ، كتان نقي، ويتميز عن מִצְנֶפֶת، عمامة)؛ حز٤٤:١٨ (في الهيكل المثالي؛ مصنوع من פִּשְׁתִּים، كتان)؛ كرمز للإحتفال (في مقابل رموز النواح). إش٦١:٣ (تورية: سيبدل الله אֵפֶר، الرماد، بـ פְּאֵר، دهن إبتهاج)، ١٠؛ حز٢٤:١٧، ٢٣؛ وكجزء من ملابس مبهرجة بامرأة مسرفة، إش٣:٢٠ (صورة لبنات صهيون).

ب. ت/ ع. ج تظهر كل هذه الكلمات في سيراخ، DDS، و RL، أساسا بجانب إستخدامات عبر. كت. (لكن פֵּאֵר توجد فقط في RL). إن الكلمات اليونانية الأكثر شهرة في LXX التي تترجم الكلمات من مجموعة פָּאַר هي الجذور المشتركة لـ δόξα مجد (التي تتشارك مع أجزاء مجموعة כָּבֵד)، وκαυχάομαι، أن يفتخر. من الجدير بالإهتمام أنه كما مع כָּבֵד فإن الإفتخار التي يشير إليه καυχάομαι يمكن أن يكون سيء، تمجيد ذاتي، καύχησις (مثلاً، رو٣:٢٧)، أو قد يكون جيداً، مسروراً بالأشياء الجيدة (مثلاً، رو ٥:٣، ١١).

مجد، كرامة، جلال: ← אדר ['dr] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [hdr] (يُعَظِّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [hôd ¹] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [yᵉqār] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [kbd ¹] (يثقل، لا يتجاوب، يُكرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [nēsah ¹ / nesah] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [p'r ²] (يُجَمِّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [sᵉbî ¹] (زينة، مجد، #٧٣٨٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:227-29; *TDNT* 3:645-54; *THAT* 1:387-89; F. C. Fensham, *Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982; A. R. Millard, "'*ls* 'to Exult,'" *JTS*, n.s. 26, 1975, 87-89.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

٦٩٩٦ (פְּאֵר [pe'er]، غطاء للرأس)، ← #٦٩٩٥

٦٩٩٧ (פֹּארָה [po'râ]، أغصان، جذوع)، ← #٥٨٠

٦٩٩٨ (פֻּארָה [pu'râ]، أغصان)، ← #٥٨٠

7001 פַּג

פַּג [pag]، إسم، ثمرة غير ناضجة (#٧٠٠١).

ع. ق تشير פַּג بصفة خاصة إلى ثمر شجرة التين الغير ناضج (نش٢:١٣).

تين: ← בִּכּוּרָה / בַּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ] (تين مبكر، #١١٣٦)، ← בלס [bls] (خدش مفتوح، #١١٧٩)، ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة جميز/ (تين) #٩٢٠٤)، ← תְּאֵנָה [tᵉ'ēnâ] (تين #٩٣٠٠).

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

٧٠٠٢ (פִּגּוּל [piggûl]، غير طاهر [لحم نجس])، ← #٢٨٦٦

7003 פָּגַע

פָּגַע [paga‘]، قَلْ. تصادم، تعارك مع؛ وقع على، هجم؛ أغار؛ حث بشدة؛ هِفْعِيل. يسمح بضرب شيء ما، يتشفع، يحث بشدة (#٧٠٠٣)؛ פֶּגַע [pega‘]، إسم، حدوث، صدفة، هدف (#٧٠٠٤).

ش. أ. ق يصادق على פָּגַע أساساً في اللغات السامية NW (الآرامية، السريانية)، كذلك في العربية (*faga‘a*) بمعاني متعددة (مثل عبر. كت.، أنظر أدناه).

ع. ق ترد פָּגַע ٤٦مرة ويمكن أن تعني يصل، يقابل، يبلغ، يقتل، يتشفع، أو يضع/ يمد، وفي أغلب الحالات يليها حرف جر בְּ. كما مع جذور فعلية أخرى في هذا المجال اللغوي العام (انظر المرادفات أدناه)، إن "المقابلة" التي تشير إليها פָּגַע قد تكون متعمدة أو غير متعمدة.

١. لقاءات عرضية/ غير مقصودة. من المنظور البشري، يمكن أن تشير פָּגַע إلى مقابلة عن طريق الصدفة: مثلاً، بين يعقوب وملائكة (تك ٣٢:١[٢])، بين شاول والأنبياء (١صم١٠:٥)، بين شخص وحيوان العدو (خر٢٣:٤). إن هروب الرجل من أسد ثم مصادفة دب هي دلائل طبيعة ليوم الرب الذي لا مفر منه (عا٥:١٩). حثت راحاب الجسوسين على الإختباء في التلال، خشية من أن يكشتفهما السعاة الذين من أريحا (يش٢:١٦). أسس موسى مدن الملجأ لحماية الرجل المتهم بالقتل الغير متعمد من الموت في حالة ما إذا وجده ولي الدم (عد ٣٥:١٩، ٢١).

٢. لقاءات متعمدة. في أربعة عشر حالة تعمل פָּגַע + בְּ كمرادف لـ" أن يقتل" (حرفيًا، يقع على). يمكن أن تشير إلى هجوم بقصد القتل (قض ١٥:١٢؛ ١٨:٢٥) أو تصف ببساطة فعل القتل (قض٨:٢١؛ ١صم٢٢:١٧-١٨[٣مرات]؛ ٢صم ١:١٥؛ ١مل ٢:٢٥، ٢٩، ٣١، ٣٤، ٤٦). إن الله هو فاعل פָּגַע مرة واحدة فقط، حيث يقف مستعداً ليدمر إما بواسطة الضربات أو السيف (خر ٥:٣).

بصورة أكثر إيجابية يمكن أن تشير פָּגַע للتوسل أو التشفع لشخص أخر (تك ٢٣:٨؛ را ١:١٦؛ إش ٥٣:١٢؛ ٥٩:١٦؛ إر ١٥:١١؛ ٣٦:٢٥) أو مع الله (أي٢١:١٥؛ إر٧:١٦؛ ٢٧:١٨).

في أغنية العبد الرابعة (إش٥٣:٦) يصف النبي العبد الذي وضع/ أمتد عليه ثقل إثم البشرية.

٣. بمعنى مكاني، يصف פָּגַע شخص "يصل" إلى مقصده (تك٢٨:١١) وأكثر فنياً، تعمل كجزء من صيغة التي تستخدم في إفتقاء تخم كل سبط (يش١٦:٧؛ ١٧:١٠؛ ١٩:١١، ٢٢، ٢٦، ٢٧، ٣٤).

٤. يرد الإسم פֶּגַע في تأكيد سلميان (١مل ٥:٤[١٨]) بأن الله أرحه من التهديد العسكري (ليس عدو أو سوء حظ [פֶּגַע]). في جا ٩:١١ يشير الإسم إلى الصدفة.

ب. ت تستخدم المشنى العبرية فعلين متجانسين وإسمين متجانسين (تختلف فقط في النطق) لتغطي نفس المجال اللغوي كما في الكتاب المقدس العبري. פָּגַע (أن يقابل/ يواجه، يضرب/ يُغير، أن يتوسل/ يتشفع) وפֶּגַע (تواصل/ مصادفة) (Jastrow 2:1135). بالإضافة إلى ذلك، يعني الفعل פָּגַע الموجود في المشنى العبري " أن يبتلي" وكلا من الإسم פֶּגַע وפְּגַע يشيرا إلى "بلاء/ ضربة."

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [’nh ²] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [hwh ²] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [y‘d] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [ng‘] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛← פגע [pg‘] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [pgš] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [qr’ ²] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [qrh ¹] (يحدث، يبنى، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:501-8; *TWOT* 2:715; R. L. Hubbard, "The Hebrew Root PG‘ as a Legal Term," *JETS* 27, 1984, 129-34; F. Rundgren, "פגע_פגש. Eine Wurzeluntersuchung," *AcOr* 21, 1953, 336-45.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٧٠٠٤ (פֶּגַע [pega‘]، صدفة)، ← #٧٠٠٣

7006 פָּגַר

פָּגַר [pagar]، بيعِّل. يكون ضعيفاً جدًا، متعباً، مرهقاً (#٧٠٠٦).

ش. أ. ق يوجد الفعل في المشنى العبرية في بيعِّل.، في الأرامي اليهودي في بَعِل..، في الأرامي الفلسطيني المسيحي، الشامى، السيراني *begar*، يكون واهن، والعربية *fagara*. هناك جدال الأن حول ما إذا كانت تعتبر *peger*، جثة أو ممياء اشتقاقاً من פָּגַר، (TWAT 6:508-14).

ع. ق يستخدم الفعل فقط في ١صم ٣٠:١٠، ٢١ ليصف مجموعة من الجنود المُعيين، الذين لم يكن بإمكانهم عبور وادي البسور (ع.١٠) ومتعبين جدًا عن أن يتبعوا داود (ع.٢١)- إشارة إلى أكثر من مجرد الإعياء الجسدي الذي يتضمن أيضًا صانعوا المشاكل الذين لم يريدوا أن يشاركوا بغنيمتهم (Fokkelman, 583, 588; Miscall, 177-81). رغم أن الإعياء هو السبب الذي جعل مجموعة

متبقية في الخلف، إلا أن حقيقة وجود مؤخرة للقتال يوضح إستراتيجية عسكرية جيدة (Klein, 283).

ب. ت ١. سب. في ١صم ٣٠:١٠ تعكس الترجمة τινές ἐκάθισαν، reflects אֲשֶׁר־יָשְׁבוּ الذي جلس، وليس אֲשֶׁר־פִּגְּרוּ، الذين كانوا متعبين (McCarter, 431).

٢. الأدب الربي. في BTalm Sabbat 129b يستخدم وزن بَعِل.. لـ פָּגַר ليشير إلى اليوم الذي يأخذ فيه المعلمون أجازة (Jastrow 2:1135).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [’ml ¹] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה ¹ [hlh ¹] (يصبح ضعيفاً، متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [hlš ¹] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [hallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [yg‘] (يكون متعباً، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nṣb ²] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهناً جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [‘yp ¹] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 2:224-25; *TWAT* 6:508-14; *TWOT* 2:715; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 2, 1986; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; P. K. McCarter, *1 Samuel*, AB, 1980; P. D. Miscall, *1 Samuel*, 1986.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

7007 פֶּגֶר

פֶּגֶר [peger]، اسم، جثة، جثمان (#٧٠٠٧)؛ مشتق من פָּגַר [pagar]، يكون متعباً (#٧٠٠٦).

ش. أ. ق بالإضافة إلى أكد. *pagru*، جسد، جثة، هناك جذور مشتركة من نفس المجال اللغوي في السيراني والمانداني.

ع. ق تشير פֶּגֶר دائمًا إلى الجسد أو الجثمان البشري، عدا في تك ١٥:١١ ولا ٢٦:٣٠، حيث تشير إلى الحيوانات والأصنام على التوالي. مرتبطة بالجذر الفعلي פָּגַר، بمعنى "يعيا" تشير פֶּגֶר بإستمرار إلى الجسد وقت الموت أو بعده مباشرة (مثلاً، عد ١٤:٢٩، ٣٢، ٣٣؛ ٢مل ١٩:٣٥؛ ٢أخ٢٠:٢٤-٢٥؛ إش ٣٧:٣٦). لاقى إقتراح D. Neiman ("*PGR*: A Canaanite Cult-Object in the Old Testament," *JBL* 67, 1948, 55-60) بأن פֶּגֶר يجب أن تترجم "حجر محفور أو منقوش" في لا ٢٦:٣٠ وحز٤٣:٧، ٩ بعض الدعم.

جثة: ← גְּוִיָּה [g^e^wîyyâ] (جسم، جثة، #١٥٨١)؛ ← גּוּפָה [gûpâ] (جثة، #١٥٩٠)؛ ← מַפֶּלֶת [mappelet] (رمة، #٥١٤٧)؛ ← נְבֵלָה [n^e^bēlâ] (رمة، جثة، #٥٥٧٧)؛ ← פֶּגֶר [peger] (رمة، جثة، #٧٠٠٧).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

7008 פָּגַשׁ

פָּגַשׁ [pagas]، قَلْ. نِفْعَل. يتشابك مع، يقابل؛ بيعِّل. يقابل (#٧٠٠٨).

ش. أ. ق هذا الجذر الفعلي يصادق عليه تمامًا فقط في المشنى العبرية، أن يضرب، يقابل.

ع. ق ١. تشير פָּגַשׁ في المقام الأول إلى بعض أنواع اللقاءات أو المواجهات، سواء الصديقة، المحايدة (تك٣٣:٨؛ خر٤:٢٧؛ ١صم٢٥:٢٠؛ إش٣٤:١٤؛ إر٤١:٦)، أو العدائية (تك٣٢:١٧[١٨]؛ خر٤:٢٤؛ ٢صم٢:١٣؛ أم١٧:١٢). هناك فقرتان تستخدما ثورة الدبة المسلوب منها أشبالها، في توضيح شدة لقاءات معينة. يقارن كاتب الأمثال إقتراب الأحمق وحماقته بالمقابلة العنيفة لرجل بدب ثائر (أم١٧:١٢). يصف هوشع شدة العقاب الموجه ضد إسرئيل بواسطة نفس الصورة العنيفة (هو١٣:٨).

٢. تقارن فقرتين في أم (٢٢:٢؛ ٢٩:١٣) قطبي مجتمع (غني وفقير، مظلوم وظالم) وتؤكد أن هاتين المجموعتين تتقابلان، أي، لديهم رابط مشترك. وحيث أن الرب هو الذي يمنح وجودهما، فيجب أن يعامل كل منهما الأخر باحترام/ مساوة (كشركاء في العهد).

٣. يؤكد كاتب سفر أيوب سيادة حكمة الله الواسعة على براعة الماكرين. عندما يجعل خططهم كلا شيء، حينئذ يُغمر (פָּגַשׁ) الحكماء والماكرين بالظلمة و يتلمسون فقط كيما يجدوا طريقهم (أي ٥:١٤).

٤. في مز ٨٥:١٠[١١] تتقابل المحبة الثابتة مع الحق (פָּגַשׁ) ويتعانق البر والسلام (נָשַׁק). هذه السمات الأربع تعمل كتشخيص للسمات إلهية، وتعمل في إنسجام لتتم مقاصد يهوى تجاه أرض شعبه.

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [’nh ²] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [hwh ²] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [y‘d] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [ng‘] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛← פגע [pg‘] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [pgš] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרה [qrh ¹] (يحدث،

يبنى، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:715; F. Rundgren, "פגע_פגש. Eine Wurzeluntersuchung," *AcOr* 21, 1936, 336-45.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

פָּדָה 7009

פָּדָה [*padâ*]، قَلْ. فدى، خلص؛ حرر؛ هِفْعِيل. أن يسمح بالفداء (#٧٠٠٩)؛ פְּדוּיִם [*pᵉdûyim*]، إسم فدية (#٧٠١٢)؛ פְּדוּת [*pᵉdût*]، إسم فدية، فداء (#٧٠١٤)؛ פִּדְיוֹם [*pidyôm*]، إسم ، فدية ، فداء (#٧٠١٧)؛ פִּדְיֹן [*pidyôn*]، إسم ، كفالة (#٧٠١٨).

ش. أ. ق بعكس פָּדָה ,גָּאַל هو جذر مشترك يتشارك فيه جميع اللغات السامية عدا الآرامية. يحمل الفعل العربي *fada* معنى شرعي خاص لإفتداء شخص أو شيء عن طريق منح بديل مكافيء، بينما يعني إسمه الموازي فدية (قا؛ الأثيوبية، ع. ج. ق). في المقابل، تعكس أكد. *padû* / *pedû* تعكس المعنى الأكثر عمومية المساعد يعفي أو يطلق. في قصة الخليقة البابلية (VII, 29; cf. VI, 34)، حرر خلق البشر (*padû*) الآلهة المتمردة من خدمة الآلهة الأخرى. تتشابه الأوغارتية مع العبرية بشدة في أنها تحمل كلا من المعنى القانوني المحدد والأكثر عمومية.

ع. ق تحمل פָּדָה معنى أوسع من الكلمة الموازية لها باستمرار גָּאַל. كما جذورالأخيرة الجذور التشريعية بصفة خاصة. ومع ذلك، فوروده פָּדָה أساساً كفعل على وزن قَلْ. يجعل لها مكانة ثابتة في أدب تشريع الع. ق.، جزئياً في قوانين الزواج وجزئياً في الأحكام الطقسية.

١. يظهر الفعل قَلْ. في التعليمات الطقسية بخصوص فداء بكر الناس والبهائم. تتشارك كلا من التشريعات التي تخص عيد الفطير (خر١٣) وما يطلق عليه الوصايا الطقسية (خر٣٤) في هذا الإفتراض الاهوتي المشترك: ينتمي كل بكر حصرياً للرب (١٣:١-٢؛ ٣٤:١٩). ومع ذلك، فبدافع الإحسان، يسمح يهوى لإسرائيل أن تفتدي بكر الحمير والأبناء (١٣:١٣؛ ٣٤:٢٠)، فيما يبدو تقدمة حيوان بديل. عن طريق مزج طقس الذبح بالفداء، تتذكر إسرائيل الأقدار المتناقضة للأبكار في مصر، وتشهد لقوة يهوه في فداء بكره الخاص، إسرائيل (١٣:١٥-١٦).

في تشريع لاحق، يهب الرب للكهنة مطالبته لبكر إسرائيل لكن يأمر بفداء بكر الحيوانات النجسة والإنسان بخمسة شاقل فضة لكلا منهم (عد ١٨:١٥-١٦). قد لا تُفتدى بقية أبكار الحيوانات الطاهرة الأخرى لأنها مقدسة، أي، مفرزة لإستخدام الرب فقط (ع.١٧). يسمح القانون الخاص بالأشياء المكرسة بفداء بكر الحيوان النجس (لا ٢٧:٢٧) إنما يمنعه عن البشر للذين هم خاضعين للقتل كتحريم (חֵרֶם، ع. ٢٩؛ لكن قا؛ عز١٠:٨). باختصار، إن مُلك يهوه للبشر أو الحيوانات يعني موتهم الطقسي أو خدمتهم له، لكن فدائهم (أي، إستبدالهم بكيان مكافيء) يعني حياة مستمرة من تلقاء أنفسهم.

٢. تؤكد إفتراضات طقسية وتعبدية ممثالة فداء يوناثان (١صم ١٤). كمقدر له الموت من أجل أنه إنتهك حلف شاول القاسي في جهل، هرب شاول من الموت لأن جندي صديق كان قد إفتداه. لقد إستندوا إلى عمله البطولي في هذا اليوم نيابة عن الله (ع.٤٥). رغم عدم ذكر الثمن المدفوع (مثلاً، حيوان، أسير في حرب، مال، إلخ؟)، فإن إلتماس الجنود تضمن أن العمل البطولي الذي قام به يوناثان كان بمثابة فديته.

٣. في مناسبتين، يؤيد داود قسم عن طريق مناشدة يهوى كالشخص الذي فدى حياته (فعل على وزن قَلْ. + נֶפֶשׁ) من كل المتاعب (٢صم ٤:٩؛ ١مل١:٢٩). سواء إستعار داود صيغة طقسية كانت موجودة ، أو صاغ صيغة خاصة به، فهنا يشارك פָּדָה المفهوم العام للخلاص أو الإنقاذ الموجود تمامًا في جذور أخرى عن الخلاص. لاحقاً في استجابة لنبوة ناثان بصدد الحكم، أعربت صلاة داود عن التعجب من الاختيارالفريد—الشعب الوحيد الذي إختاره يهوى (٢صم٧:٢٣= ١أخ١٧:٢١). إن صلاة نحميا من أجل إحسان فارس تردد نفس المشاعر (نح١:١٠).

٤. في سفر التثنية يهوه هو فقط فاعل פָּדָה كالشخص الذي افتدى إسرائيل من مصر. حيث تشير القرينة إلى إسرائيل كالعبيد (تث٧:٨؛ ١٣:٥[٦]) وكميراث يهوه (٩:٢٦)، هنا تصف פָּדָה عمل قانوني للفداء من العبودية بواسطة يهوه. يستشهد إسرائيل بهذا الفداء ليطلبوا من الرب أن يزيل إثم الدم من الأرض (٢١:٨). بالمثل، لأن إسرائيل هو عبد مفدي، يفرض موسى عليهم معاملة عبيدهم بسخاء (٢٤:١٨). وبالتالي، فإن فداء يهوه من مصر يؤكد معونة إسرائيل المستقبلية وتشكل سلوكاً مناسباً لإسرائيل المستقبلية.

٥. يوظف المرنم الفعل على وزن قَلْ. أكثر من أي كاتب كتابي أخر (١٤ أو ٥٣مرة). أكثرهم شهرة هو التضرع "إفدني!" الذي يعبر عنها في مزامير الشكوى التي تطلب البراءة القانونية ضد إتهام العجز من يهوه (مز١١: ٢٦) أو الإنقاذ من الإتهامات الكاذبة بواسطة الأعداء (٦٩:١٨[١٩]). في قصيدة مز١١٩ (التي يبدأ كل عدد منها بالحرف أبجدي متسلسل)، يبتدأ פָּדָה (فعل قَلْ.) سطر حرف "الفاء" الذي فيه يطلب المرنم خلاصاً من ظالميه (ع.١٣٤). قصيدة أخرى (كل سطر فيه يبتدأ بحرف أبجدي متسلسل) تختتم بصرخة بأن يخلص يهوه

פָּדָה [*padâ*]، قَلْ. فدى، خلص؛ حرر؛ هِفْعِيل. أن يسمح بالفداء (#٧٠٠٩)

إسرائيل من متاعبها (٢٥:٢٢). في شكوى جماعية، تصرخ إسرائيل من أجل الخلاص من أعدائها القوميين الظالمين، أي، خلاص حياة الأمة (٤٤:٢٦[٢٧]).

يستخدم المرنمين أيضًا פָּדָה في التأكيد على الثقة والأمن. أنهم يؤكدون أن يهوه يقف مستعداً وقادرًا على الإنقاذ، سواء من الأمراض الخطيرة، من المقاومين (مز٣١:٥[٦]؛ ٥٥:١٨[١٩]؛ ٧١:٢٣؛ قا؛ ع.٢٠)، أو من النتائج الألمية لأثام إسرائيل الخاصة (١٣٠:٨). إن النص الأخير هو المكان الوحيد الذي ترد فيه פָּדָה في الإشارة إلى الخطايا، لكن هذه الإشارة تتناسب جيداً مع لاهوت الع. ق للختام، تؤكد أحد مزامير الشكر الرائعة على أن يهوه يفدي حياة عبيده، أي، يعفو عن دينونتهم (٣٤:٢٢[٢٣]).

يؤكد مرنم حكيم على أن الله يفتدي الحكيم من الهاوية السحيقة، بأخذه لنفسه (مز ٤٩:١٥[١٦]). رغم غموضه، فإن النص الأخير ربما يعكس توقع المرنم للخلاص النهائي، أو ربما الأخروي من الموت. إن الثقة الثابتة للمرنم السابق تتقابل بشدة مع تمرد أجدادهم، الذين نسوا الله الذي إفتداى إسرائيل بقوة من عدوها المصري (٧٨:٤٢).

٦. <u>يهوه أيضًا فاعل الفعل على وزن قَلْ. في الأنبياء، في كلا من نبوات الدينونة والرجاء.</u> تعلن نبوات اللعنة التي لهوشع عن الخراب على إسرائيل المتمردة، رغم أن يهوه سوف يفديهم (هو٧:١٣). في سؤال ساخر متوقعاً إجابة نافية، يتجنب يهوه فداء إسرائيل من الموت، وهي علامة مؤكدة لنقص رحمته الحاضرة (١٣:١٤). فيقرينتي يهوشع، أن يفتدي، تعني بوجه أعم يختطف أو يعتق من الخطر، وفي ١٣:١٤ تتوازى פָּדָה مع גָּאַל. في دعوى العهد القضائية، يرد يهوه عن ضجر إسرائيل معه بتذكر فدائه لهم من مصر (مي٦:٤).

بالنسبة للرجاء، هناك صيغة مرسلة غير معتادة في رؤية أشعياء الصغيرة تسترجع فداء يهوه لإبراهيم، ربما من فرعون أو أبيمالك (تك ١٢:١٧-٢٠؛ ٢٠:٣-١٨)، ليدعم نبوة عن الرجاء (إش٢٩:٢٢). يستند إشعياء إلى لغة مطابقة واقعية، تتضمن قَلْ. مبني للمجهول. اسمفا..، ليصور مفديو يهوه، أي أولئك الذين بسبب ثأر الله على الأمم سيتحررون ليعودوا إلى بيوتهم (٣٥:١٠= ٥١:١١؛ قا؛ عد١٨:١٦). استجابة لشكوى إرميا، يعود يهوه ويؤكد وعده بفداء (أي، أن يحرر) النبي المحاصر من قبضة أعدائه (إر١٥:٢١؛ إسم فاعل נָצַל). في سفر التعزية، يؤكد تصريح يهوه بأنه قد افتدى يعقوب ضمان وعده بأن يرجع المشتتين إلى بيتهم (٣١:١١؛ قا؛ زك ١٠:٩).

٧. في سفر أيوب، يشير أليفاز على أيوب بأن يقبل تأديب الله، ويطمئن في معرفة أن الله سوف سيخلص (فعل على وزن قَلْ.) حياة أيوب من الموت في المجاعة أو الحرب (أي ٥:٢٠). إن إنتهار أليهو المطول لاحقاً لأيوب، يصور على أنه نابع من شخص بار يرنم مزمور شكر علني، معترفاً بخطيته وشاهداً بأن الله قد خلص (פָּדָה) حياته من المرض المميت (٣٣:٢٨؛ قا؛ سير ٥١:٢). ينكر سؤال أيوب البلاغي (أي٦:٢٣) أنه لم يطلب قط منهم أن يخاطروا بحياتهم لكي يفدوه من ظالميه. على الأرجح يحمل الجذر هنا المعنى العام ليخلص حيث لا يوجد إشارة قرينية لأي دفع مالي (لكن قا؛ *THAT* 2:392 [التحرير القانوني لشخص فقير من دين العبودية]). يمكن هنا رؤية أن פָּדָה تحمل مفهوماً أوسع من גָּאַל لأن الفدية تتضمن خدمة تطوعية من صديق وليست واجباً على عضو من العائلة.

٨. يرد الفعل هِفْعِيل. فقط في خر ٢١:٨، وهوعلى الأرجح أول ورود لـ פָּדָה في الع. ق. حيث يعتقد العلماء أن قرينته (كتاب العهد) قديمة. يسمح قانون العبد بفداء الأمة الإسرائيلية التي لم تعد تسر سيدها، ومن ثم، تُضيع ماله، على ما يبدو، يدفع أقارب المرأة مبلغاً تفاوضياً أو محدداً لتكتسب حريتها (تصمت القرينة). بمعاملة الفداء من دين العبودية، تتشابه هنا פָּדָה بشدة مع גָּאַל. بالإضافة إلى أن هذا الوضع يُظهر أيضًا أن פָּדָה تحمل إستخدامات دنيوية بجانب استخداماتها الدينة الشائعة (قا؛ أي ٦:٢٣).

٩. ترد الأفعال نِفْعَلْ. و هُفَعَل.. في أحكام الزواج لكي تحكم العلاقات الجنسية بين المرأة المخطوبة ورجل ليس هو خطيبها (لا ١٩:٢٠). تُعرف هذه الأوزان المرأة كعبدة يسمح لها بالفداء (هُفَعَل.. مصد. تم.) إنما ليست مفدية بعد بالفعل (نِفْعَلْ. تام.). يمنع القانون قصاص الموت حيث لا يتضمن الوضع زنيٍ بالمعنى القانوني، حيث أن المرأة مازالت أمة. عوضاً عن ذلك، من خلال ذبيحة الإثم، يحصل الرجل على كفارة (ع. ٢١-٢٢). تُظهر פָּדָה هنا نفس المعنى الدنيوى الموجود في خر٢١:٨. إن تفضيل פָּדָה على גָּאַל هنا قد يتضن أن الحالة تقع خارج عالم قانون الأسرة. إن الفعل المتبقى على وزن نِفْعَلْ. يرد في (إش١:٢٧): عندما ستقع الدينونة الإلهية، ستفتدى صهيون (أي، ستخلص من الأعداء) بواسطة العدل.

١٠. يرد الإسم פִּדְיוֹם (عد ٣:٤٩) مرة واحدة فقط (ما لم نعيد إشارة مس. הַפְּדֻיִּם [ع.٥١] إلى פִּדְיֹם) ويبدو أنه مشكوك فيه نصياً (تقرأ تُقرأ. הַפְּדוּיִם في ع. ٥١؛ تقرأ Sam الأخيرة في ع. ٤٩ و٥١). من جانب أخر، إذا ما إحتفظت مس. بالحركات الصحيحة [التشكيل]، فقد يمكن قراءة نفس العبارة (מ / כֶּסֶף הַפִּדְיֹן، كفالة) في كلا العددين، و يمكن أن تمثل מ / הַפִּדְיֹן شكل آخر byform لـ פִּדְיֹן (كذلك *HALAT* 863). إذا كان الأمر كذلك فإن נ / פִּדְיוֹם ترد في عبارتين في ثلاثة قرائن.

في عد ٣:٤٩ يقبل موسى فدية مالية (כֶּסֶף הַפִּדְיֹם)

من أجل ٢٧٣ بكر ذكر لإسرائيل، وإلا سيكونوا ملكاً ليهوه. مرتين يظهر الإسم פִּדְיוֹן في عبارة פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ، يفتدي حياة (شخص) (انظر أيضًا ٢صم٤:٩؛ ١مل١:٢٩؛ أي ٣٣:٢٨؛ مز٣٤:٢٢[٢٣]؛ ٤٩:١٥[١٦]؛ ٥٥:١٨[١٩]؛ ٧١:٢٣). جزءاً من قانون معتاد، يسمح خر٢١:٣٠ لمالك ثور نطاح دائمًا، بالهروب من قصاص الموت عن طريق دفع فدية للحياة، أي، عتق حياته الخاصة (contra NRSV). (لقوانين مماثلة، أنظر قوانين Eshnuna [§٤]، وقانون حمورابي [[§٥١]. مز٤٩، وهو مزمور حكمة، يستشهد بنفس العبارة في حكمة تعليمة بأن الغني لا يمكن أن يفتدي نفسه من الموت (ع. ٨[٩]؛ معدلة من قبل سب.)ـــ فالثمن ببساطة ليس في متناول يدهم!

١١. يظهر الإسم الجمع المجرد פְּדוּיִם، فدية، ٥مرات في عدد ٣ (ع. ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥١ [txt. Emend]) وفي ١٨:١٦. تهتم كلا القرينتان بفداء بكر إسرائيل، من الإنسان والحيوان، التي دون ذلك تنتمي للرب. يعامل عدد ١٨ بصفة خاصة حالة الحيوانات النجسة. رغم غموض فكرة النصوص المنبر عليها، إلا أن الإسم פְּדוּיִם يعني بوضوح الإطلاق من خلال كفالة مادية للأحياء الذين هم ملكاً للرب.

١٢. هناك مزمورين يستخدما الإسم פְּדוּת، فداء، تحرير، ليؤكدا حقائق عن يهوه، يشكل פְּדוּת السطر الذي يبدأ بحرف "ف" في مزمور حمد (يبدأ كل سطر فيه بحرف أبجدي متسلسل)، مستشهداً بفداء يهوه لإسرائيل وعهده كدليل على عظمته، إسمه القدوس (مز١١١: ٩). يبدو أن الإشارة هي إلى تاريخ إسرائيل المبكر (مثلاً، خروج، سيناء)، رغم أن القرينة غير واضحة. في نشيد المصاعد، يبني مرنم أخر دعوته لإسرائيل لكي تضع رجائها في قوة الرب العظيمة على الفداء فيما يتعلق بخطيتها (١٣٠: ٧-٨). في إش٥٠:٢ يوبخ يهوه شعبه المسبي لشكه في قدرته على فدائهم من خطيتهم (لكن قا؛ سب.، التي تقرأ قَلْ. مصد. Const.) تبدو פְּדוּת أنها ليست في محلها في خر٨:٢٣[١٩]، ومع ذلك، فلابد من إتباع قرءاة Davies المقترحة פְּרֻדֹת، إنفصال، للمازورية مس. פְּדֻת (أي، إغفال كتابة الحرف "ר" الأصلي).

ب. ت تظهر كلا من الفعل والأسماء פִּדְיוֹן وפְּדוּת في مصادر عبرية ما بعد التوراتية. تحتفظ RL بالمعنى القانوني للجذر، مستخدمة النصوص الكتابية فيما يتعلق بتحرير الأشياء المكرسة أو الأبكار. يصف أيضًا الفعل في المدراش والتلمود تحرير إسرائيل من الأسر، إنما يوصف الفداء من الخطية والإثم بالجذر כָּפַר.

تترجم سب. פָּדָה بصيغ λυτρόω، وهي كلمة مناسبة مكافئة حيث أنها تتضمن دفع أو ثمن للفداء. يرد الجذر في سير٥١:٢، كما يُصادق عليه تمامًا في قمران، يرد الفعل في الترنيمات والإسم פְּדוּת حصرياً في نصوص الحرب. تقدم ترنيمات قمران الشكر لله لفداء أعضاء الجماعة من الموت الشديد الموجه من قبل (1QH 2:32, 35) أو المُعاني من قبل (٣:١٩) أعدائها، مثل المزامير المازورية، 1QH 17:20 تتضرع إلى الله لفداء حياة المتضرعين، أي، فدائهم من الفناء الذي ينتظر الأشرار.

تعرف مخطوطة الحرب War Scroll (1QM 14:5) إسرائيل كشعب فدائه [الله] (עַם פְּדוּתוֹ؛ قا؛ 1QM 1:12). في هذا وعبارات مماثلة مع פְּדוּת، يصف الفداء ماضي جماعة قمران (1QM 11:9; 14:5; 17:6) أو النجاة المستقبلية (كذلك 1QM 1:12; 14:10; 15:1; 18:11; 4QM[a] 8). هذا الفداء أبدي (1QM 1:12; 18:11). ويوازي خراب جميع شعب الإثم (1QM 15:2). كقانون المجتمع، تمنع CD 16:8 أي شخص من فداء (أي إلغاء) إلتزامات الحلف حتى لو بثمن حياته ذاته. لا يوجد نظير لإستخدام هذا الجذر في الع. ق. نفسه.

ع. ج لم يعد تعبير الع. ج. للفداء يعكس التمييز الذي يقوم به الع. ق. ما بين פָּדָה وגָּאַל. إن كلمة الع. ج. البديلة هي λυτρόομαι، المكافئة لـ سب. لـ ῥύομαι وגָּאַל وפָּדָה، وσῴζω التي لا تستخدمها سب. إطلاقاً لـ גָּאַל ونادرًا (مرتين) لـ פָּדָה.

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [g'l] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישע [yš'] (يكون منتصرا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [mlt [1]] (يصل إلى الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nsl] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [pdh] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plt] (يخلص، يحضر إلى الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שִׁלּוּם [šillûm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:998-1003; 7:965-1024; *THAT* 2:389-406; *TWAT* 6:514-22; D. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989, 180; G. Davies, "The Hebrew Text of Exodus VIII 19 (Evv. 23): An Emendation," *VT* 24, 1974, 489-92; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 136-39; F. Heinemann, *Erlsung* im Alten Testament, 1982, 438-63; idem, "Auslsung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lsegeldvorstellung," *ZThK* 79, 1982, 25-59; C.-H. Hunzinger, "Fragmente einer ulteren Fassung des Buches Milhama," *ZAW* 69, 1957, 142; A. Jepsen, "Die Begriffe des 'Erlsens' im AT," *FS Hermann*, 1957, 153-63; H.-J. Kraus, "Erlsung. II. Im AT," *RGG* 3, 2:586-88; A. Macintosh, "Exodus VIII 19, Distinct Redemption, and the Hebrew Roots פדה

and פרד" *VT* 21, 1971, 548-55; F. Ntscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran Texte*, BBB 10, 1955, 188-89; J. Stamm, *Erlsen* und Vergeben im Alten Testament, 1940, 7-30, 87-105; R. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law*, 1963.

Robert L. Hubbard, Jr. روبرت إل. هبارد الابن

٧٠١٢ (פְּדוּיִם [*pedûyim*]، فدية)، ← #٧٠٠٩

٧٠١٤ (פְּדוּת [*pedût*]، فدية، فداء)، ← #٧٠٠٩

٧٠١٧ (פִּדְיוֹ [*pidyôm*]، فدية، فداء)، ← #٧٠٠٩

٧٠١٨ (פִּדְיוֹן [*pidyôn*]، فدية مالية [كفالة])، ← #٧٠٠٩

7022 פֶּדֶר

פֶּדֶר [*peder*]، إسم، دسم أو شحم حيوان (لا١:٨، ١٢، ٨:٢٠) (#٧٠٢٢).

ش. أ. ق السامية *fadar*، المصرية *pdr*، إسم، دسم أو شحم حيوان؛ أكد. *pitru*، الشحم الذي على الكبد.

ع. ق في كل ورودها على حدى (لا١:٨، ١٢، ٨:٢٠) يُأخذ في الإعتبار ملاحظة اقتراب פֶּדֶר من رأس حيوان الذبيحة على المذبح. إن دلالة هذه الممارسة غير معروف. أن معنى פֶּדֶר وإرتباطها بـ חֵלֶב أيضًا غير معروف. تستخدم السبعينية عادة στέαρ لتترجم חֵלֶב، لكن تستخدمها أيضًا لـ פֶּדֶר في لا ١:٨، ١٢، ٨:٢٠. تستخدم الفولجاتا *adeps*، دسم الحيوانات الرقيق، لـ חֵלֶב، في لا ٨:٢٠، لكن في ١:٨، ١٢ تترجم פֶּדֶר بعبارة " كل ما يلتصق بالكبد،" وبالتالي تساوي ظاهرياً פֶּדֶר الأمعاء الشحمية الأقل (חֵלֶב).

ب. ت يكرر مدراش تاميد Tamid ٤:٢ في تعليقه على هذا الطقس *pdr* دون شرح إضافي. يعتبر Milgrom (159) الكلمة غير قادرة على التعريف الوثيق، ويستفهم بلباقة شرعية المواد المقارنة المقدمة.

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [*'bs*] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא [*br'*[2]] (يسمن S .o، #١٣٤٤)؛ ← דשן [*dšn*[1]] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [*ḥēleb*[1]] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה [*mhh*[3]] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [*m^erî'*] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [*peder*] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [*pîmâ*] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שמן [*šmn*[1]] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991.

Robert. J. Way روبرت جي. واي

7023 פֶּה

פֶּה [*peh*]، إسم، فم (#٧٠٢٣).

ش. أ. ق إن الكلمة العبرية פֶּה، الكلمة الأشهر لفم، ذات جذر مشترك مع الأوغاريتية *sa'ar*، *pû (m)*؛ أكد. والعربية *fû*.

ع. ق ١. ترد פֶּה ٤٩٠مرة في عبر. كت.. تستخدم بمفهوم عام عن فم البشر والحيوانات، وكذلك الفتحات (مثلاً، فتحة رقبة الرداء [خر ٢٨:٣٢؛ أي ٣٠:١٨]، بئر [تك ٢٩:٢]، كهف [يش١٠:١٨])، وهي كلمة تطلق على أرض على مصب نهر [دلتا] (إش ١٩:٧). فتح الرب فم الحمار وجعله يتكلم إلى بلعام (عد ٢٢:٢٨). في قصة الطوفان إستخدمت عن منقار الحمامة (تك ٨:١١). يبعث فم التمساح شرار نار (أي٤١:١٩[١١]). فتحت الأرض فمها لتقبل دم هابيل (تك٤:١١). تتبعثر العظام على فم القبر (العبرية שְׁאוֹל الهاوية) (مز١٤١:٧).

٢. تستخدم العديد من العبارات الشاعة كلمة "فم": جماعة (بفم واحد) (يش٩:٢)؛ وجه لوجه (فم إلى فم) (عد١٢:٨؛ ٢مل١٠:٢١؛ ٢١:١٦؛ إر٣٢:٤؛ ٣٤:٣)؛ من جهة إلى جهة (عز ٩:١١)؛ الإفتراس بفم مفتوح (فم إلى فم) (إش ٩:١٢[١١])؛ شفى أليشع الولد الميت بالتمدد عليه "فم لفم" (٢مل ٤:٣٤)؛ وضع اليد على الفم (إيماءة عن الإحترام) (أي ٢٩:٩؛ ٤٠:٤؛ أم ٣٠:٣٢)؛ تقبيل اليد بالفم، إيماءة عن العبادة (أي٣١:٢٧)؛ وسؤال شخص ما شخصياً (نسأل فمه) (تك ٢٤:٥٧). إن الغمد والقراب الذي يُحفظ السيف داخله له "فم" مشكل أحيانًا على شكل فمي الوحش. هذا الجزء من الغمد يشكل ماسكاً عند مقبض السيف. إن مصطلح "فم السيف" (تك ٣٤:٢٦) تشير إلى حافة السيف؛ (قا؛ "سيف ذي حدين" [سيف ذو فمين]، قض ٣:١٦).

في عدة فقرات هناك إشارة إلى شهادة (الفم) الشهود (عد٣٥:٣٠؛ تث ١٧:٦). ترد פֶּה أيضًا في الإشارة إلى "التكريس" (إر٣٦:٤، ١٨) وللأوامر: أعلن فرعون أن جميع الشعب لابد أن يخضعوا لأوامر (فم) يوسف (تك٤١:٤٠).

٣. في من جميع ورود هذه الكلمة داخل الع. ق.، فإن تلك التي تتضمن يهوى هي الأكثر لاهوتياً. إن كلمة (فم) الرب تشير إلى بعض التواصل من الله ذاته (تث٨:٣؛ ١مل٨:١٥، ٢٤؛ إش١:٢٠؛ ٤٠:٥؛ إر٩:١٢[١١]). في المقابل، إن الأصنام لها فم لكن لا تتكلم (مز١١٥:٥؛ ١٣٥:١٦). بكلمة الرب خلقت السموات، أجناد الكواكب بنفخة من فيه (مز٣٣:٦). خَلق الله بواسطة كلمته. أن "تسأل من فم الرب" (حرفيًا) يعني تسأل يهوى (يش ٩:١٤). إن تعبير " فم الرب تكلم" (إش٤٠:٥) يعطي نغمة ذات سلطان لما

سبقها.

عُين هارون كفم موسى (خر ٤:١٦). كانت لابد أن تتوسط كلمة الله إلى فرعون خلال فم هارون نيابة عن موسى. حرض صموئيل إسرائيل أن لا يتمردوا ضد أوامر (فم) الرب (١صم١٢:١٤).

هناك بعض التعبيرات الإصطلاحية التي تدمج "فم" مع حرف جر لتعطي معنى "بحسب" لا ٢٥:٥٢؛ عد ٦:٢١؛ ٧:٥). اجتمع الرجال إلى داود في حبرون كما قال الرب (حسب فم يهوه، ١أخ ١٢:٢٣). إمتثالاً لأوامر الرب (فم، פֶּה) (خر١٧:١؛ عد ٣:١٦، ٣٩، ٥١؛ ٣٣:٢) وأحيانًا يرد أيضًا عدم رضوخ (تث ١:٢٦، ٤٣؛ مر ١:١٨).

٤. يتميز حديث المؤمن بتسبيح الله. سيستمر تسبيح الرب دائمًا في فمي (مز٣٤:١[٢]؛ قارن٤٩:٣[٤]؛ ٥١:١٥[١٧]؛ ٦٣:٥[٦]؛ ٧١:١٥). أخرون يُعرفون بسبب اللعنات الخارجة من أفواههم (مز١٠:٧؛ قا؛ أم١٠:٦، ١١). كان العبد المتألم صامتاً؛ لم يتفوه بالإتهام أو بالثأر (إش ٥٣:٧).

فم: ← חֵךְ [hēk] (حنك، #٢٦٧٤)؛ ← דָּבָר מִ [midbār [2]] (فم، #٤٤٩٨)؛ ← מַלְקוֹחַיִם [malqôhayim] (لثة الفم، #٤٩١٨)؛ ← פֶּה [peh] (فم، #٧٠٢٣)؛ ← שָׂפָה [śāpâ] (شفاه، #٨٥٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 3:454-55; *TDNT* 7:692-701; *THAT* 2:406-10; *TWOT* 2:718.

جْي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز *J. A. Thompson / Elmer A. Martens*

7028 פּוּג

פּוּג [pûg]، قَلْ. يكون معيا، مخدر، فاتر؛ نِفْعَلْ. منبطح أرضاً، بلا قوة (#٧٠٢٨)؛ הֲפֻגָה [h[a]pugâ]، موقوفا (مرة واحدة؛ #٢١٩٨)؛ פּוּגָה [pûgâ]، إسم، تواني، تراخي (مرة واحدة؛ #٧٠٢٩).

ش. أ. ق يصادق على الفعل في السامية *pygg*، يريح، أن يكون سعيداً؛ المشنى العبرية قَلْ. أن يرخي، يبعِّل. يريح؛ العربية *faga*، يكون بارداً. يرد الإسم פּוּגָה مرة واحدة في مر٢:١٨ (GKC, 80f; Hillers, 101). إن הֲפֻגָה هو إسم من الوزن هِفْعِيل. لـ פּוּג ويرد فقط في مر٣:٤٩ (*HALAT* 283; *HAL* 1:253).

ع. ق ١. يرد الفعل ٤مرات (تك٤٥:٢٦؛ حب١:٤؛ مز٣٨:٨[٩]؛ ٧٧:٢[٣]). يصف تك٤٥:٢٦ كيف أن يعقوب أذهل/ ضعف قلبه عندما سمع أن يوسف لا يزال حياً (Wenham, 430).

إن وصف إعياء المرنم في مز٣٨:٣-١١[٤-١٢] يدرج عدد من الشكاوى المحددة، كالجروح المتقيحة، ألم في الظهر، وفي ع. ٨[٩] إشارة إلى العجز/ والإعياء (Carigie, 303-4). يفهم المرنم المرض كعقاب مصحح للخطية، بتأثريه على المستويات الجسدية والنفسية. تعبر عن حالة خطرة من الإعياء الشديد (Mays, 162-63). يعتبر مز٧٧:٢[٣] جزءاً من صلاة من أجل المعونة، بواسطة شخص يحاول أن يطلب الرب عن طريق الإحتفاظ بيد مبسوطة في خشوع (Jefferson, 87-91; Kselman, 51-58; Kraus, 114-15).

في حب ١:٤ إن الإشارة الملحوظة للناموس على أنه تجمد/ أصبح غير فعال (פּוּג) هو نتيجة لفشل الله الظاهري في العمل وفي معاقبة فاعلي الإثم (M. D. Johnson, 1985, 257-66; Floyd, 397-418; Roberts, 90).

٢. يشكل الإسم פּוּגָה تواني، جزءاً من التضرع الأليم إلى أورشليم في أن تدعو الله ليشفق على معاناة شعبه (مر٢:١٨). لابد أن تكون هذه الصرخة للرب تحريضاً متواصل على صلاة بلا هوادة (Provan, 74; Huey, 466).

٣. إن الإسم הֲפֻגָה، توقف، يرد في عبارة הֲפֻגוֹת מֵאַיִן (مر٣:٤٩) ويشكل توازي شديد مع ٢:١٨، موصلاً نقص مماثل للراحة أو الإغاثة للشاعر، الذي سيبكي إلى أن يستجيب الله (Huey, 477). تعتبر بعض الترجمات (السريانية) نقص الراحة هو سبب للإحباط؛ أخرون (السبعينية) يفسرونها على أنها نتيجة له (Provan, 103). يعتبر الأحباط عقاباً يهدف إلى إعادة الإصلاح وليس إلى الرفض (B. Johnson, 1985, 58-73).

ب. ت في RL وBTalm Megilla ٢٥ب تستخدم פּוּג لتشير إلى الإعياء أو فقدان الشجاعة التي قد تختبره الجماعة عند سماع اللعنات. في Midrash Rabbah للآويين ٢٧.s يدل الفعل على الإسترخاء عندما يوصف الرجل بكونه لا يريد أن يجادل بصورة جادة مع أولاده (Jastrow 2:1139).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [’ml [1]] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [hlh [1]] (يصبح ضعيفاً، متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [hlš [1]] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [hallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [yg‘] (يكون متعباً، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nsb [2]] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهناً جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [‘yp [1]] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:117; 2:7-8, 239; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; M. H. Floyd, "Prophetic Complaints About the Fulfillment of Oracles in Habakkuk 1:2-7 and Jeremiah 15:10-18," *JBL* 110, 1991, 397-418; D. R. Hillers, *Lamentations*, AB, 1992; F. B. Huey, *Jeremiah Lamentations*, NAC, 1993; H. G. Jefferson, "Psalm 77," *VT* 13, 1963, 87-91; B. Johnson, "Form and Message in Lamentations," *ZAW* 97, 1985, 58-73; M. D. Johnson, "The Paralysis of Torah in Habakkuk 1:4," *VT* 35, 1985, 257-66; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1993; J. S. Kselman, "Psalm 77 and the Book of Exodus," *JANESCU* 15, 1983, 51-58; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; I. W. Provan, *Lamentations*, 1991; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 1991; G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

(#٧٠٢٩) פּוּגָה [pûgâ]، تراخيا، والاسترخاء (#٧٠٢٩)

7032 פּוּחַ

פּוּחַ [pûah[2]]، ينفخ، يفرقع (#٧٠٣٢)؛ יָפַח [yapah]، ينفخ، يفرقع (#٣٦٤٠).

ع. قٍ ١. هذه الصيغ byform هي الكلمات الأكثر إستخداماً ضمن هذه المجموعة اللغوية. حرفيًا، نسمة الهواء والنهار الذي يهب على العالم الرومانسي للأحباء (نش٤:١٦؛ ٢:١٧؛ ٤:٦). بصورة بيانية، إن الألم الذي يَهُب ولهث إمرأة في حالة ولادة يصور إسرائيل تحت دينونة الرب (إر٤:٣١، יָפַח). هذا الإستخدام الشهير لصورة الجزاء تعود إلى حز ٢١:٣١[٣٦]، حيث نذر الله بأن ينفخ بنار دينونته على عمون. يمكن أن ينسف الشرير البار، لكن فقط بعنف ظالم (مز٢٧:١٢).

٢. يمكن أن تعني פּוּחַ "يلفظ بملء النفس" بمعنى نُطق، أو "أن يتكلم"- دائمًا بمعنى أخلاقي وترد فقط في الأمثال (٦:١٩؛ ١٢:١٧؛ ١٤:٥، ٢٥؛ ١٩:٥، ٩).

٣. هناك حالتين حيث تستخدم פּוּחַ بمعنى تشويه سمعة: "ينفخ" الأشرار سخرية على أعدائهم (مز١٠:٥)، والمستهزئون "يدمرون" مدينهم بالسخرية (أم٢٩:٨). إن الإنقسام ما بين الجذرين פּוּחַ وפּוּחַ غير ضروري حيث الفئة الواحدة قادرة على نقل المعنى المتسع الذي للكلمة (contra KB).

هبوب (ريح، نفس): ← הזה [hzh] (يلهثْ أثناء النوم، #٢١١١)؛ ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפח [nph] (يهُبّ، #٥٨٧٠)؛ ← נשׁב [nšb] (يهُبّ، #٥٩٥٩)؛ ← נשׁף [nšp] (يهُبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [pwh [2]] (يهُبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢).

D. C. Fredericks

٧٠٣٧ (פּוּךְ [pûk]، كحل للعين أسود، خرسانة صلبة)، ← #٨٣٧٩

7046 פּוּץ

פּוּץ [pûs [1]]، قَلْ. بعثر، شتت، دفع للخارج، سكب؛ نِفْعَلْ. يكون منتشرًا، مبعثراً، مفرقاً؛ هِفْعِيل. يشتت، يبعثر (#٧٠٤٦)؛ תְּפוֹצָה [t[e]pûsâ]، إسم/ صفة تشتيت (#٩٥١٨).

ش. أ. ق إن جمع الشعب المتفرق كان توجه عام بالنسبة لأيدلوجية حكم بلاد ما بين النهرين. يستشهد Widengren (234-39) بأمثلة من عدة نصوص على مدى قرون، من حامورابي إلى أخبار كورش. إن رجوع وإسترداد الشعب المتفرق وآلهتهم إلى أرضهم يُعرض على أنه فضيلة وإلتزام ملكي، الذي يُنسب أحيانًا أيضًا للألهة. يظهر أن المفردات والعبارات المقترنة بالموضوع ثابتة. كما في الع. ق.، فإن الأفعال في أكد. التي تعبر عن معنى "يبعثر" و"يجمع" تستخدم معًا بإستمرار. ومع ذلك فإن الفعل الأساسي في الأكادي لكلمة "يعبثر" هو من جذر مختلف (*sapahu*; *AHw*, 1024-25) عن أي من الأفعال العبرية التي من هذه المجموعة (בָּזַר #١٠٢٩؛ זָרָה #٢٤٣٠؛ פּוּץ #٥٦١٥؛ ومع ذلك لاحظ נָפַץ، #٥٨٨٠؛ פָּזַר #٧٠٦١).

ع. ق ١. يظهر الفعل פּוּץ ما يزيد عن ٦٠مرة، ويستخدم في قَلْ نِفْعَلْ.، وخاصة هِفْعِيل.. أكثر من نصف هذه الفقرات توجد في الأنبياء، ومركزة بصفة خاصة في إرميا وحزقيال. إحدى المعاني الأساسية لـ פּוּץ هو أن يفيض أو يمتد. يمكن أن تتطبق الفكرة على سبيل المثال، على المياه التي تجتاح الشارع (أم ٥:١٦) أو معركة ممتدة (٢صم ١٨:٨).

إن فكرة البعثرة هي الفكرة الأكثرشيوعاً. ينثر الفلاح البذور (إش٢٨:٢٥)؛ ويبرهن الرب على قوته عن طريق تبديد البرق (أي ٣٧:١١). يمكن أن يسبب الضغط العسكري والهزيمة إلى تفريق الجنود والجيوش، سواء الذين من الأمة (١صم١٣:٨؛ ٢مل ٢٥:٥= إر٥٢:٨؛ إر٤٠:١٥) أو من العدو (١صم١١:١١). يدعى الرب لمعونة شعبه عن طريق تبديد أعدائهم (عد ١٠:٣٥؛ مز ٦٨:١[٢]؛ يحتمل ١٨:١٤[١٥]؛ ١٤٤:٦، التي قد تشير إلى إما الأعداء أو البرق)، وهو يعلن مستقبل تتبدد فيه مصر، أحد أعداء إسرائيل (حز٢٩:١٢؛ ٣٠:٢٣، ٢٦).

٢. إن إشتراك يهوه في تشتيت الشعب والجيوش هو عمل الدينونة، تتضح وجهة النظر هذي منذ بدايات الكتاب المقدس. تضع تك ١٠ و١١ التشتت التطوعي للكنعانيين بجانب التشتيت الإجباري للبشرية المتمردة عند برج بابل (تك ١٠: ١٨؛ ١١: ٨-٩). في تك١ خلق يهوه الإنسانية وأعطاها تفويضاً بملأ الأرض (١: ٢٧-٣١)؛ تمثل بابل (←) من بين أشياء أخرى، مجهود متسق لعدم طاعة المأمورية وفي الحال تعلن ميول البشر تجاه التعجرف وعدم الطاعة (NIV "كيما لا نتبدد،" ١١: ٤). ورغم ذلك، فبسبب رحمته ونعمته، اختار يهوه إبراهيم كيما يخلق أمة تستطيع الوصول إلى جميع أمم الأرض (١٢: ١-٣).

٣. إن موضوع التشتيت كعقاب، موجه أيضًا لشعب الله الخاص. يوظف إرميا وحزقيال صورة رعوية كسلاح فني يتهموا به قادة أورشليم الأشرار بأنهم رعاة لا مباديء لهم. (إر ١٠: ٢١؛ ٢٣: ١-٢؛ حز ٣٤: ٥، ٢١). من أجل أن القادة أخفقوا تمامًا كرعاة، فسوف يزيلهم يهوه وهو نفسه سيتقلد مهام الراعي (إر ٢٣: ٣-٤؛ حز ٣٤: ٧-١٦). يهوه هو الراعي الصالح، الذي يرعى ويحمي قطيعه (انظر *TOT* 1:235-37; V. H. Matthews, D. C. Benjamin, *Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE*, 1993, 52-66).

على أبسط المستويات، إن رسالة الخراب والتشتيت الوشيك هذي، مؤسسة على تحذيرات العهد الموجودة في التثنية (٤: ٢٧؛ ٢٨: ٦٤). يفسر إر وحز نهاية وضع يهوذا المجيد وتبديد الشعب كإظهار لغضب الله المقدس، الذي حقق لعنات العهد هذه بسبب عدم طاعة الأمة (إر ٩: ١٦[١٥]؛ ١٣: ٢٤؛ ١٨: ١٧؛ ٣٠: ١١؛ حز ١١: ١٦؛ ١٢: ١٥). إن النفي الإجباري لجزء من سكان بابل بعد خراب أورشليم والهروب الاحق لمجموعة أخرى مع النبي إرميا إلى مصر (إر٤٣-٤٤) يُفهم على أنه نتيجة لقضاء يهوه. في حز إن إعلان الدينونة بالفعل פוץ يُصاحب أحيانًا بالفعل المتوازي זָרָה (← #٢٤٣٠؛ حز ٢٠: ٢٣؛ ٢٢: ١٥؛ ٢٩: ١٢؛ ٣٠: ٢٣، ٢٦؛ ٣٦: ١٩).

٤. ومع ذلك فعلاقة العهد هي أيضًا الأساس لرجاء جمع المشتتين بعد وقت الدينونة (تث ٣٠: ٣). إن الوعد بالإسترداد معبر عنه في شكل صيغة عن طريق تركيب פוץ مع الفعل קָבַץ يجمع (#٧٦٩٥)، التي تستخدم بصورة مثيرة في عدد من الفقرات في نفس الأسفار النبوية لأرميا وحزقيال (إر٢٣: ١-٢؛ حز ١١: ١٧؛ ٢٠: ٣٤، ٤١؛ ٢٨: ٢٥؛ ٢٩: ١٣؛ ٣٤: ١٢؛ قا؛ نح ١: ٨-٩؛ إش ١١: ١٢). بكلمات أخرى، فإن تشتيت الرب لشعبه ليس هو الكلمة الأخيرة.

يستخدم زك صورة الراعي التي في الأنبياء الأوائل. فمن جانب، يعيد هذا السفر النبوي إثبات عدم إستحقاق الرعاة الذين يمثلون القيادة القومية الخاطئة (زك ١١: ٨، ١٥-١٧؛ لتعريف هؤلاء الرعاة، انظر J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972, 181-83; contrast P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979, 337-54)، ومن جانب آخر، يقدم زك أيضًا صورة راعي آخر، يرتبط بشدة بيهوه (١٣: ٧؛ قا؛ ٩: ١٦؛ ١٠: ٣). ومع ذلك فهذا الراعي سوف يُضرب (قا؛ إش ٥٣: ٤، ١٠)، وسوف تتبدد الأمة التي هي الخراف (قا؛ ١مل ٢٢: ١٧=٢أخ ١٨: ١٦) وسوف يتألم بشدة. فُسرت الإشارة إلى الراعي والخراف في زك ١٣: ٧ بطريقة مسيانية في كلا من قمران والع. ج.

٥. يرد الإسم תְּפוֹצָה فقط في إر٢٥: ٣٤. هذه الصيغة الفريدة، التي لا تترجم في السبعينية، تعتبر أحيانًا صيغة مختلطة من قَلْ. وni. لـ פוץ، (*GKC* 911) أو مشتقة تمامًا من נָפַץ (#٥٨٨٠؛ NIV مشتت؛ انظر W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986, 1:652-53; W. Holladay, *Jeremiah 1*, 1988, 677).

ب. ت ١. إن منظور الع. ق. لتشتيت اليهود—أي، معيشتهم خارج فلسطين—التي بدأت بالترحيل الإجباري في السبي بعد سقوط إسرائيل وفيما بعد يهوذا بسبب دينونة الله، إستمرت داخل الآداب اليهودية الأخرى (مثلاً، Sir 48:15; Pss Sol 17:18; 2 Bar 1:4)، وكذلك الرجاء والصلاة من أجل مستقبل إعادة جمع شعبه لأرض الموعد (مثلاً، Pss Sol 17:26; Tob 13:5; 2 Bar 78:7). بحسب هذا المنظور الاهوتي، يمثل السبي *terminus a quo* و يُفسر إقامة مجتمعات يهودية خارج الأرض. إن الحقائق التاريخية أكثر تعقيداً من ذلك، فإن القوى التي أجبرت اليهود على ترك فلسطين لا يمكن أن تحد فقط بالسبي؛ مثلاً، لقد كان للنظام الملكي ممثلين وإتصالات وأقاموا مراكز تجارية خارج الحدود الوطنية قبل زوال إسرائيل ويهوذا (مثلاً، ١مل ٩: ٢٦-٢٨؛ ٢٠: ٣٤). كثير من المسبيين إختاروا البقاء في بابل ولم يعودوا مع زروبابل، عزرا، أو نحميا. أخرون فيما بعد تركوا فلسطين طوعاً لأسباب إقتصادية أو للهروب من التوتر ما بين حكم السلوقي والبطلسي. كان لخراب الهيكل في ٧٠م أيضًا تأثيراً على الهوية القومية والثقافية وعلى معنى العبادة، ناتجاً عنه صراع تعريف كيف يحيوا الإيمان في يهوه بشكل صحيح. حتى فيما بعد، أدت قمع ثروة باركوبا في ١٣٥م إلى الطرد أو الهجرة خارج الأرض. جادل العلماء في متى كان العيش خارج الأرض مرضي ويعتبر مقبولاً في نظر الله.

إن تشتيت اليهود خارج فلسطين، سواء لأسباب تاريخية إجتماعية أو إقتصادية، سميت الأن "الشتات" (من الكلمة اليونانية). رغم أنه كانت توجد مجتمعات يهودية عبر عالم البحر المتوسط (Sib Or 3.271)، فقد كان المركز

פוץ [pûs 1]، قَلْ. بعثر، شتت، دفع للخارج، سكب، (#٧٠٤٦)

الأساسي هو بابل ومصر. إن مصادرنا للحياة في الشتات متنوعة. داخل المواد الكتابية، يمكن أن نلتقط معلومات من أستير، مز١٣٧، إرميا، وحزقيال، ودانيال (اعتماداً على الموقف النقدي، هناك أجزاء إضافية أخرى، مثل إش ٤٠-٥٥). هناك مفاهيم أخرى متاحة داخل مواد غير كتابية، مثل برديات فيلة، وأعمال يوسيفوس. إن تقدير التعداد السكاني للقرن الأول ق. م. يتراوح ما بين إثنين إلى أربعة ملايين.

واضح أن نوعية الحياة، الوضع الإجتماعي، الإمتيازات السياسية إختلفت من منطقة لأخرى، وكانت خاضعة لإحسان ونعمة الحكام والقرينة السياسية المحددة. إن الإنطباع المبني على نصوص كتابية عديدة هو أن أولئك الذين عاشوا في بابل إزدهروا (عز ١: ٦؛ ٢: ٦٥-٦٩؛ إر ٢٩: ٥-٧) وإستمتعوا بإستقلال ذاتي داخل حكومة ذاتية ("الشيوخ" حز ٨: ١؛ ١٤: ١؛ ٢٠: ١، ٣)؛ عُوملت العائلات الملكية المسبية أيضًا بصورة جيدة (*ANET*, 308؛ ٢مل٢٥: ٢٧-٣٠). في المقابل، فإن مجهودات يوسيفوس الاحقة لعزل التعداد الأكبر لليهود والتي كانت من العناصر "المحرضة" التي قادت إلى تدمير أورشليم بواسطة تيطس (Josephus, *War* 5-7)، ليدافع عن شعبه وراء حدود فلسطين ضد الإفتراء (*Against Apion*)، ولكي ينتج وثائق رسمية تمنح حقوقاً لليهود كيما يعزز من قيمتهم في المجتمع الروماني (*Ant* 12:2, 3; 14:8, 10; 16:2, 6) تقترح أن اليهود عانوا أيضًا المقاومة والتمييز. تمنح برديات فيلة لمحة أخرى عن الحياة اليومية في الشتات في مصر. بعض هذه الوثائق تصف نشاط عمل هذه المستعمرة العسكرية اليهودية (*ANET*, 222-23, 548-49).

تنوعت أيضًا الممارسات الدينية. فمن جانب، بعض المجتمعات اليهودية كانت توفيقية. تبرهن رسائل من فيلة هذه الحقيقة: بني اليهود هناك معبداً، وهناك دليلاً على أنه هناك على الأقل بعض المستعمرات عبدت الإلهة أنت Anat (*ANET*, 491-92; see M. S. Smith, *The Early History of God*, 1990, 61; O. Keel, *Gttinnen, Gtter und Gottessymbole*, 1992, 219-20, 445). يتهم النبي حزقيال أولئك الذين في بابل بسبب عبادة الأوثان (١٤: ١-١١). في نفس الوقت، فإن الشتات كان مكان الإنتاج المتنوع والرائع للترجمات الكتابية، التفاسير، والأدب الاهوتي: مثلاً، السبعينية، كثير من أسفار الأبوكريفا والأسفار المنحولة، أعمال فيلو، والتلمود البابلي. لمزيد من التفاصيل، أنظر مصادر المراجع.

٢. في السبعينية إن أكثر التعبيرات اليونانية المستخدمة لترجمة الكلمات العبرية المتنوعة لمجموعة الكلمات. هذه هي διασπορά [#١٤٠١]، تشتيت؛ διασπείρω [#١٤٠٢]، تشتيت، διασκορπίζω [#١٣٩٩]، يبدد، يشتت، وσκορπίζω [#٥٠٢٥]، يشتت، يبدد. إن التعبير διασπορά [#١٤٠٢] نفسه يمكن أن يشير إلى فعل التشتيت (تث ٢٨: ٢٥؛ ٣٠: ٤)، جماعة المنفيين (نح ١: ٩؛ إش ٤٩: ٦؛ ٢مكا ١: ٢٧)، أو المكان التي كانت تعيش فيه هذه المجتمعات (أس ٥: ١٩).

٣. يُقتبس زك ١٣: ٧ داخل نصوص قمران CD 19:6-14. إن صورة الراعي تطبق على معلم البر، وهي الجماعة المُخلِصة، الخراف، الذين تشتتوا في وقت افتقاده (لاحظ أيضًا R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, 176-77). فقرة هامة أخرى تستخدم פוץ هو نقش لواحد من الأبواق الكثيرة للمعركة الأخروية بين أبناء النور وأبناء الظلمة. إن كلمات "أبواق الرحيل من المعسكرات" هي الحديث عن قوة الله في تشتيت أعداء الأبرار (1QM 3:5).

ع. ج تظهر مرة أخرى تعبيرات السبعينية في الع. ج: σκορπίζω [#٥٠٢٥، ٥مرات]؛ διασκορπίζω [#١٣٩٩، ٩مرات]؛ διασπείρω [#١٤٠١] و διασπορά [#١٤٠٢] (٣مرات لكلا منهما). تستخدم الأفعال الثلاثة في قرينة الإضطهاد التي تجبر على تشتيت أتباع يسوع والكنيسة الأولى: نتيجة للخوف في وقت القبض على يسوع والحكم عليه بالموت (يو١٦: ٣٢)، وبسبب معارضة اليهود في أورشليم (أع٨: ١، ٤). في سفر الأعمال، هذا التشتت الإجباري دعا إلى إتمام المأمورية بالوصول إلى ما هو أبعد من اليهودية إلى باقي العالم برسالة الحياة الجديدة في المسيح. إقتبس يسوع نفسه زك ١٣: ٧ كإشارة إلى شخصه: أنه هو الراعي الصالح (مر١٤: ٢٧ ومتوازي؛ قا؛ يو١٠: ١-١٦، ٢٦-٢٨؛ ١٦: ٣٢)، الذي سيُضرب من قبل الله من أجل خطايا البشرية. إن تلاميذه هم الخراف الذين سوف يتشتتون، الذين سيهربون في وقت القبض عليه (انظر France, *Jesus and the Old Testament*, 107-10, 154, 200-201, 208-9; D. J. Moo, *The Old Testament in the Passion Narratives*, 1983, 173-78, 182-87).

في فقرة واحدة تستخدم διασπορά [#١٤٠٢] ككلمة فنية عن الشتات اليهودي (يو٧: ٣٥؛ NIV حيث عاش شعبنا مشتتين). ومع ذلك، ففي ١بط ١: ١ ويع ١: ١، يطبق التعبير على الكنيسة. يختلف المفسرين حول الهوية الدقيقة للمجموعة داخل الكنيسة التي تشير إليها διασπορά [#١٤٠٢] داخل هاتين الفقرتين، وعلاقتها بإسرائيل القومية والعرقية (انظر على التوالي، respectively, P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT, 1990, 46-47; R. P. Martin, *James*, WBC 48, 1988, 7-11).

بعثرة، تشتيت ← בזר [*bzr*] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זרה

[zrh ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרע [zr ʿ] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זרק [zrq ¹] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נדח [ndh ¹] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٥) ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נפץ [nps ²] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتت، #٥٨٨٠) ← פּוּץ [pws ¹] (يتبعثر، يتشتت، يُنشر، مشتّت، #٧٠٤٦) ← פּזר [pzr] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١).

البيبلوجرافيا

IDB 1:854-56; *ISBE* 1:962-68; *NIDNTT* 1:685-86; 2:33-35; *TDNT* 2:98-104; *TWAT* 6:544-47; *TWOT* 2:719-20; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, 1979; J. M. Miller and J. H. Hayes, *HAIJ*, 429-36; D. L. Smith, *The Religion of the Landless*, 1989; S. Talmon, "The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period," *Ancient Israelite Religion*, ed. P. D. Miller, P. D. Hanson, S. D. McBride, 1987, 587-616; G. Widengren, "Yahweh's Gathering of the Dispersed," *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlstrom*, ed. W. B. Barrick, J. B. Spencer, JSOT Sup 31, 1984, 227-45; H. G. M. Williamson, "The Concept of Israel in Transition," and R. J. Coggins, "The Origins of the Jewish Diaspora," in *The World of Ancient Israel*, ed. R. E. Clements, 1989, 141-61, 163-81, respectively.

إم. دانيال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

7048 פּוּק

פּוּק [pûq ¹]، قَلْ. ترنح؛ هِفْعِيل. يتهادى، يدور، يتمايل (#٧٠٨٤)؛ פּוּקָה [pûqâ]، اسم، عثرة، إهتزاز، تمايل (#٧٠٥٠)؛ פִּק [piq]، إهتزاز (#٧٢١١).

ش. أ. ق ترد pqq في الأوغارتية مع الإسم رأس بمعنى، تمايل الرأس.

ع. ق ١. كفعل، ترد פּוּק مرتين فقط في الع. ق. (إش٢٨:٧؛ إر١٠:٤). ترتبط قرائن هذه الورود بالكلمات الأخرى ذات نفس المجال اللغوي للإهتزاز، إرتعاد. في إشعياء تستخدم פּוּק لتصف التمايل الجسدي للسكر. يستخدم إرميا الفعل بصورة ساخرة ليصف الأصنام المتمايلة التي تحتاج أن تُسمر حتى لا تقع.

٢. في نا ٢:١٠[١١] تستخدم صيغة الإسم פִּק لتصف إهتزاز أو إصطدام الركب مع بعضها والتي تصف الخوف أو القلق العظيم. يرد أيضًا الإسم المؤنث פּוּקָה مرة فقط في (١صم ٢٥:٣١) لتصف الحزن والألم.

ب. ت العبري/ الأرامي المتأخر פִּקְפֵּק، يرخي، يهتز.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [gʿš] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zwʿ] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll ²] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלָה חַ [halhālâ] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [hrg] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [yrʿ] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwt ¹] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʿd] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwt] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʿ] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʿr ²] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (ارتعد، اقشعر، محفوف ب، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פּוק [pwq ¹] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [phd ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [pls] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ ¹ [qws ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [rʿd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʿl ¹] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [rʿš ¹] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [rᵉtēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʿr ¹] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:720.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٧٠٥٠ (פּוּקָה [pûqâ]، تعثر، اهتزاز)، ← #٧٠٤٨

٧٠٥١ (פּוּר [pûr ¹]، يكسر، يحبط) ، ← #٧٢٩٦

7052 פּוּרִים

פּוּרִים [pûrîm]، عيد الفوريم (#٧٠٥٢أ)؛ > פּוּר [pûr ²]، قرعة (#٧٠٥٢).

ش. أ. ق الإسم العبري פּוּר يشيع فهمها على أنها كلمة دخيلة من أكد. pûru، بمعنى "قرعة" (Hallo, 21-22)، إن الإسم العبري القومي פּוּרִים,גּוֹרָל هو شكل عبري للأكادي، ويقترح أصل غير عبري للاحتفال، الذي يصعب

تحديده أكثر من ذلك نتيجة لنقص المعلومات التي تمنحها المصادر (*ABD* 2:637). إقترح بعض الباحثين أصل بابلي بسبب معادلة أستير ومردخاي مع الألهة عشتار ومردوخ (Zimmern, 157)؛ أخرون إقترحوا أن الصراع الأساسي كان ما بين متعبدي مردوخ وميثرا Mithra أثناء عيد Farvardigan الفارسي (قا؛ الترجمة اليونانية للبوريم في السبعينية) الذي كان يحتفل به في نهاية السنة (Lewy, 127).

ع. ق يرد التعبير فقط في أستير، وعندما يستخدم في صيغة المفرد يتساوى مع גּוֹרָל (أس ٣:٧؛ ٩:٢٤). ألقيت פּוּר، (נָפַל، هِفْعِيل.) في محضر هامان في الشهر الأول (نسيان) لإختيار تاريخ تدمير اليهود. عن طريق العناية الإلهية وقع الإختيار على الشهر الإثنى عشر (أذار) (٣:٧؛ قا؛ أم١٦:٣٣). لقد إنقلبت الظروف ضد هامان وإستطاع اليهود الدفاع عن أنفسهم (أس ٤-٩). لقد تحول اليوم الذي كان سيتم فيه ذبح اليهود بحسب القرعة (פּוּר) التي ألقت لخرابهم إلى يوم انتصار عظيم. "لذلك دعوا تلك الأيام [فوريم] على اسم פּוּר" (٩:٢٦)، وهي أيام يجب الإحتفال بها في إبتهاج (٩:٢٨-٣٢). فصل أخر للصراع المستمر مع عماليق (قا؛ ٣:١) يأتي إلى نهايتة (قا؛ خر ١٧:٨-١٦؛ إصم ١٥).

ب. ت أوضح جوزيف (*Ant* 11:6, 13)، مستخدماً ترجمة السبعينية Πηρουραι وΠηρουραια، أن عيد الفوريم كان يُحتفل به في ١٤ و١٥ من شهر آذار كذكرى لانتقام اليهود من أعدائهم الفارسيين. يشير ٢مكا ١٥:٣٦ إلى العيد "كيوم مردخاي" (*IDB* 3:969). رغم أن هذا العيد سبقه صوم، فإن يومي الإحتفال تميزا بالإبتهاج، قراءة سفر أستير في المجمع، وتقديم الهدايا والصدقات (de Vaux, 514). لقد مزج الفوريم السنة الدينية بالعنصر الضروري للمرح والبهجة" (Gaster, 230).

ع. ج لا يوجد أي إشارة إلى الفوريم، رغم أن بعض الباحثين اقترحوا أن العيد الغير مسمى الموجود في يو ٥:١ قد يكون هو هذا العيد (*ISBE* 3:1056).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [hag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [hᵃnukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [massâ ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēah] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ʿᵃsārâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesah] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rōʾš hōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rōʾš haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [hag šābuʿôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت:لاهوت]).

قرعة، قسمة، أوريم/ تميم: ← אוּרִים [ʾûrîm] (أوريم، #٢٤٢)؛ ← גּוֹרָל [gôrāl] (قرعة، #١٥٩٨)؛← חלק [hlq ²] (يُقسم، يحصل على حصته، #٢٧٤٥)؛ ← ידד [ydd ¹] (يُلقي، #٣٣٤١)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (قرعة، #٧٠٥٢)؛ ← תֻּמִּים [tummîm] (تميم، #٩٤٦٠).

البيبلوجرافيا

ABD 2:633-43; *IDB* 3:968-69; *ISBE* 3:1056-57; *TWOT* 2:720; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 514-17; M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 1991; T. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; W. W. Halo, "The First Purim," *BA* 46, 1983, 19-26; J. Lewy, "The Feast of the 14th Day of Adar," *HUCA* 14, 1939, 127-51; C. A. Moore, "Eight Questions Most Frequently Asked About the Book of Esther," *BibRev* 3, 1987, 16-31; idem, *Esther*, AB, 1971; J. Rosenheim "Fate and Freedom in the Scroll of Esther," *Proof* 12, 1992, 125-49; H. Zimmern, "Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes," *ZAW* 11, 1891, 157-69.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman / C. Van Dam*

7053 פּוּרָה

פּוּרָה [pûrâ]، إسم. حوض المعصرة (# ٧٠٥٣)

ش. أ. ق لا يوجد إستخدام معروف للفعل פּוּר في عبر. كت.، لكن هناك جذور مشتركة للأفعال معروفة في لغات أخرى، بمعنى يغلي، أو متخمر؛ قا؛ العربية fara، يتدفق، يفور.

ع. ق ترد الكلمة مرتين في الع. ق. في حج ٢:١٦ يرتبط إستخدامها بالفقر الذي يواجهه الناس عندما كانوا يتجاهلوا بناء الهيكل: "أتى إلى حوض المعصرة ليغرف خمسين فورة فكانت عشرين." في إش ٦٣:٣ يوصف مجيء الرب على الأمم للدينونة على أنه " قد دست المعصرة وحدي" (إن الكلمة التي تعني حوض المعصرة تستخدم هنا للتعبير عن العصر نفسه).

مذود، مَعلف: ← אֵבוּס [ʾēbûs] (حوض، مذود، مِغْلَف، #١٧)؛ ← יֶקֶב [yeqeb] (حاوية/ حوض نبيذ، معصرة نبيذ، #٣٦٧٦)؛ ← מִשְׁאֶרֶת [mišʾeret] (حوض/ وعاء للعجين، #٥٤٠٠)؛ ← פּוּרָה [pûrâ] (حوض [معصرة نبيذ]، #٧٠٥٣)؛ ← רַהַט ¹ [rahat ¹] (حوض/ إناء سقي، #٨١١٠)؛ ← שֹׁקֶת [šōqet] (حوض/ إناء سقي، #٩٢١٦).

عنب ـ عصير، خمر: ← גַּת [gat 1] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [demaʿ] (عصير مِنْ راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [hōmes] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [hemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš 2] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [ʿāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śht] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer 1] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

7055	פּוּשׁ

פּוּשׁ [pûs 1]، قَلْ. قفز، طفر، رقص مرحاً، وثب مرحاً (#٧٠٥٥).

ع. ق ١. يستخدم الفعل لرقص العجول في إبتهاج عند إجتماعها للمراعي؛ هذه الصورة تعمل ككناية للفرح الوفير (ملا ٣:٢٠[٤:٢]؛ قا؛ إر ٥٠:١١).

٢. في حب ١:٨ يظهر الفعل ليصف عدو الفرس، رغم صعوبة النص. يرد هذا الفعل في نح ٣:١٨، نِفْعَل. لكن كثيرون يعدلون النص لكي يُقرأ נָפֹצוּ، يكون مبعثراً (BDB [807] يدرج هذا النص تحت פּוּשׁ).

يقفز، يثب، يطفر: ← גלשׁ [glš] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דוץ [dws] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דלג [dlg] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זנק [znq 1] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נתר [ntr 2] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סלד [sld] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פושׁ [pwš 1] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פזז [pzz 2] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רקד [rqd] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שׁקק [šqq 1] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

7058	פַּז

פַּז [paz]، اسم، ذهب نقي، ذهب خالص (#٧٠٥٨)؛ פָּזַז [pazaz1]، فعل مشتق هُفَعَل.. اسمفا..، מוּפָז [mûpaz]، نقي، مصفى، خالص (# ٧٠٥٩).

ش. أ. ق إن ورود الكلمة פַּז ومشتقاتها في لغات أخرى غير مؤكد. هناك جدل حول ما إذا كانت أوغا. *pd* والعربية *fiddah*، فضة، لهما علاقة (Kedar-Kopfstein, 34). إحتماليات أخرى هي درافيدون *paccu*، أصفر، وSkt. *pita*، حجر ذهبي، لكن إحتفظ Kedar-Kopfstein (34) أن هذه على الأرجح مرتبطة بالعبرية פִּטְדָה، اليونانية τοπάζιος.

ع. ق ١. يرد الإسم ٩مرات (Kedar-Kopfstein, 34; NIVEC 1585)، عادة في توازي مع חָרוּץ, זָהָב أو כֶּתֶם. إن تاج الذهب (עֲטֶרֶת פָּז) الذي يضعه الرب على رأس الملك هو رمز لبركات القوة والنجاح الذي يبغيه الله لنائبه أكثرمن رمز لسلطة أرضية (مز ٢١:٣[٤]؛ Kraus, 1988, 286; Rogerson and McKay, 1977a, 94).

ينوح كاتب مراثي ٤:٢ قدر سكان أورشليم بعد حصار وسلب المدينة: إن أولاد صهيون الذين كانوا قبلاً يوزنون بالذهب النقي (פַּז)، يعاملون الأن كأن قيمتهم تعادل أواني الخزف الرخيص. في نش ٥:١١، تصف العذراء الولهانة- التي على ما يبدو ستصبح عروساً، رأس محبوبها الرفيع بالذهب النقي (כֶּתֶם פָּז).

إن وصف الزائر الملائكي، سواء ملاك (انظر Collins, 1984, 96-104; 1993, 399, 402) أو شيء ما أكثر عظمة (انظر R. A. Anderson, 122-24)، يذكر خصر الكائنات الغير عادية التي كانت ممنطقة بـ בְּכֶתֶם אוּפָז (دا١٠:٥-٦). إحتفظ البعض (RSV; NRSV) بالمازورية ويترجم "بذهب من/ أوفاز" لكن يعدل أخرون (NEB; REB) المازورية אוּפָז، أوفاز إلى אוֹפִיר، أوفير (إسم مكان مشهور بالجودة العالية للذهب الذي يمنحه). هنا إشارة واحدة أخرى لأوفاز (إر ١٠:٩)؛ هنا رغم أن البعض (RSV; NRSV; NIV; TEV) يحتفظ بالنص المازوري וְזָהָב מֵאוּפָז، و/ بذهب من أوفاز، أخرون (NEB; REB; JB ;بشيطه; Tg.) يعدلون מֵאוּפָז إلى מֵאוֹפִיר، من أوفير. هناك إقتراح أخر تم بالإرتباط بدا ١٠:٥ هو تعديل المازورية אוּפָז، أوفاز إلى וּפָז (أي موصولة بإسم)، " وذهب خالص" (أنظر BHS). يقرأ JB "ذهب نقي" TEV "ذهب خالص"، وNIV "ذهب مصفى."

في نبوة ضد بابل (إش١٣:١-٢٢)، هناك تحذير بأنه عند مجيء يهوه في الدينونة، سيكون خراب الأشرار عبر أنحاء العالم عظيماً لدرجة أن البشر تقريبًا سيفنون، ويصبحون أندر من الذهب الخالص (פַּז) (ع.١٢).

٢. إن תּוֹרָה يهوه أقيم بلا حدود من الذهب النقي (مز١١٩:١٢٧)، ومع ذلك فكمية كبيرة (١٩:١٠[١١]). في كلا من هذه النصوص، لا تعتبر תּוֹרָה واجب مرهق

أو عمل يعود إليه للمشورة في وقت الحاجة، بل بالأحرى، يحتفظ بها على أن لها قيمة لا تقدر، بسبب أنها وسيط التواصل مع الله، مصدر الإنتعاش المستمر، الفرح، فيض الحياة، أساس الرجاء، وعد الخلاص، والينبوع الذي منه يفيض كل شيء ذو قيمة فائقة (G. W. Anderson, 439; Oesterley, 486-87, 499-500; Toombs, 267-68, 295; Weiser, 202, 740; A. A. Anderson, 807; Rogerson and McKay, 1977b, 93; Kraus, 1988, 273-76; 1989, 412-14, 420-21; Bratcher and Reyburn, 997; Mays, 98-99, 381-85).

تستخدم פַּז في فقرتين لمدح القيمة التي لا تثمن والقوة التي للحكمة (أي ٢٨:١٧؛ أم ٨:١٩). إن الحكمة هي ملكية خاصة لله تفوق الثمن (أي ٢٨:١٥-١٩)؛ لا يمكن شرائها حتى بأثمن المجوهرات المختارة بعناية من الذهب النقي (פַּז؛ ٢٨:١٧). لكن رغم أن الحكمة المطلقة التي بواسطتها خلق يهوى العالم وإستمر في تدبير الكون أبعد من الإستيعاب وفهم الفنانين، إلا أن ع. ٢٨ (تعتبر من قبل كثيرين، انظر Strahan [239], Dhorme [414], Pope [206], and Habel [151]، على أنه شرح إضافة) يضمن أنه إذا سار الأشخاص حياتهم في تقوى وأخلاق أصيل، يمكنهم تحقيق قياس الحكمة (العملية). إن ثمر مثل هذه الحكمة أعظم من قيمة الذهب، حتى الذهب الرفيع (וּמִפָּז) (أم٨:١٩[قا؛ ٨:١٠-١١]). إن المقابلة الموجودة في ٨:١٩ ما بين ثمر الحكمة والمعادن الثمينة توضح أن الثراء المشار إليه يتضمن أكثر من مجرد البركات المادية (Walls, 558; Collins, 1980, 29-30; Cox, 149, 152; cf. Tate, 32)، بينما يعتبر الثراء المادي هام، حتى ضروري، إلا أنه لابد أن يخضع للحكمة (McKane, 350). بالإضافة إلى أن نوعية الحياة المحكومة بتهذيب الحكمة والمعرفة هي كنز لابد أن يرغب فيها بلا حدود أكثر من الثروة المادية. من خلال الحكمة، يوجه المرء ناحية يهوه ويستمتع بالشركة معه (Cox, 152).

٣. يرد هُفَعَل.. اسمفا.. في ١مل١٠:١٨، التي ترد كيف أن سليمان صنع عرشاً من العاج مطلياً (צָפָה) بـ זָהָב מוּפָז، ذهب أوفير مصفى (NEB, REB. JB و NIV تترجمها " ذهب نقي" بينما RSV, NRSV، وTEV "ذهب مصفى" احتمالية أخرى هي " ذهب صلب" (قا؛ Gray, 265; de Vries, 140). في النص الموازي في ٢أخ ٩:١٧ به זָהָב טָהוֹר، ذهب نقي (RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; TEV) أو أنقى ذهب (JB). يعدل Montgomery and Gerham (230) المازورية טָהוֹר لـ١مل ١٠:١٨ إلى וּפָז (أي، الاقتران بـاسم.). قد يكون العرش مصنوعاً من الخشب المطعم بالعاج، وقد طليت فقط الاسطح الظاهرة (بلا عاج) بالذهب (انظر Skinner, 170; Jones, 227).

ب. ت يرد صيغة كلا من الإسم والفعل في العبرية פַּז، ذهب نقي، (اسم) جوهرة؛ פָּזַז (يتحرك جيئة وذهاباً) يكون لامعًا، يتلألأ؛ يجل، خشخش؛ يكون متهوراً؛ هُفَعَل.. اسمفا.. مصنوع من ذهب نقي؛ متلأليء؛ بِيعِّل. يرقص، يلعب؛ يجلجل، خشخش. ترد في الآرامية صيَغ *pezôza'*، *pîzzûza'* مصنوع من ذهب نقي. توجد أيضًا الكلمات פְּזִיזָא، مندفع (مذكر)، متلهف، طائش؛ مطلي أو مغطى، وפְּזִיזוּתָא مندفعة (مؤنثة)، متلهفة (Jastrow 2:1149-50).

ذهب ← אוֹפִיר [ʾôpîr 1] (ذهب أوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [beser 1] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [zāhāb] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [hārûs 1] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [ketem] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب النقى #٦٠٣٤) ← פַּז [paz] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [srp] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:32-40; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, 1984; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1980; idem, *Daniel With an Introduction to Apocalyptic Literature*, 1984; idem, *Daniel*, Hermeneia, 1993; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, 1982; E. Dhorme, *A Commentary on The Book of Job*, 1967; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d rev. ed., 1970; N. C. Habel, *the Book of Job*, 1975; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, NCBC, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, 1977 (1977a); idem, *Psalms 101-150*, 1977 (1977b); J. Skinner, *I & II Kings*, 1893; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; A. F. Walls, "Proverbs,"

in *NBC*, 1972, 548-69; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965.

Robin Wakely روبن واكيلي

٧٠٥٩ (פָּזַז [*pazaz* ¹]، مصفى)، ← #٧٠٥٨

7060 פָּזַז

פָּזַז [*pazaz* ²]، قَلْ. يكون سريعاً، خفيف الحركة؛ بيِعِّلْ. يظهر سرعة بديهة، يحجل سريعاً، يثب (#٧٠٦٠).

ش. أ.ق السيرانية *paz* يقفز، يرقص مرحاً، يكون خفيف الحركة، رشيق (*HALAT* 870)؛ العربية *'pazzîza*، يقفز، يندفع، ينطلق.

ع. ق ١. في بركة يعقوب هذا الفعل على وزن قَلْ. يصف خفة حركة وحذاقة يوسف في الإمساك بقوس قوي بيديه ضد الرماة الذين يغيرونه (تك ٤٩:٢٤).

٢. في بيِعِّلْ. يصف الفعل رقص داود الحيوي إذا كان يقود موكبَ تابوت العهد من بيت عوبيد أدوم إلى أورشليم (٢صم ٦:١٦). عن طريق هذا التصرف، تواضع داود رغم أنه الملك، أمام الله، وأعلن الإلتزام بخدمة الله بكل قلبه.

يقفز، يثب، يطفر: ← גלשׁ [*glš*] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דוץ [*dws*] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דלג [*dlg*] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זנק [*znq* ¹] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נתר [*ntr* ²] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סלד [*sld*] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פושׁ [*pwš* ¹] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פזז [*pzz* ²] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רקד [*rqd*] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שׁקק [*šqq* ¹] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

John E. Hartley جون إي . هارتلي

7061 פָּזַר

פָּזַר [*pazar*]، قَلْ. شتت؛ بيِعِّلْ. يشتت، ينشر؛ نِفْعَلْ. يكون مبعثراً؛ بُعِّلْ. يكون مبعثراً (#٧٠٦١).

ع. ق من بين ورودها العشر، يمكن أن يشير هذا الفعل إلى شعب الله الذين تبددوا بقوة في السبي (أس٣:٨؛ إر ٥٠:١٧، في توازي مع נָדַח؛ يؤ٣:٢[٤:٢]). هذا المعنى يتفق مع נָדַח ,פוּץ، وזָרָה. في فقرات أخرى، يمكن أن يبدد يهوه أعداء شعبه في دينونة (مز٥٣:٥[٦]؛ ٨٩:١٠[١١]؛ ١٤١:٧)، إلا أنه يوزع بركات في نعمته (١١٢:٩). مع البشر كفاعل، بصورة إيجابية يمكن أن يشير الفعل إلى كرم الحكيم الذي يوزع الخيرات (NIV يهب مجاناً) على أخرين (أم ١١:٢٤)؛ من جانب أخر، يتهم إرميا إسرائيل الخائنة بأنها (حرفيًا) "فرقت طرقك" أمام آلهة أخرى، غالبًا إشارة إلى نغمات جنسية خافتة لعبادات عير يهوية (إر٣:١٣؛ أنظر J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980, 197, 201 (cf. v. 6); yet note W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1988, 59, 119-20; NIV فرقت إستحسانك؛ NEB ساحة مختلطة).

بعثرة، تشتيت ← בזר [*bzr*] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זרה [*zrh* ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרע [*zr* ¹] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זרק [*zrq* ¹] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נדח [*ndh* ¹] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٥) ← נדף [*ndp*] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נפץ [*nps* ²] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتّت، #٥٨٨٠) ← פוץ [*pws* ¹] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦) ← פזר [*pzr*] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:547.

M. Daniel Carroll R. إم. دَانِيآل كاول آر.

7062 פַּח

פַּח [*pah* ¹]، إسم فخ، شرك، فخ للطيور (#٧٠٦٢)؛ < פָּחַח [*pahah*]، فعل مشتق يوقع في شرك.

ش. أ. ق يقدم *HALAT* جذر مصري محتمل *ph3* والعربية *fahh*، بمعنى شرك (انظر أيضًا Driver, *Reflections*, 132).

ع. ق ١. פַּח قد تترجم بطرق مختلفة عديدة. تستخدم في الأنبياء ١١مرة دائمًا بمعنى شرك أو شبكة. لكي يكون الشرك فعال، لابد أن يتصل بشجيرة أو سلك / فرع للضوء ويوضع مصيدة، بطريقة تجعل الحيوان عندما يضع رجله أو رقبته في الشرك، تعود للخلف و يُقفل الشرك جيداً (انظر عا ٣:٥). يتحدث إر ١٨:٢٢ عن أعداء إرميا الذين حفروا حفرة ليصطادوه وطمروا فخاخاً (פַּחִים) لرجليه. تحمل أيضًا פַּח المعنى الأكثر عمومية لفخ. يُشَبه عا ٥:١ كهنة إسرائيل بالفخ (פַּח) والشبكة (רֶשֶׁת) مبسوطة على جبل تابور، لتصطاد الإسرائيليين المغفلين وتوقعهم في عبادة الأوثان.

٢. في كتابات الحكمة تحمل פַּח المعنى المحدد لشبكة. ومن ثم، يمطر الله "شباكاً" على الأشرار (مز١١:٦). في مز ١٢٤:٧؛ أم ٧:٢٣؛ جا ٩:١٢ (جميعهم في قرنية صيد

الطيور)، إن "الفخ- للطير" هي ترجمة أكثر دقة. في مكان أخر قد يكون المعنى الأعم مناسباً (انظر، فخ العدو كما في مز١٤١:٩).

ب. ت تستخدم السبعينية بإستمرار παγίς [#٤٠٧٥] أو פַּח، بالمفهوم العام لفخ أو شرك. تتبع DSS استخدام الع. ق. (مثلاً، CD 4:14 and 1QH 18:25)، ويتحدث 4QpPs37 عن " فخاخ بليعال"

صيد: ← יקשׁ [*yqš*] (يضع شرك معدنى، ينصب فخاً، #٣٧٠٤) ← פַּח [*pah* ¹] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [*swd*] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [*rešet*] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [*šûhâ* ¹] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. L. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 385, 533-34; idem, *Amos*, AB, 1989, 395-97; G. R. Driver, "Reflections on Recent Articles," *JBL* 73, 1954, 131-36; A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972, 149-50.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

7063 פַּח

פַּח [*pah* ²]، اسم، ألواح، ألواح رقيقة.

ش. أ. ق توجد الكلمة في السامية الجمع *fim*، const. *fijji*، والمصرية *ph3*.

ع. ق هناك ورودين لـ פַּח. بحسب خر ٣٩:٣، هي جزءاً من وصف صناعة الحلل الكهنوتية (٣٩:١-٣١)، صنع الإفود من عدة مواد، بما فيهم פַּחֵי הַזָּהָב، ألواح الذهب التي دُقت (بيعِّلْ. لـ רָקַע). هذا هو الوصف الفني الوحيد لطريقة إنتاج خيوط الذهب المستخدمة في حياكة الثياب المقدسة. تقطع ألواح الذهب الرفيعة إلى شرائح رفيعة (إما أسلاك أو خيوط) ثم تُشغل داخل القماش مع خيوط ذات ألوان متنوعة (Driver, 395).

في عد ١٦:٣٨[١٧:٣]، أوصى الرب موسى أن يأمر أليعازر، إبن هارون، أن يزيل من النار المباخر البرونزية (قورح، كاهن لاوي ثانوي، وأتباعه) لأولئك الذين ذبحوا بعد ثورتهم ضد قيادة موسى وهارون الإكليريكية. لابد أن تنتزع المباخر كيما تطرق إلى صفائح (רִקֻּעֵי פַחִים) وتستخدم في تغطية مذبح ذبيحة المحرقة. فكونها قدمت ليهوى، فهي بذلك تعتبر بذلك مقدسة، رغم حقيقة أن قورح وشركائه لم يكن لهم السلطة في تقديمها وقد ألقوا حتفهم نتيجة لما إقترضوه (Kennedy, 284; Wade, 221; Marsh, 225; Snaith, 1964, 262; 1967, 260-61; Noth, 129-30; Thompson, 186; Sturdy, 121; Burns, 251; Wenham, 138). سيعمل الغطاء كذكرى دائمة للحادثة، ومذكر على أن ما من أحد سوى الكهنة الهارونيين مخول إليهم الإقتراب من المذبح. استنتج البعض أن هذه القصة تبدو متناقضة مع خر ٢٧:٢ و٣٨:٢، التي تذكر أن مذبح المحرقة كان معطى بالنرونز من البدء (لكن انظر Ashley, 325-26).

معادن: ← אֲנָךְ [*'anāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*b^edîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*hel'â* ¹] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*hašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* ²] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*ma'^abeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*n^ehōšet* ¹] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* ²] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*pah* ²] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*p^elādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*swr* ³] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*sa'^asū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*sp* ²] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*srp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šht* ²] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; R. J. Burns, *Exodus, Leviticus, Numbers with Excurses on Feasts/Ritual and Typology*, OTM, 1983; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; J. Marsh, "The Book of Numbers: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:135-308; M. Noth, *Numbers: A Commentary*, OTL, 1968; N. H. Snaith, "Numbers," in *Peake*, 1964, 254-68; idem, *Leviticus and Numbers*, NCB, 1967; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976; J. A. Thompson, "Numbers," *NBC*, 1972, 168-200; G. W. Wade, "Numbers," in *Peake*, 1920, 213-30; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981.

Robin Wakely روبن واكيلي

7064 פָּחַד

פָּחַד [*pahad*]، قَلْ. ارتجف؛ بيعِّلْ. يكون مرتجفاً، يكون في رعب؛ هِفْعِيل. يسبب الاهتزاز، الارتجاف

(#٧٠٦٤)؛ פַּחַד [pahad 1]، اسم ارتجاف، ذعر، رعب (#٧٠٦٥)؛ פַּחְדָּה [pahdâ]، اسم، ذعر، خوف، مهابة (#٧٠٦٧).

ش. أ. ق الفعل الآرامي פְּחַד الإسم פַּחְדָּא؛ أكد. *pahadu*، خائف، يرتجف.

ع. ق ترد الصيغة الفعلية פָּחַד فقط ٢٥مرة في الع. ق. تظهر في ٢٢حالة في وزن قَل. واصفة الإرتعاش الذي قد يحدث نتيجة إما الذعر أو الفرح الشديد. تظهر صيغة بيعِّل. مرتين فقط (أم ٢٨:١٤؛ إش ٥١:١٣). في كلتا الحالتين ترد في إقتران بـ תָּמִיד، دالة على الوجهة المتكرر، أن يرتعش بصفة مستمرة. تظهر مرة واحدة كـ هِفعِيل. معبرة عن الجانب السببي، أن يسبب الإرتعاش (أي ٤:١٤). فيما يتعلق بتوزيعها عبر الع. ق، تظهر في أغلب الأحيان في الأنبياء الاحقيين (١٣مرة) في الكتابات (١٠مرات). ترد مرتين فقط في أسفار موسى الخمس (تث ٢٨:٦٦-٦٧). يمكن أن يوجد أكثر من نصف ورودها في أسفار إش (٨مرات) ومز (٥مرات).

١. يمكن أن يصف الفعل פָּחַד كلا من الإرتعاش من الذعر وكذلك الإرتعاش من البهجة أو الفرح. بمعنى الذعر، يستخدمها إش ليصف الظلم المريع أو الظروف الرهيبة (إش١٣:٥١). تعمل ورطة أيوب الغير متوقعة كمثال جيد على هذا الإستخدام (أي ٣:٢٥؛ ٤:١٤). ومع ذلك، فهناك إستخدام محدد أكثر في الإرتباط بدينونة يهوى على الأشرار. ترتبط مثل هذه الدينونة بإسرائيل (تث ٢٨:٦٦-٦٧؛ إش٣٣:١٤)، مصر (إش١٩:١٦-١٧)، الأمم الأجنبية بصفة عامة (مي٧:١٧)، عابدي الأوثان (إش٤٤:٨)، والحمقى (مز ١٤:٥؛ ٥٣:٥[٦]).

هناك عمل مرتبط أخر لله هو إعلان كلمته. ومع ذلك فإن الإستجابة لكلمة الله، يمكن أن تكون إما الذعر (إر٣٦:١٦) أو الفرح (مز١١٩:١٦١). إن ذعر دينونة يهوه يرتبط بطريقة متناقضة بفرح خلاصه. إن النجاح المادي المرتبط بالخلاص أو العودة من السبي يوجه هذا النوع من رد الفعل (إش ٦٠:٥؛ إر٣٣:٩؛ هو ٣:٥). هناك أيضاً أسباب هامة على عدم ارتعاب شعب الله: الله هو مصدر الخلاص (مز٢٧:١؛ ٧٨:٥٣؛ إش١٢:٢)، هو الله الوحيد فقط (إش٤٤:٨)، وهو الذي يعتني ويحمي شعبه (أم٣:٢٤).

٢. ترد الصيغة الإسمية פַּחַד، خوف، ٥٠مرة في الع. ق. تتشكل بطريقة المقطع الواحد segolate، פַּחַד بمعنى إرتجاف أو ذعر (*TDNT* 9:204). في حالات قليلة تظهر בֶּטַח، سلامة (#١٠٥٥) (أم ١:٣٣؛ ٣:٢٣-٢٤) وשָׁלוֹם، سلام، طمأنينة (#٨٩٣٤) (أي ٢١:٩) في علاقة متناقضة. مثل هذا الذعر قد يحدث نتيجة لتهديد عدو (مز٦٤:١[٢]؛ ٩١:٥؛ أم١:٢٦، ٢٧) أو خوف غير متوقع من سوء الحظ (أي٣:٢٥؛ ٤:١٤). إن حضور الله وعمله بين الإسرائيلين يجعلهم موضوع ذعر أمام أمم أخرى (تث ٢:٢٥؛ ١١:٢٥؛ أس ٨:١٧؛ مز ١٠٧:٣٨). في قرنية مماثلة، يعتبر عمل دينونة الله، إما الاحتمالي أو الفعلي، مخيفاً (خر ١٥:١٦؛ مز ٣٥:٥[٦]؛ ١١٩:١٢٠؛ إش ٢٤:١٧؛ إر ٤٨:٤٣، ٤٤؛ ٤٩:٥). بالمثل، يستدعي حضوره الذعر (أي١٣:١١؛ ٢٥:٢). في هذه القرينة يظهر كلا من פַּחַד יְהוָה، خوف يهوه، وפַּחַד אֱלֹהִים خوف الله (يهوه، اصم ١١:٧؛ ٢أخ ١٤:١٣؛ ١٧:١٠؛ ١٩:٧؛ ٢٠:٢٩؛ الله مز ٣٦:١[٢]؛ إش ٢:١٠، ١٩، ٢١)، أنها تعمل كمصطلح فني وصفي.

٣. إن الوصف الغير معتاد פַּחַד יִצְחָק، هيبة إسحاق، يظهر مرتين فيما يظهر أنه بعض أشكال أسماء إلهية لله (تك ٣١:٤٢، ٥٣). هناك خيارين للتفسير: "(١) أنه موضوع مخافة إسحاق بالمعنى الأضعف 'الإحترام' أو (٢) على غرار التوازي Palmyrene-Aram، العربية، الأوغاريتية تعني ' نسيب' التي تتقابل مع العناصر في أسماء إسرائيل الصحيحة مثل אָב، أب، אָח، أخ، אַח، شعب، إلخ" (*TDNT* 9:204).

٤. هناك كلمات عبرية أخرى تظهر مع פַּחַד تدل على جانب الارتعاش هي חָרַד (#٣٠٠٦؛ إش١٩:١٦)، רָגַז (#٨٠٧٤؛ إر٣٣:٩؛ مي٧:١٧)، ورַעַד (#٨٢٨٣؛ أي١٤:٤؛ إش٣٣:١٤). تدل الكلمات التي تظهر مع פַּחַד على جانب الذعر وهي יָרֵא (#٣٧٠٧؛ مز٢٧:١؛ إش٤٤:٨؛ مي٧:١٧)، בָּהַל (#٩٨٧؛ أي٢٣:١٥)، בּוֹשׁ (#١٠١٧؛ مز٥٣:٥[٦]؛ إش٤٤:١١) وיָגֹר (أي٣:٢٥).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם ['āyōm] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה ['êmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [b't] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [gwr 3] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [d'g] (قلق، تعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [zhl 2] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتجف، اقشعّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [htt] (يكون فزع، أرعبَ، خاف، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [yr' 1] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ ['rs] (حَذر، إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [phd] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [qws 1] (شعر باشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 9:197-205; K. Koch, "*Pahad Jisaq*—eine Gottesbezeichnung?" in *Werden und Wirken des AT*, ed. C. Westermann, 1980, 107-15; A. Lemaire, "A propos de *pahad* dans l'onomastique ouest-semitique," *VT* 35, 1985, 500-501; M. Malul, "More on *Pachad Yitschaq* (Genesis 31:42, 53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35, 1985, 192-200; E. Puech, "La crainte d'Isaac en Genèse 31:42 et 53," *VT* 34, 1984, 356-61.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٧٠٦٥ פַּחַד (i [פָּחַד]، ذعر، رعب)، ← #٧٠٦٤

7066	פַּחַד

פַּחַד [pahad 2]، فخذ (#٧٠٦٦).

ع. ق ١. الورود الوحيد هو في أي٤٠:١٧: "يخفض ذنبه [بهوميث] كأرزة. عروق فخذيه مضفورة".

٢. قد يترجم الإستخدام المزدوج لـ פַּחַד יִצְחָק إسماً لله بواسطة يعقوب. إما "هيبة إسحاق" (NIV) أو "فخذ إسحاق" (تك٣١:٤٢، ٥٣)، أي، عائلة إسحاق (Malul). يعتبر Malul وكذا Hillers أن פַּחַד فخذ، "euphemism" هي كلمة مقبولة لأخرى غير مقبولة التي هي أعضاء التناسل، ويقترح أن يشير التعبير رمزياً إلى ذرية/ عائلة إسحاق (أرواح الأسرة)، تستحضر بالإيماءات الرمزية المصاحبة للقسم، كان من المفترض أن تجتمع لحماية ذريتهم والدفاع عن سلامة نسلهم، ٢٠٠). هناك إحتماليات أخرى لـ פַּחַד في تك ٣١ بعيدًا عن "فخذ"، هناك إحتمالية ربطها بالكلمة العربية التي تعني ملجأ، ومن ثم، "ملجأ إسحاق" أو "حماية إسحاق" (Kopf, 257;) (Westermann 3:497). لا يجب أن نستبعد مسبقاً إحتمالية أن פַּחַד تحمل هنا معناها المعتاد "خوف" ليس بمفهوم "مهابة إسحاق" لكن بالأحرى "الشخص الذي في إسحاق الذي يسبب الخوف" في عبارة مركبة أخرى مع פַּחַד، كما في تعبير "خوف/ ذعر الرب" (اصم ١١:٧)، التعبير الثاني يعبر عن مصدر أو سبب الرعب، ليس موضوع الرعب (Sarna, 366 n.17). وبالتالي، يمكن أن يكون الإسم إشارة غير مباشرة لمقابلة لابان مع إله ابن أخته في حلم والذي حذره فيه ضد إيذاء يعقوب (تك٣١:٢٩).

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בְּהוֹן [behôn] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [halāsayim] (الإحقاء #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל 1 [kesel 1] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمات القدم #٤٥٣٤)؛ ← מַרְגְּלוֹת [margelôt] (مكان القدم #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (الأحقاء أو الهنش #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [na'al] (حذاء #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד 2 [pahad 2] (الفخذ #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [qarsōl] (كعب، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [regel] (قدم #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل #٨٧٩٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם ['āyōm] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה ['êmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [b't] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [gwr 3] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [d'g] (قلق، تعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [zhl 2] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتجف، اقشعّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [htt] (يكون فزع، أرعبَ، خاف، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [yr' 1] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ ['rs] (حَذر، إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [phd] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [qws 1] (شعر باشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

D. R. Hillers, "*Pahad Yishaq*," *JBL* 91, 1972, 90-92; K. Koch, "*pahad jishaq*-eine Gottesbezeichnung?" in *Werden und Wirken des Altes Testament*, Fs. Claus Westermann, 1980, 107-8; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwrterbuch," *VT* 9, 1959, 247-87; M. Malul, "More on פַּחַד יִצְחָק (Genesis xxxi 42, 53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35, 1985, 192-200; N. Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary, 1989; C, Westermann, *Genesis 12-36*, 1985.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٠٦٧ פַּחְדָּה [pahdâ]، رعب، ذعر، مهابة)، ← #٧٠٦٤

7068	פֶּחָה

פֶּחָה [pehâ]، إسم حاكم إقليمي (#٧٠٦٨).

ش. أ. ق ١. كلمة دخيلة بابلية/ أشورية: أكد. *pihatu/ pahatu*، حاكم إقليمي؛ *bel pihati/pahati* سيد الإقليم؛ الآرامي القديم פחי، حاكم؛ الآرامي الإمبراطوري Emp. Aram. حاكم פחה؛ الآرامي المصري פֶּחָה، حاكم؛ الآرامي اليهودي פֶּחָה، حاكم؛ الآرامي الكتابي פֶּחָה حاكم إقليمي. لاحظ تغيرات علم التشكيل من الأكادي

pihatu > pihtu > pihhu > pihu (AHw, 876-77) تساعد في توضيح الكلمة العبرية/ الآرامية פֶּחָה.

٢. أكد. pi/pahatu حاكم إقليمي (AHw, 862)، هي اختصار لـ bel pahete (مدراش أشور Mid. Assyr.) وbel pi/pahati (الأشوري الحديث/ البابلي القديم)، رب الإقليم، حاكم الإقليم (AHw, 120, 18)، لقب الموظف الذي يحكم إقليم نيابة عن ملك (Klauber, 99-101; Zimmern, 6). كانت في الأصل، pihatu، مقاطعة، موفض على مقاطعة، وpahatu منصب الحاكم؛ لكن في النهاية إندمجوا في المعنى (AHw, 862).

٣. يصف اللقب الأكادي bel pihati (pihatu/ pahatu وsaknu) مناصب إدارية متماثلة لكن مختلفة في إدارة آشور الحديثة Neo-Assyrian على الدول التابعة والمقاطعات الملحقة (Henshaw, 465-69; Lipinski, 1973; Fensham, 124). كانت تحكم أقسام متعاونة في الأمبراطورية ترتيبات متفق عليها بين ملك آشور والحاكم المحلي، تدار من خلال saknu، حاكم تابع لولاية (AHw, 1141; Zimmern, 6; DISO, 190). إذا خضع شعب مهزوم لدولة آشورية تفرض سلطانها على شئونها، تصبح تابعة، يبقى الوضع المحلي والحاكم كما هما (رغم أنه إذا كان الحاكم مقاوما، يمكن إستبداله بشخص أخر). ومع ذلك، فإن الأجزاء المتمردة من الإمبراطورية كانت تحكم مباشرة بملك آشوري Neo-Assyrian من خلال bel pihati (Grayson, 750; Saggs, 241-47). إذا تمردت التابعة أو كانت الولاية التي تم غزوها حديثاً مقاومة، فإنها تفقد إستقلاليتها وتُلحق كمقاطعة آشورية (أكد. pihâtu)، وتصبح مقاطعة آشورية. تتضمن الأنشطة العسكرية: تدمير مدن محددة في المنطقة، ترحيل عناصر هامة من السكان (بما فيهم النخبة والصناع)، خلع الملك إبن البلد/ القومي. توضع المقاطعة الجديدة تحت الحكم المباشر للوالي (bel pihati)، كما لوحظ من عدة نقوش ملكية آشورية Neo-Assyrian.

٤. كان الوالي الإقليمي هو الممثل الشخصي لملك آشور Neo-Assyrian، معين لإدارة إقليم محكوم مباشرة من مركز إقليمي، أسس ليكون مقر إقامته الرسمي (Saggs, 260; Grayson, 750). شملت واجباته أمور مدنية، مالية، عسكرية، ودينية. كان مسئولاً عن ترحيل أجزاء من السكان القوميين وتسكين السكان الواردين من الخارج؛ حفظ الإستقرار عن طريق معاملة المدن المفتوحة بالمصالحة؛ الاحتفاظ بالاتصال المستمر مع حكومة الأشورية المركزية؛ تحفيز وتعضيد العبادات الأشورية؛ وجمع الضرائب (biltu and mandattu/maddattu)، التي كان يرسل جزء منها إلى الملك، والباقي كان يستخدم في إبقاء الإدارة الإقليمية (Saggs, 247-60).

٥. كان لدى الحاكم الإقليمي لآشور الحديثة/ بابل الحديثة موظفين كثيرين، بما فيم كتبة، مرسلين، مساح الأراضي، محاسبيين، عرافيين، منجمين، ضباط مجندين، متحكمين في الري، بالإضافة إلى ضباط القيادة العسكرية للقوات المسلحة الذين تحت تصرف الحاكم (Saggs, 260). كان كل إقليم مقسم إلى عدد من المساحات الصغيرة، كل منهم متمركز في أحد المدن الكبيرة للإقليم وتحت سيطرة rab alani (رئيس البلدية)، كان يخضع الضابط/ الموظف للحاكم الذي كانت القوات الحربية تحت تصرفه. كان تحت تصرف الوالي فوج من القوات الدائمة الآشورية، المعينة من قبل rab kisri (قائد الجيش)، المسئول عنها (Grayson, 747-48). يمكن أن تعطى أوامر الجيوش الأشورية في الميدان من قبل حاكم الإقليم، حيث أنه كان في الأصل ضابط عسكري (Saggs, 260). ومع ذلك، في أغلب العمليات، كان الجيش دائمًا خاضع تحت القائد الميداني الأعلى (أكد. turtanu/tartanu)، رئيس الضابط العسكري (أكد. rab saqû، סָרִיס #٦٢٤٧)، أو الملك نفسه (ANET, 281-88). ومن ثم، فلم يكن حكام الأقاليم إداريين إنما ضباط عسكريين، حيث أن الإمبراطورية الآشورية الحديثة كانت في المقام الأول عسكرية في طبيعتها.

٦. الآرامي الإمبراطوري Imp. Aram. phh، حاكم إقليم (DISO, 226)، هي كلمة دخيلة من أكد. pahâtu واختصار للقب bel pihâti (انظر القسم الثالث أعلاه). تظهر في أحد الخطابات الدبلوماسية (Adon‘) والعديد من النقوش (Behistun, Panamuwa, Sam’al, Zenirli). تشير في العديد من المرات إلى حكام الأقاليم الآشوريين والبابليين. على سبيل المثال، في خطاب عدون Adon‘ (حوالي ٦٠٠ ق. م)، تشير phh (السطر ٩) إلى حاكم الإقليم الذين نصبه نبوخذ نصر الثاني حديثًا على مقاطعات فتحت حديثاً: "لسيد الملوك، فرعون، أنت تعرف أن عبدك [لا يمكن أن يتصدى له. فليتفضل سيدي] أن يبعث لي جيشاً ليخلصني. يا ليت [سيد الملوك، فرعون] لا يتركني. لأن عبدك حفظ [قسمه] وإبقى على العلاقات الجيدة. لكن هذه المنطقة [هي ملكاً لسيدي، وقد أخذها ملك بابل وأقام] حاكم (phh) في الأرض، وقد استبدلوا الحدود [ ]" (السطور من ٦-٩).

ع. ق ١. مثل الآرامية פחי / פחה (انظر ANE الأقسام ١، ٥)، فإن الكلمة العبرية פֶּחָה هي كلمة دخيلة من أكد. pi/pahatu، حاكم إقليمي (AHw, 862)، وهي اختصار للقب bel pi/pahati، سيد الإقليم (AHw, 120. 18; HALAT 3:872; BDB, 808; TWOT 2:721; Delitzsch, 519).

٢. تستخدم פֶּחָה كلقب في الإشارة إلى منصبين:

(أ) موظف إداري: حاكم إقليمي يحكم إقليم خاضع نيابة عن ملك، و(ب) موظف عسكري: رئيس/ قائد لجيش إقليمي (١مل٢٠:٢٤؛ ٢مل١٨:٢٤= إش٣٦:٩). تتوازى الوظيفتين المميزتين لـ פֶּחָה الكتابية عبر. كت. أساسا مع الدورين المزدوجين لحاكم الإقليم الآشوري، الذي يدير إقليمه وكذلك يعطي أوامر لجيش الإقليم (انظر الش. أ. ق. ٤-٥).

٣. ترد الكلمة פֶּחָה الكتابية ٢٨مرة والأرامية الكتابية פֶּחָה ١٠مرات. تشير مرتين إلى الموظفين الإقليمين الذين يحكموا المقاطعات الإقليمة نيابة عن ملك إسرائيل (١مل١٠:١٥ = ٢أخ ٩:١٤)؛ دمشق مرة واحدة (١مل٢٠:٢٤)؛ آشور ٤مرات (٢مل١٨:٢٤= إش٣٦:٩؛ حز٢٣:٦، ١٢)؛ بابل ٥مرات (إر٥١:٢٣، ٢٨، ٥٧؛ حز٢٣:١٢، ٢٣)؛ وفارس: عبر الإمبراطورية ٤مرات (أس٣:١٢؛ ٨:٩؛ ٩:٣؛ دا ٦:٧[٨])، عبر الفرات ٩مرات (عز٥:٣، ٦؛ ٦:٦، ١٣؛ ٨:٣٦؛ نح٢:٧، ٩؛ ٣:٧؛ ٥:١٥)، ويهوذا ما بعد السبي ١١مرة (عز ٥:١٤؛ ٦:٧؛ نح ٥:١٤، ١٥، ١٨؛ ١٢:٢٦؛ حج ١:١، ١٤؛ ٢:٢، ٢١؛ ملا ١:٨).

٤. حكام أقاليم إسرائيل (١مل ١٠:١٥=٢أخ ٩:١٤). يعرف القليل عن "ولاة الأرض" (פַּחוֹתהָאָרֶץ) فيما عدا أن وجابهم الرئيسي كان تنظيم وجمع الضرائب/ الجزية للحكومة المركزية (McEvenue, 359). كانت الإدارة السليمانية المنظمة جيداً تحصل على عائد داخلي عن طريق الضرائب الوطنية (١مل١٠:١٥أ= ٢أخ ٩:١٤أ) وخارجياً عن طريق ثلاثة مصادر أجنبية: (أ) جزية على التجار الأجانب/ رسوم جمركية مفروضة على الواردات، (ب) ضريبة من شيوخ العرب في نجب Negev، و(ج) جزية مجمعة من ولاة الأقاليم (١مل ١٠:١٥ب= ٢أخ٩:١٤ب). يبدو أن أقاليمهم كانت ولايات تابعة تحت حكم سليمان (١مل٤:٢١[٥:١])، التي كانت خاضعة لداود سابقاً (٢صم٨:١-١٤) (de Vaux, 133-35). إن إرتباط פֶּחָה الكتابية مع أكد. bel pihâti والتشابه ما بين واجباتهم الأساسية يقترح أن ولاة الأقاليم الإسرائيليين عملوا بطريقة تماثل ولاة المقاطعات الآشوريين والبابليين، الذين كانوا يديرون مقاطعات تم غزوها حديثاً نيابة عن الملك (انظر ش. أ. ق ٤-٥ أعلاه). من جانب أخر، قد يكون הָאָרֶץ פַּחוֹת هم נִצָּבִים حكام المقاطعة (١مل ٤:٥) المعنين على المقاطعات الإدارية الإثنى عشر لإسرائيل (٤:٧-١٩). كل والي كان مسئولاً على أن يحكم مقاطعته، وأن يُدخل عائداً لتوفير إمدادات البلاط الملكي على أساس التناوب الشهري (٤:٧-١٩، ٢٧-٢٨[٥:٧-٩]) (de Vaux, 133-35). إستخدم الأشوريين، البابليين والفرس نفس النظام (Saggs, 238-60). تحت حكم كورش، كانت الأقاليم تعين شهر محدد في السنة، وكانت تفُرض أربعة أشهر على بابل بسبب ثراءها (Herodotus 1:192).

٥. ضابط الإقليم العسكري الآرامي (١مل٢٠:٢٤). عندما هجم تحالف ٣٢ ولاية سيراينة- فلسطينة مع بنهدد، إسرائيل في ٨٥٦ ق. م. كانت كل وحدة عسكرية تحت ملكها الخاص (١مل٢٠:١٦). شكلت الفرق ٣٢ المختلفة جيشاً متماسكاً، مكنها بسهولة من إفتراس جيش إسرائيل الذي كان تحت القيادة الفردية لأخاب، ورؤساء المقاطعات الخاضعين له (٢٠:١٤-٢١). مدركاً خطئه، أقال بنهدد الملوك (הַמְּלָכִים) الإثني وثلاثون المتحالفين من قياداتهم، واستبدلهن بقوادعسكرين مرؤوسين (פַּחוֹת) لكي يشكل جيشاً متكاملاً تحت قيادته (٢٠:٢٤). قد يعكس استخدام פַּחוֹת هذا الدور العسكري لقادة الإقليم، الموجود في آشور الحديثة Neo-Assyrian (انظر ش. أ. ق. القسم ٥). ومع ذلك، قد يدل ببساطة على رؤساء (BDB, 808) أقسام الجيوش المتحالفة. رغم أن بنهدد وضع جيوشهم تحت قيادة قائد عسكري، إلا أنه على الأرجح لم يخضع الأعضاء المتحالفين لوضع إقليمي، لأنه عندما واجه شلمنأصر الثالث التحالف السوري- الفلسطيني في ٨٥٣ عند جرجار Qarqar، كان مقادًا بإثني عشر ملكاً (ANET 1:190-91).

٦. ولاة أقاليم أشورين على إسرائيل (حز٢٣:٦). يعكس استخدام פַּחוֹת (#٦٠٦٣) وסְגָנִים نوعين من المديرين الأشورين في مرحلة إنتقال إسرئيل من حالة تابعة لآشور إلى إقليم. يصف اللقب סָגָן < סְגָנִים (= أكد. saknu HALAT 2:742) الولاة الأشوريين الذين أداروا إسرئيل عندما أصبحت تابعة آشورية في ٨٤١. من جانب أخر، تشير פַּחוֹת (= أكد. pihâtu) إلى الولاة الإقليمين الذين حكموا إسرائيل مباشرة عندما حصلت على إستقلالها، وأصبحت ملحقة كأقليم أشوري في ٧٢٢. أدان حزقيال التحالف السياسي الكارثي لإسرائيل مع آشور الذي أدى في النهاية إلى خرابها. كما هو موثق في Black Obelisk (ANET, 281)، أصبحت إسرائيل تابعة آشورية في ٨٤١، عندما خضع ياهو لشلمنأصر الثالث ودفع الجزية ليتجنب حصار السامرة. أثناء الحملة العسكرية الغربية لتغلث فلاسر الثالث، إحتفظ محنايم بوضع إسرائيل كتابعة عن طريق دفع الجزية الآشورية في ٧٣٨ (٢مل ١٥:١٨-٢٠؛ ANET, 283).

ومع ذلك، عندما تحالف Pekah مع دمشق في ٧٣٤ في المعاهدة ضد آشور، رجع تغلث فلاسر الثالث وهزم هذا التحالف في ٧٣٢ ق. م. تحولت دمشق إلى عدة ولايات آشورية، تحولت المقاطعات الغربية والشرقية لإسرئيل إلى ولايات، بينما سمح لمركز إسرائيل حول السامرة بالبقاء كولاية تابعة تحت حاكم جديد، يبدو أنه كان مؤيداً

لآشور وهو هوشع (ANET, 284; Borger-Tadmor, 244-49). ومع ذلك، عندما ثار هوشع في ٧٢٥، حاصر شلمنأصر الرابع السامرة من ٧٢٥-٧٢٢ حتى وقعت في بداية حكم سرجون الثاني. وعندئذ حول السامرة وضواحيها إلى ولاية آشورية، وأقام حاكم إقليمي (*bel pihâti*) على المنطقة، الذي بدأ في جمع الجزية السنوية: " في بداية حكمي الملكي... بنيت المدينة أفضل مما كانت عليه من قبل و[ثبت/ أقمت] فيها شعباً من مدن كنت قد غزوتها بنفسي. وضعت ضابط لي كحاكم (*bel pihâti*) عليهم، وفرضت عليهم جزية (*biltu*) كما (كالعادة) بالنسبة لسكان آشور" (*ANET*, 284)، تبين الأدلة الأثرية أن مراكز مقاطعات الآشورية تأسست في السامرة ومجدو، وربما في دور وجلعاد (Forrer, 60-63; Eph'al, 284-86). هناك وثائق أشورية ترد أسماء ثلاثة ولاة أقاليم (*bel pihâti*) كانوا هامين بصورة كاف، كيما يحقق وضع سنة eponymn؛ إتي أداد- أنينو والي Itti-Adad-aninu of Megiddo (679)، نبو -كيته- إوسير Nabu-kitta-usur of Samaria (690)، ونبو- شار- أحاشو Nabu-sar-ahhesu of Samaria (646/645) (Grayson, 96, 120).

٧. ولاة الأقاليم الأشورين على يهوذا (حز٢٣:١٢، ٢٣). تشير סְגָנִים في حز ٢٣:١٢، ٢٣ التي تتوازى مع حز٢٣:٦ (انظر الع. ق.، القسم ٦)، إلى المدير الآشوري المعين على يهوذا عندما أصبحت تابعة آشورية، بينما تشير פַּחוֹת إلى ولاة الإقليمين الآشوريين الذين حكموا على هذه الأجزاء من يهوذا، والتي كانت ملحقة كولاية آشورية. يشير حزقيال إلى الحركة السياسية المأسوية لأحاز، الذي بإرادته جعل يهوذا تابعة آشورية ليكسب حماية من إسرائيل وسورية في ٧٣٤-٧٣٢ (٢مل١٦:٥-٩؛ إش٧:١-٨:٢٢). عندما تمرد أحاز ضد الهيمنة الآشورية المفترضة بشكل سيء، ثار سنحاريب بهزمه ٤٦ مدينة محصنة في ٧٠١ (٢مل١٨:٧-١٦؛ *ANET*, 287-88) محولاً معظم يهوذا—فيما عدا أورشليم وضواحيها—من وضع التابعة إلى عدة أقاليم آشورية (٢مل ١٨:٧-١٦).

في ٢مل ١٨:٢٤ (= إش٣٦:٩)، يشير اللقب פֶּחָה إلى والي إقليمي آشوري معين على مقاطعات يهوذا التي تم غزوها حديثاً في منطقة لاخيش. بعد الإحتفال بغزو لاخيش، أرسل سنحاريب رؤساء قواده العسكريين الثلاثة من لاخيش إلى أورشليم ليجبر المدينة على الخضوع بالتهديد (٢مل١٨:١٧-٣٧). إن المتحدث العبرية الشهير שְׁקֵה רַב (= أكد. *rab saqû*)، قائد الميداني (#٨٠٤٢)، أفتخر بأن جيش حزقيا لن يصمد أمام قوى פֶּחָה والى إقلمي واحد (= أكد. *bel pihâti*) (٢مل١٨:٢٤= إش ٣٦:٩). هذا الوصف لـ פֶּחָה آشوري كقائد إقليم وحدة عسكرية يعكس بالضبط سياسة آشور في وضع جيش مقاطعي تحت قيادة *bel pihâti* إقليمي (انظر ش. أ. ق. القسم ٥). بناء على الأدلة الأثرية من لاخيش، يظهر أن الحاكم الإقليمي الآشوري، في الواقع، أقام رئيس ربعه الإقليمي في لاخيش، بعد سقوطها في يد سنحاريب بمدة قصيرة في ٧٠١ (Aharoni-Elat, 63-64). ومن ثم، فقد عُين حديثاً على الأرجح פֶּחָה الآشوري المذكور أو أنه كان سيكون قريباً والي إقليمي على لاخيش التي فتحت حديثاً. يقدم أيضًا القائد الأشوري تعبيرات الإستسلام (٢مل١٨:٢٦-٣٦)، التي تتسق مع المعاملة المتسقة مع ولاة الأقاليم الآشوريين للشعب المهزوم (Saggs, 244-47).

٨. ولاة الأقاليم البابليين: فترة السبي (إر٥١:٢٣، ٢٨، ٥٧؛ حز٢٣:٢٣). فيما يتطابق مع حز٢٣:٦، ١٢ (انظر الع. ق. قسم٦). تصف التعبيرات סְגָנִים وפַּחוֹת نوعين من الموظفين الإداريين البابلين الذين حكموا (מָשַׁל، إر٥١:٢٨) يهوذا عندما أصبحت تابعة بابلية (٦٠٥-٥٨٦) وفيما بعد تحولت إلى إقليم بابلي (٦٠٥-٥٣٩). بعد أن أصبحت يهوذا تابعة بابلية في ٦٠٥ (٢مل٢٤:١أ)، تمردت عدة مرات: يهوياقيم في ٦٠١ (٢٤:١ب)؛ يهوياكين في ٦٠٠-٥٩٧ (٢٤:٩-١٧)؛ صدقيا في ٥٩٥-٥٩٤ (إر٣٧:٥؛ حز١٧:١٥-١٦)، ومرة أخرى في ٥٨٩-٥٨٦ (٢مل ٢٤:٢٠). أنهى نبوخذ نصر الثاني وضع يهوذا كتابعة في ٥٨٦ بخراب أورشليم وتحويل يهوذا إلى إقليم (٢٥:١-٢١). مهتماً بأن يحتفظ بحكم إسرائيلي قومي، عين نبوخذ نصر جدليا كوالي إقليمي على المجتمع اليهودي الناجي (٢مل ٢٥:٢٢؛ إر ٤٠:٥-١١) وأسس مركز الإقليم عند مصفاة (٢مل ٢٥:٢٣). كوالي إقليم، أدار سياسة بابل الإقتصادية لرفع الجزية والضرائب لبابل (٢مل ٢٥:٢٤؛ إر٤٠:٩-١٠). عندما أغتيل جدليا بواسطة حزب معارض لبابل (٢مل ٢٥:٢٥؛ إر٤١:١-١٠)، ثار نبوخذ نصر في ٥٨١ (إر٥٢:٣٠)، وأصبحت يهوذا تحت إدارة بابل مباشرة تحت حاكم بابلي قومي. أعلن حزقيال أن الرب سيدين يهوذا المتمردة عن طريق هؤلاء القادة البابلين، بينما أعلن إرميا أن الرب سيخلص في النهاية البقية التائبة عندما سيدمر كورش البابليين وحكام أقليمهم. لاحظ: يستخدم إرميا وحزقيال نفس التعبير ليصفا هذه الوظائف الإدارية الأشورية والبابلية. هذه الدقة تعكس حقيقة أن بابل الحديثة تبنت الهيكل الإداري الآشوري الذي كان موجوداً بالفعل (Saggs, 261-68).

في دا ٣:٢، ٣، ٣٧، تدرج פַּחֲוָתָא الآرامية الكتابية (جمع: ولاة الأقاليم، #١٠٥٨٠) من بين ثمانية تصنيفات لوظائف بابلية بيوقراطية تحت حكم نبوخذ نصر الثاني. بسبب أن خمس من هذه الألقاب هي من أصل إيراني Iranian، فيحتمل أن يكون دا٣ قد تشكل بعد ظهور الإمبراطورية

الفارسية في ٥٣٩، وإن التعبيرات المستخدمة لابد أنها حلت محل تلك التي كانت تستخدم في الأرامي تحت حكم نبوخذ نصر. هذا يتفق مع الرأي القائل بأن دانيال قد أكمل سفره في حوالي ٥٣٢ عندما كانت التعبيرات الفارسية الحديثة هي المستخدمة (*EBC* 7:51): (أ) المرازبة (אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא = APers. *kshathfapan* مرزبان، حامي المملكة)، رئيس ممثلي الملك المسئول عن مرازبة كثيرين؛ (ب) الوالي/ رئيس الشرط (סִגְנַיָּא مشتق من סְגַן = أكد. *saknu*، والي)، موظفين إداريين يحكمون الولايات التابعة؛ (ج) ولاة الأقاليم (פַּחֲוָתָא = أكد. *pahâtu*، والي إقليمي؛ إختصار *bel pahâtu*، سيد مقاطعة إقليمية)، إداريين يحكمون الولايات الملحقة؛ (د) مشيري الملك/ الفقهاء (אֲדַרְגָּזְרַיָּא = *andarzaghar* مشير)؛ (هـ) أمين الخزانة/ الخزنة (גְּדָבְרַיָּא = *ganzabara*، أمين خزانة الملك)؛ (و) قضاة (דְּתָבְרַיָּא = MPers. דְּתָבַר قاضي)؛ (ز) قاضي/ المفتيين (תִּפְתָּיֵא = APers., *adipati* فوق الرئيس)؛ و(ح) مديري الأقاليم (שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא = الأكادي *sultanu*، حاكم)، لقب عام لمديرين تنفيذيين يحكمون المقاطعات الإقليمية أو مدن. لاحظ: هناك بعض الشكوك حول ما إذا كان دا ٣:٢، ٣ يدرج تصنيفات وظيفية سبع أو ثمانية، بناءاً على ما إذا كانت וְכֹל שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא هي مجموعة منفصلة (NIV: "وجميع باقي حكام الأقاليم") أو أنها عبارة إضافية ختامية ("أي، جميع حكام الولايات").

٩. حكام الأقاليم الفارسيين على يهوذا: كورش (عز٥:١٤؛ حج١:١، ١٤؛ ٢:٢، ٢١). عندما غزا كورش (٥٥٩-٥٣٠) بابل، وورث مقاطعاتها في ٥٣٩، احتفظ بنفس البيرقراطية الإقليمية التي كانت موجودة. هذا يوضح لماذا פֶּחָה استمرت في وصف حكام أقاليم المناطق الملحقة، كما في فترات الحكم الأشوري والبابلي. ومع ذلك، فقد عين كورش جوباروا Gubaru كحاكم على الهلال الخصيب ("بابل وفيما وراء النهر") (Williamson, 82). كما سمح أيضًا لليهود في بابل أن يرجعوا إلى أورشليم بقيادة شيشبصر، نسل يهوياكين و"أمير/ رئيس (הַנָּשִׂיא) يهوذا") (عز ١:٨)، الذي عينه كورش كأول حاكم على المجتمع اليهودي ما بعد السبي في منطقة اليهودية. حمل شيشبصر اللقب الإداري פֶּחָה، والي إقليمي (عز ٥:١٤) واللقب الشرفي תִּרְשָׁתָא فخامته = والي (الفارسي القديم *tarsa*، المهاب، المحترم) (نح ٧/٦٥، ٧٠[٦٩]). لاحظ: هناك جدل حول ما إذا كان شيشبصر، والي (פֶּחָה) يهوذا في ٥٣٩، هو زربابل، والي (פֶּחָה) يهوذا في ٥٢٠ (حج١:١، ١٤؛ ٢:٢، ٢١).

جادل العديد من الباحثين في أن معنى פֶּחָה ما بعد السبي مبهم، وقد يدل ببساطة على مأمور خاص، مستنتجين أن أول والي على يهوذا لم يكن شيشبصر إنما نحميا (Alt, McEvenue, Donnor). ومع ذلك فهناك حجة قوية بأن شيشبصر كان أول والي إقليمي على يهوذا (Smith, 149-201; Williamson, 1987, 40-50). تؤكد الأدلة الأثرية على وجود الولاة على يهوذا قبل نحميا: هناك بشرة وختم ذو نقش אלנתן הפחה (إلناثان Elnathan الوالي) يرجع تاريخه إلى أواخر القرن السادس ق. م.—قرن واحد قبل نحميا (انظر ب. ت القسم١). علاوة على أن نحميا يذكر أنه كان قبله פַּחוֹת ولاة "أولون" حصلوا على حصة الطعام التي للوالي (نح ٥:١٤-١٥).

١٠. ولاة الأقاليم الفرس على يهوذا وعبر الفرات: داريوس الأول (عز ٥:٣، ٦؛ ٦:٦، ٧، ١٣). إن معنى פֶּחָה كان غامضاً نوعاً ما أثناء حكم داريوس الأول (٥٢٢-٤٨٦) ، الذي أعاد تنظيم الإمبراطورية في ٥٢٢ إلى ٢٠ مرزبان مكون من ٦٧ سبط وأمة، لخلق طريقة أكثر كفاءة للضرائب والسيطرة (Herodotus 3:89). عين داريوس أوشتاني Ushtani كحاكم على كل الهلال الخصيب، بينما وضع عبر الفرات (" فيما وراء النهر") المرزبان تتنو (522-502) Tattannu المعروف بتتناي Tattenai، "والي (פֶּחָה) عبر الفرات" (عز ٥:٣، ٦؛ ٦:٦، ١٣) (Williamson, 1988, 82; Rainey, 53; Oppenheim, 563). لم تطلق פֶּחָה على تتناي فقط، إنما إستخدمت أيضًا لوالي يهوذا (عز ٦:٧)، مقاطعة إقليمية داخل مرزبانة عبر الفرات. هذا الغموض قد يعكس الخلط الحادث عندما فُرض نظام المرازبانية الجديد على نظام الولايات الذي كان موجودا. ساد هذا This came to a head in 520، عندما تصادمت السلطة التي منحها داريوس لتتناي كمرزبانٍ/ والي على عبر الفرات مع سلطة التي منحها كورش سابقاً لشيشبصر والي (פֶּחָה) يهوذا (عز ٥:١-١٧). في النهاية قرر داريوس أن تعمل يهوذا كمقاطعة نصف مستقلة تحت إدارتهم الخاصة، بلا تدخل من مرازبة عبر الفرات (عز ٦:١-١٢).

١١. ولاة الأقاليم الفرس: أرتحشستا الأول (عز ٨:٣٦؛ نح ٢:٧، ٩؛ ٣:٧؛ ٥:١٤-١٥، ١٨؛ ١٢:٢٦). رغم أن داريوس نظم الإمبراطورية إلى ٢٠ مرزاباً ووضع مرزبان على كل منها، فقد أسس أحشويرش (٤٨٦-٤٦٥) مقاطعات أصغر ووضع والي على كل منها. نظمت مرزابانية عبر الفرات إلى عدة مقاطعات تحت والي فردي (Rainey, 57; Williamson, 1988, 82). كما لاحظ هيرودتس Herodtus، إن يهوذا تمت إدارتها كمقاطعة إقليمية فردية، منفصلة عن السامرة، في المرزبانية الخامسة لسوريا (عبر الفرات/ عبر النهر). تقترح الأدلة الأثرية أن سدوم كانت عاصمة هذه المرزبانية (Cook, 174; Elayi, 25-26) وأن والي الإقليم التابع سكن في لاخيشن

حازور، تل بولج، شاكمونة، رامت راحيل، عين جدي، تل مازار، تل إيس سعدية، تل إي هيسي، السامرة، تل الفرح، وجازر (Kenyon, 145-47). هذه البيروقراطية الموسعة كانت لاتزال موجودة تحت حكم أرشحستا الأول (٤٦٤-٤٢٤)، عندما عاد عزرا إلى أورشليم في ٤٥٨ ونحميا في ٤٤٥، واجهوا العديد من المرازبة (שַׁדַּרְפְּנֵיהַמֶּלֶךְ אֲחַ) وولاة أقليم عبر الفرات (חֲוֹת עֲבַרהַנָּהָר פַּ) (عز٨:٣٦؛ نح ٢:٧، ٩؛ ٣:٧). عين أرتحشستا نحميا والي (פֶּחָה) على منطقة يهوذا من ٤٤٥-٤٣٣. مثل شيشبصر، حمل نحميا اللقب الإداري פֶּחָהאָ، والي (نح ٥:١٤، ١٥، ١٨؛ ١٢:٢٦)، واللقب الشرفي תִּרְשָׁתָא، "فخامته = حاكم" (نح ٨:٩؛ ١٠:١) (Klein). خلف والي غير (פֶּחָה) مسمى نحميا، الذي كانت تدفع له ضرائب (ملا ١:٨) أثناء أواخر فترة حكم فارس [انظر ب. ت ٢].

١٢. ولاة أقليمين فرس تحت حكم أحشويرش (أس٣:١٢؛ ٨:٩؛ ٩:٣). في سفر أستير، أثناء حكم أحشويرش (٤٨٦-٤٦٥)، كانت פֶּחָה تدل على والي مقاطعة داخل المرزبانية. ذكر هيرودتس Herodotus (3:89) أن داريوس، أبو أحشويرش، نظم الإمبراطورية إلى ٢٠ مرزبانية تكونت من مقاطعات صغيرة. بوقت أحشويرش، كانت هناك ١٢٧ مقاطعة، كلا منهم تحت سيادة والي إقليمي. تدرج السجلات التاريخية من حكم داريوس وأحشويرش ٦٧ سبط وأمة مختلفين في النظام الفارسي المرزباني/ الإقليمي (Armayor, 1-9; Cameron, 47-56). لأن يهوذا والسامرة كانت مقاطعات يهودية منفصلة (أنظر ب. ت القسم ٢ أدناه)، فقد كانت ١٢٧ ولاية شيء منطقي لـ ٦٧ مجموعة مختلفة من الشعوب. يعكس سفر استير أربعة مستويات مسلسلين بشكل هرمي: رئيس الحكام على المرازبة، مرازبة على ٢٠ مرزبانية، ١٢٧ والي على وحدات إقليمية أصغر، وموظفين إقليمين ثانويين على شعوب متنوعة داخل المقاطعة.

ب. ت ١. إن وجود وظيفة والي إقليمي في يهوذا قبل وقت نحميا موجودة في الأختام وbull، ترجع تاريخها إلى أواخر القرن السادس ق. م.، التي تحمل نقش אלנתן הפחה الوالي الناثان Elnathan the Governor (Avigad, 35). بناءا على هذه وعلى إنطباعات مأخوذة من عملات وأختام أخرى (انظر الأقسام ٢-٤ أدناه)، تم إعادة أدراج قائمة جزئية لولاة سبقوا وخلفوا نحميا (Avigad, 28-35; Cross, 4-18).

٢. يشير نقشين أراميين من القرن الخامس ق. م إلى والي إقليمي غير مسمى على يهوذا والسامرة أثناء أواخر فترة حكم فارس، موضحاً أن يهوذا والسامرة كانت ولايات منفصلة في وقت عزرا، نحميا، وأستير (انظر الع. ق. الأقسام ٨-٩): פחתיהוד، والي يهوذا (Cowley 30:1) وפחתשמרין، والي السامرة (Cowley 30:29).

٣. الكثير من الأعمال الفنية العبرية التي يرجع تاريخها للقرن الرابع تشير إلى ولاة أقليمين على يهوذا والسامرة في أواخر الحكم الفارسي؛ ختم عبري يرجع للقرن الرابع ق. م. : פחתשמרן، والي السامرة (Davies, 100. 408. 2)؛ والعديد من عملات القرن الرابع ق. م. الفضية العبرية من يهوذا تحمل إسم حاكم يهوذا: יחזקיה פחת يحزقيا Yehizqiyyah، الوالي (Davies, 106. 043. 1).

٤. إن تفاصيل الحكم الإقليمي أثناء هذه الفترة غير معروف تمامًا. ومع ذلك، فإن عملات القرن الرابع ق.م. التي تحمل نقش "يهود Yehud" (= يهوذا)، التي سُكت في أو بالقرب من أورشليم، تعطي فهماً أعمق للإدارة الإقليمية الفارسية ليهوذا في القرن الرابع ق. م. (Mildenberg, 183-96; Betlyon, 633-42). أحد مجموعات العملات اليهودية Yahud، (Group III: ca. 340-331 BC)، "ياحزقيا Yehizqiyyah الوالي،" تبين وظيفة والي الإقليم الفارسي لمرزبانية اليهودية (Mildenberg, 188; Betylon, 634). استمرت عملات مجموعة اليهود Yehud من الفترة الاحقة في حمل نقوش יחזקיה لكن دون لقب פחת، (Group IV: ca. 331-300 BC)، موضحة الوضع الإداري الجديد في يهوذا بعد غزو الإسكندر لفارس (Mildenberg, 188-89; Betylon, 634-35).

٥. أثناء فترة الرومان، פֶּחָה (مشنى العبرية) و פִּיחָה (الآرامي الفلسطيني) تطور مجالاتها الأوسع للمرجعيات: والي إقليمي، المسئول اليهودي الأعلى، ربي (Jastrow, 1151). على سبيل المثال، يظهر المعنى والي في طبعة Beck للترجوم، حيث تستخدم بقية الطبعات التعبير الأكثر شهرة שִׁלְטוֹן والي، قيادة (Targ II Chr IX. 14). تستخدم عن السنهدريم والقيادات اليهودية في أورشليم بعد خراب الهيكل: "النبلاء (פַּחוֹת)، الرؤساء ، وأمناء مخازن (الهيكل) ذهبوا لمقابلتهم" (Numbers Rabbah §14). بعد خراب أورشليم، كانت تستخدم غالبًا حصرياً عن الربيين، الذين كانوا السلطة اليهودية الوحيدة الباقية: "يابن الشرفاء (בַּרפִּיחָה)" (Betsah 5. 62c). ارتباطاً بالتطور التاريخي والتغيرات في وضع اليهود أثناء تلك الفترة، تغير التعبير تدريجيا فيما يشير إليه أساساً من الحكام الرومان (الولاة والوكلاء) للسنهدريم كما في جسم الحكم الداخلي ليهوذا.

٦. بعد أن دمرت أورشليم سنة ٧٠م. وخاصة بعد أن سحقت ثورة باركوكبا Bar-Kochba revolt was crushed in AD 132-135، ثبطت عزيمة القومية اليهودية ودمرالسنهدريم كمركز الحكم اليهودي على يهوذا. عندئذ بدأ اللقب פֶּחָה يستخدم تقريبًا حصرياً على

الربيين، الذين أصبح تعليمهم للتلمود هو السلطة الموحدة الوحيدة على يهود الشتات.

ع. ج ١. قبل أن تسطير روما على يهوذا في ٦٤ ق. م، إستمتعت تقريبًا بثمانية سنوات من الاستقلال تحت سلالة الحشمونين Hasmonean الحاكمة من الكهنة الملوك. ثبت أوكتافيون Octavian هيرودس Herod كملك على اليهود في ٣١م. عندما مات هيرودس Herod في ٤ق. م، مُنحت يهوذا والسامرة لأرخيلاوس Archelaus (مت٢:٢٢)، ذهبت الجليل وبيريا لهيرودس أنتيباس Herod Antipas، وديكابوليس وgaulanitis إلى فيلبس. عندما خُلع أرخيلاوس في ٦م بواسطة أغسطس Augstus، تحولت إمارته إلى مقاطعة رومانية ووضعت تحت المراقبة العامة للمفوض الرسمي على سوريا مع واليها الخاص كيرونيوس Quirinius ذو رتبة الفارس، الذي أمر بالتعداد كيما يحدد كمية الضرائب التي ستدفعها يهوذا من الأن فصاعداً لروما (مثلاً، مر ١٢:١٣-١٧؛ لو ٢٣:٢).

٢. دعى أول والي إقليمي روماني الذي حكم اليهودية ما بين ٦-٤١ والي (قا؛ وصف بيلاطس البنطي في النقوش قيصرية)، الذي أوصى بإقامة قوات متحدة عسكرية عند قيصرية وأورشليم (حصون أنطونيو Antonio). كان للوالي حق في معاقبة العاصمة، وأيضًا تعيين وخلع روساء الكهنة اليهود. ومع ذلك، فإن الشئون الداخلية لأمة اليهود كانت تدار بواسطة السنهدريم. أطلق على حكام اليهودية من ٤٤-٦٦م الوكلاء (ἐπίτροπος، #٢٢٠٨)، بخلاف الولاة، لم يسمح لهم بتعيين رؤساء الكهنة، لأن هذا الإمتياز كان يعطى لنسل هيرودس أغريباس.

قادة: ← אָדוֹן [*ʼādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*ʼallûp* 2] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [*ʼāṣîl* 2] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר 1 [*hōr*1] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [*maptēah*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśîʼ* 1] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren*2] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*ʻat-tûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*pehâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* 2] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ 1 [*šôaʻ* 1] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:721; Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel: 1961-62*, 1964, 19, 28, 43; A. Y. Aikhenwald, "Some Names of Officials in the Later Books of OT," *VDI* 3, 1985, 58-65 [Russian]; A. Alt, *Kleine Schriften*, 1959, 2:316-37; idem, "Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel," *ZDPV* 52, 1992, 220-42; idem, "Neue assyrische Nachrichten über Pal ostina," *ZDPV* 67, 1945, 128-46; O. K. Armayor, "Herodotus' Catalogues of the Persian Empire in the Light of the Monuments and the Greek Literary Tradition," *TAPA* 108, 1978, 1-9; N. Avigad, *Bullae and Seals*, 1976, 28-35; H. Bengston, "Syrien in der Perserzeit," *Fischers Weltgeschichte*, 1965, 371-76; J. W. Betylon, "Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins," *JBL* 105, 1986, 663-42; R. Borger and H. Tadmor, "Zwei Beitrage zur alttestamentlichen Wissenschaft Aufgrund der Inschriften Tiglatpilesers III," *ZAW* 94, 1982, 244-51; F. F. Bruce, "Palestine, Administration of (Roman)," *ABD*, 1992, 5:96-99; G. Cameron, "Persian Satrapies and Related Matters," *JNES* 32, 1973, 47-56; C. Cohen, "Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-saqê," *IOS* 9, 1979, 32-48; J. M. Cook, *Persian Empire*, 1983, 174; G. A. Cooke, *Textbook of North-Semitic Inscriptions*, 1903, 62, 178; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923, 248-60; F. M. Cross, "A Reconstruction of Judean Restoration," *JBL* 94, 1975, 4-18; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991, 470; F. Delitzsch, *Assyrisches Handwrterbuch*, 1896, 519; M. A. Dupont-Sommer, "Le lettre araméenne du roi Adon au Pharaon," *Sem* 1, 1948, 43-68; M. Elat, "Political Status of the Kingdom of Judah Within the Assyrian Empire in the 7th Century BCE," *Investigations at Lachish*, 1975, 61-70; J. Elayi, "Phoenician Provincial Cities in the Persian Period," *JANESCU* 12, 1980, 13-28; F. C. Fensham, "*pehah* in the OT and ANE," *Studies in the Chronicler*, 1981, 44-52; J. A. Fitzmyer, "Aramaic Letter of the King Adon to the Egyptian Pharaoh," *Bib* 46, 1965, 41-55; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, 1920, 60-63; J. C. Gibson, *Aramaic Inscriptions*, 1975, 21; H. L. Ginsberg, "An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters," *BASOR* 111, 1948, 24-27; A. K. Grayson, "The Walters Art Gallery سنحاريب Inscription," *AfO* 20, 1963, 96, 120; idem, "History and Culture of Assyria," *ABD*, 1992, 4:732-55; R. A. Henshaw, "Office of *Saknu* in Neo-Assyrian Times," *JAOS* 87, 1967, 517-25; 88, 1968, 461-83; K. M. Kenyon, *Bible and Recent Archaeology*, 1987, 145-47; E. G. Klauber, *Assyrische Beamtentum*, 1910, 99-101; R. W. Klein, "Ezra and Nehemiah in Recent Studies," *Magnalia Dei*, 1976, 361-76; B. Landsberger, *Materilien zum sumerischen Lexikon*,

1937, 1:125-27; idem, *Sam'al*, 1948, 69; E. Lipinski, "*skn* et *sgn* dans le semitique occidental du nord," *UF* 5, 1973, 191-207; P. Machinist, "Palestine, Administration of (Assyro-Babylonian)," *ABD*, 1992, 5:69-81; O. Margalith, "The Political Role of Ezra as Persian Governor," *ZAW* 98, 1986, 110-12; S. E. McEvenue, "The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah," *CBQ*, 1981, 5-64; L. Mildenberg, *Greek Numismatics and Archaeology*, 1979, 183-96; N. Na'aman, "سنحاريب's 'Letter to God' on His Campaign to Judah," *BASOR* 214, 1974, 25-39; R. North, "Civil Authority in Ezra," *Studi*, 6:377-404; idem, "Palestine, Administration of (Judean Officials)," *ABD*, 1992, 5:86-90; B. Otzen, "Israel Under the Assyrians: Reflections on Imperial Policy in Palestine," *ASTI* 11, 1977-78, 96-110; J. Pecirkova, "The Administrative Organization of the Neo-Assyrian Empire," *ArOr* 45, 1977, 211-28; idem, "The Administrative Methods of the Neo-Assyrian Empire," *ArOr* 55, 1987, 162-75; T. Petit, "L'élovution sémantique des termes hébreux et aramaens *phh* et *sgn* et accadiens *pahâtu* et *saknu*," *JBL* 107, 1988, 53-67; J. van der Ploeg, "Les chefs du peuple d'Israel et leurs noms," *RB* 57, 1950, 40-61; J. N. Postgate, "Assyrian Deeds and Documents," *Iraq* 32, 1970, 148; idem, "The Place of the *Saknu* in Assyrian Government," *AnSt* 30, 1980, 67-76; A. F. Rainey, "The Satrapy 'Beyond the River'," *AJBA* 1, 1969, 51-78; U. Rüterswrden, *Die Beamten der israelitischen Knigszeit*, 1985, 117-21; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1969, 233-68; H. C. Schmitt, *Elisa*, 1972, 70-71; M. Smith, "Das Judentum in Palυstina w υhrend der Perserzeit," *Fischers Weltgeschichte*, 1965, 356-70; idem, *Palestinian Parties and Politics*, 1987, 149-50, 193-201; W. T. Smitten, "Der *Tirsata'* in Esra-Nehemia," *VT* 21, 1971, 618-20; R. de Vaux, "Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon," *RB* 48, 1939, 394-405; G. Widengren, "The Persian Period," *IJH*, 1977, 510; H. G. M. Williamson, "Palestine, Administration of (Persian)," *ABD*, 1992, 5:81-86; idem, "The Governors of Judah under the Persians," *TynBul* 29, 1988, 59-82; idem, *Ezra and Nehemiah*, 1987, 40-50; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwrter*, 1917, 6-7.

جوردن إتش. جونستون *Gordon H. Johnston*

7069 פַּחַז

פַּחַז [pahaz]، طائش، متكبر (#٧٠٦٩)؛ פַּחַז [pahaz]، إسم، متقلب (مرة واحدة في تك٤: ٤٩؛ #٧٠٧٠)؛ פַּחֲזוּת [pahªzût]، إسم، متهور، متكبر (مرة واحدة في إر ٢٣: ٣٢؛ #٧٠٧١).

ش. أ. ق أكد. *pahazu* تحمل فكرة التصرف بكبرياء أو وقاحة، بينما الجذر العربي يعني، تكبر، تهور.

ع. ق ١. إن الفعل (المستخدم مرتين) الذي يصف الشعب المتقلب أو المتكبر لا يتقيد بالعرف المعتاد للسلوك الصحيح لمجتمع أو التوقعات العادية من شخص في موضع مقدس (قض ٩: ٤؛ صف ٣: ٤). إن المتكبيرن يتبعون رغباتهم الخاصة ولا يهتمون بالأخرين.

٢. يوجد الإسم פַּחַז في بركة يعقوب، عندما قورن سلوك رأوبين الطائش كالماء الغير مستقر أو هائج (تك٤: ٤٩).

٣. إن كلمات الأنبياء الكذبة الخادعة كانت زهواً طائشاً (פַּחֲזוּת)، بسبب أنها لم تكن من عند الله، ولم تساعد الناس في إستخفافهم (إر ٣٢: ٢٣ ‖ שֶׁקֶר).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [g'h] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بجسارة ، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [ʿpl [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šahas] (كبرياء، #٨٨٣٢).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bd'] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחש [khš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשא [nš' [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʿqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwt] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

جاري في. سميث *Gary V. Smith*

٧٠٧٠ (פַּחַז [pahaz]، غير مستقر)، ← #٧٠٦٩

٧٠٧١ (פַּחֲזוּת [pahªzût]، طائش، متكبر)، ← #٧٠٦٩

7072 פָּחַח

פָּחַח [pahah]، هِفعِيل. يكون مأسوراً، مقيداً (#٧٠٧٢)؛ إسم مشتق من פַּח [pah [1]]، شرك (#٧٠٦٢).

ع. ق يرد الفعل فقط في إش ٤٢: ٢٢، في وصف شعري عن معاناة شعب الله في السبي. قد تكون العبارة متبناة من مزامير المراثي، "لوصف محنتها (إسرائيل) وهي تنوح في حضور الله" (Westermann, 112).

سلسلة، قيد: ← אסר [ʾsr] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זִק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [harsōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [phh] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršªrâ] (سلسلة، #٩٢٤٩).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

7073 פֶּחָם

פֶּחָם [peham]، اسم. جمر (#٧٠٧٣).

ع. ق ١. يشير الإسم إلى فضلة خشب محترق جزئياً يستخدم بواسطة الحدادين كوقود للنار (إش٤٤: ١٢؛ ٥٤: ١٦).

٢. في أم ٢٦: ٢١ تقارن العلاقة ما بين الشخص الذي يحب الشجار والنزاع الملتهب، بالعلاقة ما بين الفحم والنار. كما أن الفحم هو وقود للنيران، كذلك فالشخص المخاصم يزيد نيران النزاع بإضافة وقود للهب النزاع. إن الشخص المخاصم يحطم أساس الحياة المتحدة وينتج تعطل، عدم استقرار، وفوضى.

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، شعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr [1]] (يحرق، يتأجج، احترق، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gahelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yst] (توهج، حرق، أضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (حرق، احترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (خبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lht [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîsôs] (شرارة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [pehām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [resep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، توهُّج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (حرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

7074 פַּחַת

פַּחַת [pahat]، حفرة (#٧٠٧٤).

ع. ق يستخدم التعبير الإنجليزي "حفرة" لترجمة العديد من الكلمات العبرية المختلفة، من بينهم מַהֲמֹר، حفرة مائية/ غمر (#٤٥٤٩؛ مز ١٤٠: ١٠[١١])، פַּחַת، حفرة (#٧٠٧٤؛ ٢صم١٧: ٩؛ ١٨: ١٧؛ إش٢٤: ١٨؛ إر٤٨: ٢٨، ٤٣، ٤٤؛ مر ٣: ٤٧)، שׁוֹאָה، حفرة (#٨٧٣٩؛ أي ٣٠: ٣، ١٤؛ ٣٨: ٢٧؛ مز٣٥: ٨، ١٧؛ ٦٣: ٩[١٠]؛ أم ١: ٢٧؛ إش١٠: ٣؛ ٤٧: ١١؛ حز٣٨: ٩؛ صف ١: ١٥)، و שְׁחִית، حفرة (#٨٨٢٧؛ مز١٠٧: ١٩[٢٠]؛ أم ٢٨: ١٠؛ مر ٤: ٢٠). إن المعنى الأساسي هو منحدر أو ثقب في الأرض، عادة شرك للصيد (פַּח #٧٠٦٢). ومع ذلك، فإن التعبير يستخدم عادة بمفهوم مجازي، دالاً على الخراب المفاجيء، الغير منظور الذي ينتظر أمة أو شخص.

١. قد لا تشير حفرة إلى شيء سوى منحدر أو ثقب في الأرض (٢صم ١٧: ٩؛ إر ٤٨: ٢٨، كهف). يعني الجذر פַּחַת أن يحفر أو يثقب في أكد. والعبرية (HALAT 873). ومع ذلك ففي أغلب الأحيان، يستخدم الأدب صورة الحفرة لكي يعني ضمناً شرك. على سبيل المثال، يذكر مر ٤: ٢٠: "مسيح الرب أخذ في حفرهم" (שְׁחִית، انظر Held, 186، شباك؛ قا؛ إر ٤٨: ٤٣-٤٤ [= إش٢٤: ١٨]). إن وضع الأعداء شركاً للمتضرع، كما يضع الصياد شركاً للأسد، هو أيضًا توجه سائد في مز ٣٥ (قا؛ ع.٨ و١٧).

٢. بسبب الموت المفاجيء التي تجلبه حفرة الصيد للفريسة، أصبحت مفردات كلمة حفرة مترادفات للخراب. على سبيل المثال، أخذ المفهوم الذي يدور حول الشرك القديم وظيفة رمزية. على سبيل المثال، يقرأ إش ١٠: ٣: "وماذا تفعلون في يوم العقاب (שׁוֹאָה) حين تأتي التهلكة من بعيد؟" العبرية שׁוֹאָה (#٨٧٣٩) يمكن أن تعني عاصفة مفاجئة (قا؛ *HALAT* 1325; Scott, 24). في أدب الحكمة، يأخذ خراب الحفرة (שׁוֹאָה) وظيفة وصفية، يسجل فقط صفة الشرير أو الأماكن الغير مرغوب فيها (أي ٣٠: ٣، ١٤؛ ٣٨: ٢٧؛ أم ١: ٢٧). في الأدب النبوي، تكون النغمة قضائية أكثر. ومن ثم، فإن الموت المفاجيء الذي يأتي مع الشرك دائمًا مهدد به من قبل الخطاب النبوي (مثلاً، إش١٠: ٣؛ ٤٧: ١١؛ إر ٤٨: ٢٨، ٤٣؛ صف ١: ١٥). يظهر عادة في كلا من المزامير وأدب الأنبياء الموت

المتضمن في مفهوم الحفرة، في النبوات ضد الأمم الأجنبية أو أعداء شعب الله (مثلاً، إش ٣:١٠، آشور؛ ١١:٤٧، بابل؛ إر ٤٨:٢٨، ٤٣، مؤاب؛ صف ١٥:١، الأمم ككل؛ قا؛ مز ٨:٣٥، ١٧؛ ٦٣:٩[١٠] [لو تم اتباع مس. قا؛ Kraus, 18]؛ ١١:١٤٠ [מַהֲמֹר]، أعداء المتضرع).

من الجدير بالملاحظة أن هذا الإستخدام الرمزي يجعل استخدام الحفرة الواحدة أو الشرك واسعاً بحيث تصبح عالم بأكمله. إن الإستخدام الرمزي لفكرة الحفرة تعتمد على بعض الارتباطات بالهاوية، عالم الموت. كانت الهاوية تُعرف من قبل القدماء على أنها توجد تحت الأرض. بالمثل، فإن الحفرة، كانت تحفر داخل الأرض، وكانت أيضًا تجلب الموت. لاحظ أنه في المواد الأوغارتية، مدينة الموت (الوحش الذي يمثل الموت) كان يسمى hmry، (CTA 4. VIII.12; S.II.15). وهي صيغة ترتبط بشدة بـ מַהֲמֹרוֹת، وهو تعبير يترجم "مستنقع" في مز ١٠:١٤٠[١١] (#٤٥٤٩). يبين ٢صم١٨:١٠ أن أبشالوم دُفن في حفرة (פַּחַת)، التي تقترح أنه بعد موته انتقل من أرض الأحياء ووضع في أرض الموتى. علاوة على أن الإسم العبري שַׁחַת (#٨٨٤٦)، الذي يتصل بالإسم שְׁחִית، يستخدم ليصف الهاوية وحفرة الصيد (Held, 181-85). ومن ثم، رغم أن مفهوم الحفرة كشرك كان مميزاً عن الهاوية، فعندما كانت تستخدم الحفرة كرمز، كانت تكتسب قوة من التشبيهات العامة المعينة مع الأخرة.

حفرة: ← מָגוֹר [māgôr ³] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [madmēnâ ¹] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [mikreh] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [pahat] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [šûhâ ¹] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [šahat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

موت: ← אָבַד ['bd ¹] (فنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה ['ᵃdāmâ] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן ['āsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gw'] (قضي، مات، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (قتل، أباد، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm ¹] (وضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [hedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [hnt ²] (حنط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (موت، قتل، أعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qtl] (جريمة، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpā'îm ¹] (ظلال، فارق الروح، # ٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉ'ôl] (الجحيم، الأخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šahat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

صيد: ← יקשׁ [yqš] (يضع شرك معدني، ينصب فخاً، #٣٧٠٤)؛ ← פַּח [pah ¹] (فخ، شرك، #٧٠٦٢)؛ ← צוד [swd] (يصيد، #٧٤٢١)؛ ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧)؛ ← שׁוּחָה [šûhâ ¹] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

M. Held, “Pits and Pitfalls in Akkadian and Biblical Hebrew,” *JANESCU* 5, 1973, 173-90; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989; R. B. Y. Scott, “Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament,” *ZAW* 64, 1952, 11-25.

John T. Strong جون تي. سترونج

٧٠٧٦ (פְּחֶתֶת [pᵉhetet]، تجويف)، ← #٥١١٧

7077 פִּטְדָה

פִּטְדָה [pitdâ]، محتمل "الزبرجد الزيتوني" (#٧٠٧٧)، فقط في خر ١٧:٢٨؛ ٣٩:١٠؛ أي ١٩:٢٨؛ حز ١٣:٢٨.

ش. أ. ق يستشهد (83) Zimmerli الـ Sans. *pta*، أصفر، كجذر مشترك.

ع. ق ١. يقرأ JB وNIV توباز [حجر كريم ذو أشكال وألوان مختلفة]، بينما NEB وNRSV chrysolite (كذلك *HALAT*). بحسب Zimmerli تكون ترجمة توباز ترجمة صحيحة هنا، حيث أن الحجر الموضوع في الاعتبار هو الزبرجد الزيتوني، وهو تنوع أقل صعوبة من توباز (٨٣).

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الجواهر في الع. ق، انظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן ['eben] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← אֹדֶם ['ōdem] (حجر كريم، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה ['ahlāmâ] (اليشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח ['eqdāh] (حجر كريم أخضر، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahat] (حجر كريم، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [yahᵃlōm] (حجر كريم، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yāšᵉpēh] (اليشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם ¹ [lešem ¹] (حجر كريم، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nōpek] (صخر نصف كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [sōheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [pitdâ] (الزبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [šᵉbô] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם ¹ [šōham ¹] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר ² [šāmîr ²] (صنفرة، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ ² [šēš ²] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ ² [taršîš ²] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [hᵃlî ¹] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [hᵃrûzîm] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [tabba'at] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mišbᵉsôt] (أوضاع، #٥٠٤١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נְטִי (؟) פָּה [nᵉti /ipa] (حلق،

#٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל ['āgîl] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עדה ² ['dh ²] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס ['ks] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← ענק ['nq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [pᵉnînîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוָּרֹן [sawwārōn] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד ¹ [sāmîd ¹] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [sᵉ'ādâ ¹] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (عقد، #٨٠٠٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śahᵃrônîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר ¹ [šēr ¹] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר ¹ [tôr ¹] (قلادة العنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, “An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History,” *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, “Hebrüische Vokabeln II,” *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, “Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen,” *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

Andrew E. Hill أندرو إي. هيل

7079 פַּטִּישׁ

פַּטִּישׁ [pattîš]، مطرقة (#٧٠٧٩).

ش. أ. ق السريانية *pᵉtes*، أنف مفطوسة، أنف منبسطة؛ العربية *fittisat*، أنف خنزير؛ يشير *HALAT* 873 إلى اقتراح W. A. Ward's للكلمة المصرية *pds* يسحق. لاحظ أيضًا إسم. الشخصي لـ *pts* في القرن الثاني ق.م المتحدث بلغتين Numidian-Punic bilingual (*KAI*, 101, line 5)، مطرقة (Benz, 390).

ع. ق يرد פַּטִּישׁ ٣مرات في إر٢٩:٢٣، وتصف أداة يمكن أن تحطم الصخر. هنا تشكل جزءاً من تشبيه يصف قوة كلمة الله، سواء في دينونة ضد الأنبياء الكذبة أو داخل خبرة النبي إرميا (McKane, 591-92). يصف إر٥٠:٢٣ بابل بصورة بيانية فيها تدعى المدينة פַּטִּישׁ جميع الأرض. مما يثير الدهشة، لا تستخدم פַּטִּישׁ في ٢٠:٥١-٢٣، حيث بابل هي الأداة التي يستخدمها الله لسحق أخرين. إذا كانت פַּטִּישׁ مطرقة ثقيلة (٢٩:٢٣) تستخدم في تكسير الأحجار، فقد لا تكون سلاحاً في الحرب، كما هو موصوف في ٢٠:٥١. في إش ٧:٤١ تتضمن صناعة الصنم الشغل بالحديد و"تمليسه" بالمطرقة (פַּטִּישׁ). يعتبر Fitzgerald [إش١٩:٤٠-٢٠ + ٦:٤١-٧ "، ٤٣-٤٤) عدة الإحتماليات لفهم هذه العملية، متضمنة פַּטִּישׁ التي هي ملمع ذو أنف مِنِ/ مفطوس المستخدم في تصقيل تمثال صغير بالملمع. ومع ذلك، فإنه يفضل مطرقة ذات وجه أملس، تستخدم لتمليس السطح وجعله لامعًا.

ب. ت في RL والعبري الحديث تشير פַּטִּישׁ إلى مطرقة، بما فيها المطرقة الصغيرة أو الساحقة.

مطرقة، عمل مطروق: ← הַלְמוּת [halmût] (مطرقة، #٢١٥٣)؛ ← מַקֶּבֶת [maqqebet ¹] (مجوف، مطرقة، #٥٢١٦/ ١٧)؛ ← מִקְשָׁה [miqšâ ¹] (عمل مطروق، #٥٢٥١)؛ ← פַּטִּישׁ [pattîš] (مطرقة، #٧٠٧٩)؛ ← רקע [rq'] (يطرق، #٨٣٩٢).

البيبلوجرافيا

F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Studia Pohl 8, 1972; A. Fitzgerald, “The Technology of Isaiah 40:19-20 + 41:6-7,” *CBQ* 51, 1989, 426-46; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume 1*, ICC, 1986.

Richard S. Hess ريتشارد إس. هيس

7080 פָּטַר

פָּטַר [patar]، قَلْ. إختفي،يهرب، تمكن من الهرب، كف عن واجب؛ هِفْعِيل. فم ملتوي (#٧٠٨٠)؛ פֶּטֶר [peter]، إسم بكر (#٧٠٨١)؛ פִּטְרָה [pitrâ]، اسم بكر (مرة واحدة؛ #٧٠٨٢).

ش. أ. ق أكد. *pataru*، يرخي، يطلق؛ الأوغارتية *ptr*، يشق؛ العربية *patara*، يشق؛ الأثيوبية *ʾrotof*، يخلق؛ السيرانية *ptr*، يترك، يرحل ؛ المائدية *ptr* يكشف، يفصل؛ الآرامية פטר، يطلق.

ع. ق يصادق على الفعل ٩مرات في عبر. كت.، بما فيهم أربعة ورود للعبارة الاسمية פְּטוּרֵי צִצִּים.

١. عندما حاول شاول أن يلقي رمحه على داود، "فر" داود (פָּטַר מִפְּנֵי) منه (١صم ١٩:١٠).

٢. حيث أن المغنين الأولين كان عليهم عملاً نهاراً وليلاً، فقد كانوا" معفيين، متحررين" من خدمات أخرى (١أخ ٣٣:٩؛ قا؛ ٢أخ ٨:٢٣).

٣. في مثل يشبه بدء النضال "بإطلاق المياه" (أم ١٤:١٧)، قا؛ أكد. *nagbe putturu*، فتح ينابيع.

٤. تعمل العبارة الإسمية פְּטוּרֵי צִצִּים، تفتح الأزهار، كتعبير فني في وصف نوع من الزينة على ألواح الأرز في هيكل سليمان (١مل ١٨:٦، ٢٩، ٣٢، ٣٥).

٥. يظهر هِفْعِيل. في نشيد صلاة فرد بجانب عبارة ظرفية لطريقة בְּשָׂפָה، مع شفاة، التي تعني رسم الشفاة بصورة إستهزائية؛ تصف ثاني الأفعال الثلاثة التي يقون بها المستهزئون (مز ٢٢:٧[٨]). إن ترجمة NIV، يهطل الشتائم، واضح أنها مبنية على التشبيه مع الفعل الأول للإستهزاء المسموع، مثار شك. قد يكون الفعل غير مسموع في طبيعته، مثل الفعل الثالث "لاهتزاز الرأس." بكلمات أخرى، إن ترجمة "يفغرون الفم" (NRSV) قد يكون أفضل.

ب. ت في قسم في سفر سيراخ حيث ينصح الشاب بالسلوك الصحيح عندما يكون في وليمة، يقال له أن لا يتباطيء (אתאחר)، إنما يرحل (פטר) إلى بيته (سير ٣٢:١١). تعني نِفْعَل. في QL يترك أثناء محاضرة رسمية للجماعة (מוֹשַׁבהָרַבִּים)، (1QS 7:10, 12). في المشنى العبرية، تعني قَلْ. مبني للمجهول. اسمفا.. يعفى (من)، وni.، يكون متحرر. قا؛ Jastrow 2:1157-58.

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [brh [1]] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [hlp [1]] (يمر بـ يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [hrh [2]] (يختفي، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [nws] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [ptr] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [plt] (يحمى، يؤمن #٧١١٧) ← פַּרְשְׁדוֹן [paršedōn] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [śrd] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:564-69; TWOT 2:722.

جيروم آي. لوند *Jerome A. Lund*

פֶּטֶר	7081

פֶּטֶר [peter]، اسم، بكر (#٧٠٨١)؛ פִּטְרָה [pitrâ]، اسم، بكر (مرة واحدة؛ #٧٠٨٢)؛ < פָּטַר [patar]، يفتح، يهرب (#٧٠٨٠).

ش. أ. ق رغم أن المعنى الأساسي للفعل العبري أن "يهرب" فإن الجذور المتوازية في اللغات السامية الأخرى تحمل معنى، يشق (AHw, 849).

ع. ق ١. إن الفكرة الفعلية "يفصل، يشق" (פטר) أصبحت إسمية تستخدم في تعبير "أول فاتح (حرفيًا يشق) الرحم" التي تعرف بصوة خاصة בְּכוֹר، بكر، سواء إنسان أو حيوان (خر ٢:١٣؛ عد ١٢:٣). عن طريق الإمتداد، يمكن أن تعني פֶּטֶר فقط "بكر" (١٣:١٣؛ ١٩:٣٤). هذا البكر ملكًا لله، لكن يمكن أن يُفتدى بذبح حمل مكانه (١٢:١٣-١٣).

٢. يرد الإسم المؤنث مرة في وصف بكر إسرائيل، الذي أقتدي بواسطة اللاويين (عد ١٦:٨).

ع. ج في لو ٢٧:٢ أحضر يسوع الطفل البكر إلى الهيكل ليفتدى بحسب ناموس الكتابي (عد ١٣:٣، ٤٥). في مكان آخر يسمى يسوع بكر من بين كثيرين (لا ٢٩:٨)، بكر الخلائق (كو ١٦:١)، وبكر الأموات (رو ٥:١). تشير "جماعة الأبكار" إلى المؤمنين الأموات، والأحياء في أورشليم السماوية (عب ٢٣:١٢). تطبق الباكورة أيضًا على المؤمنين الجدد (رو ٥:١٦) وكذلك البركات الروحية التي يحصلون عليها (رو ٢٣:٨).

ع. ج NIDNTT 1:664-70; 3:415-36.

البكر، الباكورات: ← בכר [bkr] (يحمل ثمرًا مبكرًا، يعامل كالإبن البكر، #١١٤٤) ← פֶּטֶר [peter] (المولود بكرًا #٧٠٨١).

بيل تي. آرنولد *Bill T. Arnold*

٧٠٨٢ (פִּטְרָה [pitrâ]، بكر)، ← #٧٠٨١

פִּיד	7085

פִּיד [pîd]، إسم، دمار، سوء حظ (#٧٠٨٥).

ش. أ. ق لجذور أوغارتية وعربية محتملة، انظر HALAT 874a.

ع. ق يشير أيوب بصورة غير مباشرة إلى سوء حظه كـ פִּיד (أي ٢٤:٣٠؛ ٢٩:٣١ [|| רַע]). ومن ثم، فإن الله يمكن أن يرسل مثل هذه الكارثة بالرغم من أنها لم تكن لعقاب أيوب على أي خطية محددة، لكن بالأحرى، لإثبات كماله أمام الشيطان (أي ١-٢؛ قا؛ مثلاً، مز ٧٣). من جانب آخر، تعطى פִּיד لأولئك الذين يستحقونها (أم ٢٤:٢٢، || אֵיד). المتهاون (שַׁאֲנָן) يحتقرها (أي ٥:١٢).

سوء حظ، متاعب: ← אָוֶן [1] ['āwen[1]] (أذى، إثم، خداع، #٢٢٤)؛ ← עָמָל [1] ['āmāl[1]] (إحباط، مشكلة، سوء حظ، #٦٦٦٢)؛ ← פִּיד [pîd] (خراب، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← צָרָה [1] [ṣārâ[1]] (مأساة، ألم، حزن، مشكلة، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

פִּים	7088

פִּים [pîm]، اسم، مثقال، ٢/٣ شاقل (#٧٠٨٨).

ع. ق ترد الكلمة فقط في ١صم ٢١:١٣. لمناقشة حول

الأوزان שָׁקַל، وزن، يزن، يدفع، #٩٢٠٢.

جيري إي. شيبارد *Jerry E. Shepherd*

פִּימָה	7089

פִּימָה [pîmâ]، ذو ورود وحيد، اسم دسم (أي ٢٧:١٥ب) (#٧٠٨٩).

ع. ق في أي ٢٧:١٥-٣٣ يخبر أليفاز، أحد مجادلي أيوب، عن القدر المتعذر مقاومته للرجل الشرير. يقول أنه حتى جسد الشرير المغذى جيداً لن يتمكن من أن الدفاع ضد اليبوسة عندما تأتي. في ٢٧:١٥ إن פִּימָה غير المعروفة العكسية تتوازى مع חֵלֶב دسم، (#٢٦٩٣). يلاحظ D. J. A. Clines (360) أن الأفعال في العدد تقترح تغذية ذاتية متعمدة ويقدم ترجمة "شحم" لـ פִּימָה. NIV "وإنتفخ خصره باللحم" تمثل إذاً العبرية "وقد صنع شحماً فوق ساقيه". يقترح أليفاز أن محنة أيوب الحاضرة هي نتيجة لشر مخفي. في ع. ٢٠-٣٥ يشير إلى التغير الذي وقع على أيوب بين المواقف الموصوفة في ١:١-٣ و٢:١١-١٣. يتجانس التوجه مع النقد النبوي الذي يعلن الرخاء الخارجي الذي سيصبح بلا قيمة عندما لا يصاحبه بالثراء الروحي الداخلي (مثلاً، مز ٤٩:١٢-٢٠[١٣-٢١]؛ عا٥:١١-١٣).

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס ['bs] (يسمن، #٨٠)؛ ← בָּרָא [2] [br' [2]] (يسمن s .o.، #١٣٤٤)؛ ← דשׁן [1] [dšn [1]] (يصبح سميناء #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [1] [hēleb [1]] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה [3] [mhh [3]] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [merî'] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שׁמן [1] [šmn [1]] (يصبح سميناء #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989.

وبرت جي. واي *Robert J. Way*

٧٠٩٠ (פַּךְ [pak]، إبريق، قارورة، قنينة صغيرة)، ← #٣٩٩٨

פָּכָה	7096

פָּכָה [pakâ]، بيعِّل. يسيل (#٧٠٩٦).

ع. ق إن ورودها الوحيد هو في رؤية حزقيال عن الهيكل، "ثم أخرجني من طريق باب الشمال ودار بي في الطريق من خارج إلى الباب الخارجي من الطريق الذي يتجه نحو المشرق، وإذا بمياه جارية (פָּכָה) من الجانب الأيمن." (حز ٢:٤٧). لطبيعة صياغة الكلمات بالأصوات لهذا الشكل، قا؛ Zimmerli Jenni, 273; HALAT 875. (505) التعبير פַּךְ، زجاجة، إبريق (#٧٠٩٥).

ب. ت يظهر التعبير في RL في التعليقات على فقرة حزقيال. قا؛ أيضًا الصيغة المتكررة פִּכְפֵּךְ، ينز، يتقطر.

وكف، تدفق، وشل: ← אֶגֶל ['ēgel] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [1] [dlp [1]] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [trd] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [2] [mar [2]] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [ngr] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [nzl] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [ntp] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [1] ['rp [1]] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [pkh] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [rewāyâ] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [1] [ryr [1]] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [rss [1]] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [r'p] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, *Der hebrüische* Pi'el, 1968; W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

פָּלָא	7098

פָּלָא [pala']، نِفْعَل. يكون صعبًا، غير عادي، رائع؛ بيعِّل. يحقق؛ هِفْعِيل. يفعل شيئًا ما فوق العادة؛ هِتْبَعِيل. يُظهر نفسه أنه رائع (مرة واحدة) (#٧٠٩٨)؛ מִפְלָאוֹת [mipla'ôt]، أعمال مدهشة (مرة واحدة؛ #٥١٤٠)؛ إسم פֶּלֶא [pele']، شيء فوق العادة، رائع (#٧٠٩٩)؛ صفة פִּלְאִי [pil'î]، عجيب (#٧١٠٠). البعض ميز ما بين פֶּלֶא عجيب، وפָּלָא، بيعِّل. ينجز (نذر)، انظر THAT 2:415. إن وجود هذا الجذر المنفصل هو سؤال جدلي.

ع. ق ١. إن الجذر פָּלָא الذي يدل أساساً على شيء ما، يقاس بقياسات يتعاد عليها الناس، أو أشياء يتوقعونها عادة، فيظهر أنه فوق العادة أو رائع (Albertz, THAT 2:414). مثل هذه الأحداث أو الأشياء الإستثنائية تستدعي دائمًا رد فعل الدهشة أو المديح من مشاهديها، والذي يوضح المواقف الاستثنائية لهذا الجذر في أدب التراتيل.

٢. في الأوضاع الدنيوية، التي يظهر فيها الجذر فقط مرات قليلة، تؤكد على محدودية إدراك وقدرة البشر (دائمًا يستخدم نِفْعَل. لـ פָּלָא مع حرف الجر מִן). يمكن أن تشير إلى قضية تشريعية "عثرة جدًا" على البت فيها (تث ٨:١٧)، أو في إطار الحكمة، ظاهرة في الحياة "مدهشة جدًا" في فهمها (أم ٣٠:١٨). في ١صم ٢٦:١ تمتدح محبة يوناثان لداود كمحبة "أروع" من محبة النساء. قد يستخدم الجذر פָּלָא أيضًا عن شيء: كان لابد أن يكون

هيكل سليمان كبيراً و"عظيماً" (٢أخ ٢:٩[٨]). يرد الجذر أحيانًا بمفهوم سلبي: كان سقوط أورشليم "صاعقة" (مر ١:٩؛ انظر أيضًا دا ١١:٣٦).

٣. لكن على الأغلب تستخدم פֶּלֶא في قرينة دينية. إن الأسماء פֶּלֶא وנִפְלָאוֹת، (نِفعَل. اسمفا..) تتصل دائمًا بعمل الله الخلاصي: أحداث الخروج (خر ٣:٢٠؛ مي٧:١٥)، الآيات التي عملها أثناء عبور البحر ورحلة البرية (مز ٧٨:١٢ وما يليه)، عبور الأردن (يش ٣:٥)، وعمله الفدائي نيابة عن الشخص التقي (مز ٩:١[٢]؛ ٤٠:٥[٦]؛ ٧١:١٧؛ ١٠٧:١٥، ٢١، ٢٤، ٣١). بالإضافة إلى أن الله يُمتدح كالشخص "الذي وحده صانع عجائب" (مز ١٣٦:٤؛ قا؛ نح ٩:١٧؛ أي ٥:٩؛ ٩:١٠؛ مز ٧٢:١٨؛ ٨٦:١٠؛ ٩٨:١؛ ١٠٥:٥؛ ١٠٦:٢٢) جميع أعماله قد تتسب بالروعة: أحكامه (مز ١١٩:١٢٩)، أعماله الرؤيوية (دا١٢:٦)، وحكمه العام ودينونته في العالم (إش٢٥:١). في أدب الحكمة المتأخر، تحدث الأعمال الإلهية في الطبيعة والخليقة أيضًا العجب (أي ٩:١٠؛ ٣٧:٥).

٤. هناك مساحات كثيرة في الع. ق. مخصصة لاستقبال الناس لأعمال الله الرائعة وردود أفعالهم تجاهها. من الجدير بالملاحظة أنه في الوقت الذي فيه פֶּלֶא وמִפְלָאוֹת، هي جوهرية في وصف الأعمال الإلهية المخلصة في التاريخ، فأنهما غائبين تقريبًا تمامًا في الأجزاء القصصية من الأسفار الخمس الأولى (فيما عد خر ٣:٢٠؛ ٣٤:١٠). هذه التعبيرات سائدة بصفة خاصة في أجزاء التراتيل التي في الع. ق. (أغلبها في المزامير). يمكن شرح هذا الوضع كما يلي: إن "الآية" لا علاقة لها بحقيقة حدث محدد كاختبار الشعب الذاتي لها، التي نتيجة لغموضها وسريتها تستحضر مشاعر المخافة (خر ١٥:١١؛ مز ١٠٦:٢٢) والحمد عند إدراكها (THAT 2:418). ومن ثم فالآيات، لابد من تمجيدها (יָדָה، مز ٨٩:٥[٦]؛ ١٠٧:٨؛ ١٣٩:١٤)، تتذكر (זָכַר، أخ ١٦:١٢؛ مز ١٠٥:٥)، التأمل بها (שִׂיחַ، مز ١٠٥:٢؛ ١١٩:٢٧؛ ١٤٥:٥)، وإعلانها (סָפַר، أخ ١٦:٢٤؛ مز ٩:١[٢]؛ ٢٦:٧؛ ٧٥:١[٢]؛ ٧٨:٤؛ ٩٦:٣). إن غرض الله بها هو أن يوقظ الإيمان (אָמַן، هِفعِيل. مز ٧٨:٣٢) التفكير العميق (בִּין، hitpo. أي ٣٧:١٤).

٥. يصادق على الفعل פָּלָא ٥مرات (بِيعِّل. ٣مرات، و hi. مرتين)، بمعنى "يفي (نذراً)." ما إذا كان هناك جذراً פָּלָא منفصلاً يتضح في هذه الحالات فهذا أمر غير واضح (HALAT 876).

ب. ت في السبعينية تترجم פָּלָא بكلمات متنوعة، أكثرها θαυμαστός ، θαυμάσιος ، θαυμαστόω. (THAT 2:420). في QL أكثر من أو أقل من نصف ورود الجذر هو في التراتيل (1QH) (انظر K. G. Kuhn, ed., *Konkordanz zu den Qumrantexten*, 144, 176f)، التي تتفق مع موقف الع. ق.

أعجوبة، عجيبة: ← אוֹת [*ʾôt* [1]] (علامة، إشارة، #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] (رمز؟، #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [*môpēt*] (أعجوبة، علامة، #٤٦٠٣) ← פלא [*plʾ*] (يكون عجيباً، صعبًا، #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:27-42; 8:113-26, 200-261; *THAT* 2:413-20; *TWAT* 6:569-83; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, 1966; W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, 1990; F.-E. Wilms, *Wunder im Alten Testament*, 1979.

بول آي. كروجر *Paul A. Kruger*

٧٠٩٩ (פֶּלֶא [*peleʾ*]، يتعجب)، ← #٧٠٨٩

٧١٠٠ (פִּלְאִי [*pilʾî*]، عجيب)، ← #٧٠٩٨

7103 פלג

פָּלַג [*palag*]، نِفعَل. يكون مقسماً (#٧١٠٣)؛ מִפְלַגָּה [*miplaggâ*]، اسم مقسم (#٥١٤١)؛ פֶּלֶג [*peleg* [1]]، اسم قناة مياة، قناة (#٧١٠٤)؛ פְּלַגָּה [*pelaggâ*]، اسم، مقاطعة، ينبوع (#٧١٠٦)؛ פְּלֻגָּה [*peluggâ*]، اسم قسمة (#٧١٠٧)؛ פְּלַג (*pelag* [8]) الآرامية جزء (#١٠٥٨٣).

ش. أ. ق أكد. *palaku* يقسم (مساحة) (*AHw*, 813)؛ الآرامية (والسيرانية) *plg*، يقسم (*DISO*, 227). تظهر صيغ الإسم بمعنى مصرف، قناة، ونهر في لغات سامية عديدة (Kaufman, 79)، وترد في أسماء أماكن في بلاد ما بين النهرين Mesopotamia (Thompson, 306).

ع. ق ١. يستخدم الفعل في تك ١٠:٢٥ (|| ١أخ ١:١٩). وهي تورية [لعب بالألفاظ] على فالج، إبن عابر، واصفاً كيف أنه في جيله "قسمت (פָּלַג) الأرض." قد يشير هذا إلى التقسيم ما بين نسل فالج ونسل أخيه يقطان، أو قد يقترح تقسيم الناس عند برج بابل (تك ١١:١-٩؛ Hess).

٢. تظهر פְּלֻגָּה، تقسيم، في صيغة الجمع. const. مرتين في نشيد دبورة (قض ٥:١٥-١٦) ومرة في ٢أخ ٣٥:٥. تصف في نشيد دبورة التقسيم العسكري لسبط رأوبين، بينما في ٢أخ ٣٥:٥ تصف تجمهر الجموع عند فصح يوشيا. يرد استخدام شبيه في ع. ١٢ من نفس الإصحاح، بصيغة اسمية مختلفة، מִפְלַגּוֹת. في الآرامي المستخدم في سفر عزرا، يظهر التعبير في توازي مع מַחְלְקָה، تقسيم، مستخدماً ليصف تنظيم الكهنة عند تدشين الهيكل الثاني: "الكهنة في فرقهم (פְּלֻגָּה) واللاويين في أقسامهم" (عز

٦:١٨).

٣. يرد إسم الفاعل פָּלַג في الجزء الآرامي من سفر دانيال (دا٧:٢٥) في الوصف الغامض لواجبات القديسين التي يفرضونها على الحكام المعارضين المعارضين لهم لمدة "زمن، أزمان، وجزء من الزمن".

ب. ت في 1QH 1:16, 18; 13:16 يظهر الفعل مع الله كفاعل؛ أنه "يقسم" أو يجزيء التاريخ البشري والمصاعب. الله أيضًا هو الفاعل في صلوات أخرى حيث يستخدم هذا الفعل (4Q 509 fragments 5-6 II:5; 4Q 511 fragment 42:3).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [*ḥlq* [2]] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [*ḥṣh*] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [*ḥṣṣ*] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [*plg*] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [*prd*] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [*prs* [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [*šsʿ*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

R. S. Hess, "Peleg," *ABD*, 1992, 217-18; S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, 1974; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974.

ريتشارد هس *Richard Hess*

٧١٠٤ (פֶּלֶג [*peleg* [1]]، قناة المياه، قناة)، ← #٥٦٤٣

٧١٠٦ (פְּלַגָּה [*pelaggâ*]، مقاطعة، ينبوع)، ← #٥٦٤٣

٧١٠٧ (פְּלֻגָּה [*peluggâ*]، تقسيم)، ← #٧١٠٣

7108 פִּלֶגֶשׁ

פִּלֶגֶשׁ [*pileges*]، سُرية (#٧١٠٨).

ش. أ. ق لا يُصادق على الكلمة في أي لغة سامية فيما عدا العبرية. على سبيل المثال، قد تعبر سرية عن *sugitu* أو *esirtu* في أكد.. ومن ثم، إما أن تكون الكلمة *sui generis*، أو أنها دخلت للعبرية عن طريق بعض الطرق الأخرى، مثل اللغات الهندية الأوربية Indo-European.

ع. ق ١. يبدو أن الكلمة العبرية أساساً كالكلمة اليونانية παλλάκη (التي دخلت إلى اللاتيني كـ *paelex* [بجانب *concubina*])، لكن لا يؤدي بالضرورة هذا إلى إستنتاج أن التعبير العبري أخترع تحت تأثير الكلمة اليونانية (παλλάκη تستخدم في كل مكان في السبعينية لتترجم פִּלֶגֶשׁ، فيما عدا ٢صم ٥:١٣ وأس ٢:١٤ [التي تستخدم γύνη] وحز ٢٣:٢٠ [التي تستخدم Χαλδαίοι]).

٢. اقترح Rabin (1974) أن الكلمة قد جاءت من الفلسطنين، وشعب البحر الأبيض المتوسط الذين كانا لهما احتكاك بالعبرانيين، وكانوا من أصل هندي—أوربي Indo-European. لاحظ أنه من وقت فتح [كنعان] فصاعداً، كان كل من قيل عنه في الع. ق. أنه كان لديه سرية كان تقريبًا إما من سبط يهوذا أو بينامين، الذين كانا لهما احتكاك قوي بالفلسطنين (انظر الفقرة التالية).

٣. كان هناك سبعة رجال لديهم سرية، بدءاً بفترة الغزو: (١) كالب، وهو يهودي (١أخ ٢:٤٦، ٤٨)؛ جدعون (قض٨:٣١)، من سبط منسى، ومن عفرة (قض ٦:١١) بجانب بيت شين (حيث وجد التنقيب الأثري أدلة تحت الأرض عن إستيطان فلسطيني)؛ (٣) أخذ لاوي من إفرايم سرية من بيت لحم في يهوذا (قض ١٩:١-٣٠)؛ (٤) شاول، بنياميني من جبة (٢صم ٣:٧؛ ٢١:١١)؛ (٥) داود، يهودي (٢صم٥:١٣؛ ١٥:١٦؛ ١٦:٢١، ٢٢؛ ١٩:٥[٦]؛ ٢٠:٣؛ ١أخ ٣:٩)؛ (٦) سليمان، يهودي (١مل١١:٣)؛ (٧) رحبعام، يهوذي (٢أخ ١١:٢١)، الشخص المحدد الأخير المعروف في الع. ق. بأنه كان له سرية.

٤. في فترة الآباء كان لكلا من ناحور (تك ٢٢:٢٤) وإبن عيسو أليفاز (٣٦:١٢) سرية، بينما إبراهيم ويعقوب كان لهما إثنان. عُرفت قاطورة بشكل كبير (١أخ ١:٣٢)، إنما هاجر فلم تعرف، فيما عدا بشكل غير مباشر في تك ٢٥:٦ ("أما بنو السراري اللواتي كانت لإبراهيم فأعطاهم إبراهيم عطايا"). عُرفت بلهة أيضًا سرية يعقوب (٣٥:٢٢)، إنما سرية أليفاز لم تعرف.

٥. جميع السيدات الأربعة دعيوا אִשָּׁה زوجة، أو נָשִׁים، زوجات؛ أي، هاجر (تك١٦:٣)؛ قاطورة (٢٥:١)؛ بلهة (٣٠:٤)؛ زلفة (٣٠:٩)؛ بلهة وزلفة معًا (٣٧:٢). لا يوجد مكان أخر في الع. ق. كانت فيه السيدة كلا من אִשָּׁה وפִּלֶגֶשׁ على سبيل المثال، في قض ١٩-٢٠ تستخدم פִּלֶגֶשׁ ١١مرة، لكن אִשָּׁה لا تستخدم مطلقاً.

٦. بالإضافة إلى إتاحتها للرجل من أجل الجماع الجنسي، فقد كانت تعطى السراري على الأقل في فترة المملكة مسئولية الاهتمام بالقصر (٢صم١٥:١٦؛ ١٦:٢١؛ ٢٠:٣، جميعهم في ضوء خروج داود السريع من أورشليم تحت التهديد).

٧. إن محاولة الجماع الجنسي مع سراري أشخاص أخرين في الوظيفة الملكية كان يعادل اغتصاب العرش (٢صم ٣:٧؛ ١٦:٢١؛ يحتمل ١مل ٢:١٧، ٢١-٢٥).

٨. من القصة التي وردت في قض ١٩-٢٠ (انظر القسم٥ أعلاه)، يبدو أن السرية كان لابد أن تكون الزوجة الوحيدة والأولى. لكن هذا يعتبر استثناءاً. عادة كانت السرية زوجة

احتياطية (Engelkern: *Nebenfrau*). كانت خاضعة لـ אִשָּׁה وكانت أم—ولادة بديلة في حالة disposition سيدتها (هاجر، زلفة، بلهة). من جانب أخر، لم تكن السرية أبدًا عبدة، وهذا يضعها في مرتبة أعلى من אָמָה أو שִׁפְחָה.

ذكر: ← [1] אָדָם [*'ādām* [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [*'îš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← [1] אֱנוֹשׁ [*'enôš* [1]] (رجال، رجل واحد #٦٣٢)؛ ← אִישִׁים [*'îšîš*] (رجل، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר [1] [*geber* [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים [*m^etim*] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר [2] [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣).

أنثى: ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [*g^ebîrâ*] / גְּבֶרֶת [*g^eberet*] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٥٠٩/١٤٨٥)؛ ← נַעֲרָה [1] [*na'^arâ* [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*n^eqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pileḡeš*] (سُرية، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١).

البيبلوجرافيا

EJ 5:862-63; *TWOT* 2:724; K. Engelkern, *Frauen im Alten Israel: Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament*, 1990; S. Levin, "Hebrew *pileges*, Greek *pallake*, Latin *paelex*: The Origin of Intermarriage Among the Early Indo-Europeans and Semites," *General Linguistics* 23, 1983, 191-97; J. Morgenstern, "Additional Notes on *'Beena* Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel" *ZAW* 49, 1931, 46-58; W. Plautz, "Monogamie und Polygynie im Alten Testament," *ZAW* 75, 1963, 3-27; C. Rabin, "The Origin of the Hebrew Word *PILEGESH*," *JJS* 25, 1974, 353-64.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7110	פְּלָדֹת

פְּלָדֹת [*p^elādôt*]، اسم، يسرق؟ (#٧١١٠).

ش. أ. ق توجد السريانية *b / pulad* والعربية *fulad* بمعنى سيف أو خنجر. توجد الأوغاريتية *pld* في قائمة الملابس والعديد من الثياب التي تشير إلى التغطية أو السجاد.

ع. ق هذا الإسم ذو ورود وحيد في نا ٢:٣[٤]، وهو شاهد يوجد حوله العديد من المشاكل النصية. يقترح *BHS* تعديل פְּלָדוֹת إلى לַפִּדוֹת، وهو حل منطقي متضمن أطروحة بسيطة، منتجًا الكناية اللطيفة جدًا للمركبات التي تتوهج مثل النار. ومع ذلك، لو أن هناك معنىً متضمن، فإن هذا يشير إلى لوازم المركبة التي تظهر كالنار، وهي صورة مناسبة بنفس القدر. بناءًا على الأوغارتية، يتبع Dahood وLoretz Dietrich الاقتراح أن פְּלָדוֹת التي في ناحوم تعني أيضًا بطانيات/ أغطية (٣٩٦-٩٧)؛ ويعتبر المركبة على أنها كناية عن الفرس (المصادق عليه)، ويأخذ العبارة على أنها تعني أن أغطية/ بطانيات الفرس كانت تتوهج حمرة. ومع ذلك، فهذه صورة غير مناسبة تمامًا وتبدو أنها تعتمد على الربط بالكلمة الأوغارتية المشكوك فيها.

معادن: ← אֲנָךְ [*'^anāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*b^edîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [1] [*hel'â* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*hašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِن الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [2] [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*ma'^abeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [1] [*n^ehōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [2] [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [2] [*pah* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*p^elādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [3] [*swr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣa'^aṣū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [2] [*sp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [2] [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

K. J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*, 1973; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VIII," *Bib* 51, 1970, 396-97; W. A. Maier, *The Book of Nahum*, 1959; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

7111	פלה

פָּלָה [*palâ*]، نِفعَل. يُعامل بشكل مختلف، يُميز؛ هِفعِيل. يُعامل بتميز (#٧١١١).

ش. أ. ق إن الجذر العبري المرتبط פָּלָא له جذور مشتركة في أوغا. *ply*، والعربية *falay*، يبحث، يمتحن.

ع. ق ١. يشير أغلب الورود السبع لـ פָּלָה في الع. ق. ليس فقط إلى بعض المعاملات المميزة مع شخص أو مجموعة، إنما إلى إعلان مميز عن حضور الله وقوته. جادل موسى مع الله، بعد حادثة العجل الذهبي، أن عدم مسيرة الله مع الشعب يعني خسارة وضع الشعب المميز. "ما هو الشيء الذي يميزنا (بخلاف مسيرك معنا) عن باقي الشعوب على وجه الأرض؟" (خر ٣٣:١٦). حددت إسرائيل كشعب لله عن طريق حقيقة حضور الله معهم. هذه الملاحظة هو تذكير لصيغة العهد، "أنا سأكون لكم إلهاً وأنتم تكونون لي شعباً" (إر ٧:٢٣؛ قا؛ خر ٦:٧؛ لا ٢٦:١٢).

٢. تميزت إسرائيل بوجه خاص "عن بقية الشعب" في قصة الضربات. هناك ذكر خاص في مقدمة ثلاثة ضربات—حشد الذبان، مرض المواشي، وموت البكر— بأن الله سيعفي إسرائيل من هذا في كل من هذه الحالات (خر٨:٢٢؛ ٩:٤؛ ١١:٧). إن الإعفاء كان لكي يؤدي إلى إدراك أن يهوه هو فاعل هذا التمييز (هِفعِيل. פָּלָה).

٣. هناك ثلاثة إستخدامات في مس. لـ פָּלָה في المزامير وهم موضوع شك من قبل العلماء، حيث في كل حالة (مز٤:[٤]٣؛ ١٧:٧؛ ١٣٩:١٤) ترد الترجمات الكلمة المتعلقة פָּלָא، عجيبة. على سبيل المثال، تقرأ NIV "إظهر عجب (פָּלָא) محبتك" (١٧:٧). ومع ذلك فبناء على مس. يمكن أن تترجم "إظهر تميزاتك (هِفعِيل. פָּלָה) محبتك العظيمة." فيكون المعنى إذًا، كما في نصوص الخروج، أنه عن طريق عمل معين سيدرك حضور وقوة الله. في ٤:٣[٤] يدعو المرنم الذين أخزوه أن يعرفوا أن الله أعطاه ميزة كبيراً كونه شريكاً في العهد (בְּרִית، معاهدة، #١٣٨٢).

تمييز، تحيز: ← הַכָּרָה [*hakkārâ*] (تحيز، #٢١٢٩)؛ ← מַשּׂא [*maśśō'*] (متحيز، #٥٣٦٥)؛ ← נָשָׂא [*nāśā'*] (يميز، #٥٩٥١)؛ ← פָּלָה [*palâ*] (يُعامل بشكل مختلف، يميز، #٧١١١).

المير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

7114	פלח

פָּלַח [*palah*]، يقطع إلى شرائح، شق مفتوح، يلد (#٧١١٤)؛ פֶּלַח [*pelah*]، شريحة، حجر رحى (#٧١١٥).

ش. أ. ق العربية *palaha*، شق، يحرث؛ الآرامية/ السريانية *p^elah*، يفلح، يعمل، يحرث.

ع.ق ١. يستخدم الفعل مرة في قَل. في مز ١٤١:٧ لحرث الأرض، وفي توازي مع בָּקַע. الأربعة استخدامات المتبقية جميعها في بيعِّل. (٢مل ٤:٣٩ ["وأتى وقطعه في قدر السليقة"]؛ أي ١٦:١٣ ["شق (الله) كليتي"]؛ أي ٣٩:٣ [يلدن (بعض الحيوانات المعينة) أولادهم"]؛ أم ٧:٢٣ ["حتى طعن السيف كبده"]). ومن ثم، التشويه، عملية الولادة، قطع وخلط الطعام، والحرث، جميعهم فعل الشق.

٢. في أم ٧:٢٣ يستخدم الفعل في قرينة تقارن الرجل الشاب الساذج المغوى الذي يسير في طريق بيت الزانية الغاوية بالحيوان الذي لا يغامره الشك ويسير داخل فخ سيقتله بالتأكيد عن طريق شق أعضاء جسده الحيوية. إن الموت ينتظر أولئك الذين لا يرون وجه التجربة الفاسد.

٣. لكن قد يكون الله أيضًا فاعل الفعل. في أي ١٦:١٢ج-١٣، يرى أيوب نفسه كأنه تحت هجوم الله، الذي كقائد جيش رماته، يصوب ضد أيوب، الذي شقت أعضاء جسده الحيوية بهذه العملية. يمكن تخيل كيف كان الأمر محبطاً جدًا بالنسبة لأيوب في إدراك الله كعدو قاسي.

٤. يعني الإسم פֶּלַח إما شريحة (١صم ٣٠:١٢) أو جحر رحى (قض٩:٥٣؛ ٢صم١١:٢١؛ أي ٤١:٢٤[١٦])، التي فيها الحجر الأسفل أصلب من الحجر الأعلى المفصول عنه، لأن الأولى كان لابد أن تحمل وزن الأخيرة وشدة عبء الطحن.

ب. ت انظر Jastrow 2:1178.

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bq'*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [2] [*hrm* [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*htr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [*miśpāh*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלח [*plh*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ ← פצם [*psm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ ← פרץ [1] [*prṣ* [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [2] [*r"* [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [1] [*šbr* [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧١١٥ (פֶּלַח [*pelah*]، شريحة، حجر رحى)، ← #٧١١٤

7117	פלט

פָּלַט [*palat*]، قَلْ. يخلص؛ بيعِّل. يحقق السلامة، يخلص؛ هِفعِيل. يخلص (#٧١١٧)؛ מִפְלָט [*miplat*] اسم مكان للملجأ (#٥١٤٤)؛ פַּלֵּט [*pallet*]، اسم خلاص/تحرير (#٧١١٩)؛ פָּלִיט [*palît*]، إسم، يهرب، هارب (#٧١٢٧)؛ (פָּלֵט / פָּלִיט) פָּלֵט / פָּלִיט، اسم شارد، هارب (#٧١٢٨)؛ פְּלֵיטָה [*p^elêtâ*] إسم. هروب، خلاص، فريق من الناجين (#٧١٢٩).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر פָּלַט، أن يهرب وأن يخلص، بصورة كبيرة في لغات السامية، خاصة فروعها

السامية الغربية. يرد الإسم مخلص في الأوغارتية (قا؛ الجذر المشترك الـ Palmyr. *blty*، مخلص) وخلاص في العمونية والآرامية. يشكل الجذر عادة أسماء مناسبة وعبارات أسماء مع الفاعل الإلهي (كذلك أيضًا في العبرية). حيث أنه يشارك معاني واستخدامات مشتركة مع السامية الغربية *plt*، الفعل الأكادي *balatu*، أن يحيا، فإنه يمثل على الأرجح ابتكار سامي شرقي E. Sem. للجذر السامي الشائع *plt*. ومع ذلك، فهناك شك في أن الإسم ع. ج. ق ؛ *blt* (عملة) يشارك أي إرتباط لغوي مع *plt*. *HALAT* 879 بصورة خاطئة الأسماء الصحيحة *plt* و*plty* على أنها عبري منحوت بدلاً من عموني.

ع.ق بينما ينقص מָלַט صيغ الإسم، فإن פָּלַט تظهر مرتين كأسماء متعددة كالأفعال (مرة إلى ٢٧مرة). إن المعنى الأساسي لـ פָּלַט هو أن يهرب أو يفر من خطر مميت والوصول إلى مكان أو حالة من الأمن. يظهر الجذر أساساً في أدب السبي أو ما بعد السبي.

١. إن الفعل قَلْ. الوارد في حز ١٦:٧ فقط، يصادق على المعنى الأساسي للجذر وهو هرب، فر. تعلن نبوة عن الدينونة أنه حتى إذا هرب الناجون من خراب (לְטוֹפְלִיטֵיהֶם פְּ) أورشليم، فسوف يأوون على الجبال، يعوون كالحمام على إثمهم (لـ פָּלִיט انظر أدناه).

٢. أياً كانت قرينته (أي أسفار قصصية، نبوية، إلخ) فإن الفعل بيِّعل. يظهر فقط في الشعر (٢٤مرة).

(أ) في المزامير. عدة مرات يشكل بيِّعل. اسمفا.. لقب يهوى (מְפַלְטִי، مخلصي). يستشهد بها الملوك في تأكيدات الثقة داخل ترتيلة الإنتصار الملكية (مز ١٨:٢[٣]= ٢صم٢٢:٢؛ قا؛ 4Q381 24:7) وصلاة للخلاص القومي (مز ١٤٤:٢). يؤكد أشخاص إسرائيليين نفس الثقة في مزمورين للشكوى متوازيين (٤٠:١٧[١٨] = ٧٠:٥[٦]). إن الخبرة الماضية للخلاص الإلهي للملك من أعدائه تحيط هذه الثقة (١٨:٤٣[٤٤]= ٢صم ٢٢:٤٤؛ مز١٨:٤٨[٤٩]). هناك مزمور تعليمي عن حماية يهوه، يختتم مزمور ٩١ بنبوة عن خلاص فيها يهوه بأن ينجي (أي، أن يحفظ، يضعهم أمنين بعيين عن متناول أحد؛ قا؛ متوازي שָׂגַב ،[بيِّعل.]) أولئك الذين يحبونه (ع.١٤).

يصرخ المرنم دائمًا من أجل خلاص يهوى بالفعل بيِّعل.. يصرخ أحدهم: "أنقذني (حياتي) من الأشرار" (פַּלְּטָה بيِّعل. מִן + נֶפֶשׁ +)، ملتمساً من يهوى أن يبرئه قانوناً من الإتهامات الكاذبة (١٧:١٣؛ قا؛] מַלְּטָה بيِّعل. + [מִן + נֶפֶשׁ في ٤٣:١) في شكوى فردية أخرى؛ يصرخ المرنم (فعل في بيِّعل.) للخلاص الإلهي من المرض (٣١:١[٢]) أو من أسى الشيخوخة (٧١:٢ [متوازي נָצַל]، ٤ [מִכַּף / מִיַּד + من أيدي الـ]). لكي يوضح ضيقه الرهيب، يسترجع أحد المرنمين كيف أن يهوه خلص (فعل بيِّعل.) آباء إسرائيل الواثقين (٢٢:٤[٥])، ثم يقتبس صرخة إستهزاء مقاوميه،" يا ليت الرب ينقذه" (ع. ٨[٩]؛ بيِّعل. أمر). لأن يهوى لم يشجع بعد الأعداء على تشديد هُجومهم، فإنه يشدد من معاناة المتحدث. في جلسة المجمع السماوي، يحاج الله مع "الآلهة" لإنقاذ الضعيف والمحتاج من الشرير، أي، أن يضمن لهم العدل الغير متحيز (٨٢:٤؛ متوازي נָצַל מִיַּד).

يختتم مز ٣٧:٤٠ المزمور التعليمي عن الأقدار المتناقضة للشرير والبار، ويؤكد بشدة أن يهوه ينجي (فعل بيِّعل.) الأخير عندما يطلب ملجأ فيه. يبدو أن الأفعال الموازية تعرض النجاة الإلهية في chiasm : يساعد (עָזַר، قَلْ.) يهوه البار (أي، يأتي لمعونته)، ينجيهم (פָּלַט، [بيِّعل. [مرتين]، أي يسبب هروبهم من الخطر)، يخلصهم (יָשַׁע، [هِفْعِيل.]، أي يأتي لمعونتهم؛ قا؛ مز ٧١:٢-٤٤، Jenni, 122-23).

تمثل פַּלֵּט، (بيِّعل. مصد. تم.) في ٥٦:٧[٨] معضلة (أي، لا يتضرع أيٍّ مرنم من أجل الشرير كيما يهرب من شره). مفترضا خطئاً في النسخ، يمكن تعديل الجذر פָּלַט إلى פָּלַס (#٧١٤٢)، المعنى الأخير هو إما يزن weigh out (قا؛ NRSV يرد) أو أن يلاحظ (كذلك Kraus, 407-8). هناك اختيار أفضل وهو الإحتفاظ بالنص الماسوري، وقراءة السطر كسؤال مرير، وساخر: "أشرهم هو خلاص لهم؟" (كذلك Tate, 65, 67). كجزء من الشكوى الشخصية، يتضرع هذا العدد من أجل مساعدة يهوه.

دون التنوع النصي الإجاري، تبدو العبارة الغامضة רָנֵּי פַלֵּט، (بيِّعل. مصد. Const.)، صرخة سارة للخلاص- أنها مؤمَّنة نصاً (٣٢:٧؛ *TWAT* 6:599-600 مناقشة تقترح تعديلات). أيا كان معناها الدقيق، فأنها تؤكد في قرينة مزمور الشكر الحاضر عى أن يهوه يحيط الخطاة التائبين بالحماية من أتعابهم.

(ب) في أيوب. يجادل أيوب حجة صوفر بأن الأشرار دائمًا يعاقبون، عن طريق وصف نجاحهم السعيد (أي٢١). على سبيل المثال، لاحظ أن البقر تلد عجولاً ولا تسقط (ع. ١٠). رغم أنه مصادق عليه هنا فقط، فإن معنى تلد عجولاً تناسب القرينة (تناقض *TWAT* 6:595-96 [يهرب]). في الرد على أليفاز بالحجة (الإصحاح ٢٣)، يشتاق أيوب أن يدافع عن براءته أمام الله ذاته، لكي ما يمكنه أن "ينجو إلى الأبد من قاضيّ" (ع. ٧؛ فعل بيِّعل. + מִן)، أي، أن يتخلص من الحكم القضائي المزعج الذي هو فيه الأن (قا؛ NRSV يتبرأ من... بواسطة).

٣. يوظف مي ١٤:٦ كلا من الفعل في بيِّعل. و.hi. لكي يصور العبث المزعج الذي من أجله سيعاقب يهوه إسرائيل

عبدة الأوثان (لكن قا؛ *BHS* [تعديل بيِّعل. إلى هِفْعِيل.]). فإنهم لن يأكلون فقط وسوف لا يزالون جائعين، إنما أيضًا سيسعون في تأمين ممتلكاتهم أنما لن يخلصوها (فعل هِفْعِيل. حرفيًا يجعلونها تهرب). بالطبع، أي شيء سوف تُجيه (فعل بيِّعل.) إسرائيل، سوف يدفعه يهوه إلى نهاية عنيفة. يرد في إش ٢٩:٥ الحالة الوحيدة الأخيرة للفعل في هِفْعِيل.، وهو وحي للدينونة، يُقارن الغزو الآشوري بالأسود المزمجرة التي تنقل (فعل هِفْعِيل.) فريستها دون عائق.

٤. من بين مشتقات الجذر، فإن الإسم פְּלֵיטָה، مجموعة من الهاربين أو الناجين، هو أكثرهم عدداً (٢٨مرة)، وهو مركز حصرياً في القصص والأنبياء، وبشكل ملحوظ في تسجيل السبي وما بعد السبي (قا؛ الأخبار، دانيال). ترد دائمًا في صيغة المفرد كإسم مجمع. واصفة في المقام الأول مجموعة من البشر الفاربين من كارثة الحياة المهددة. إن مجموعة الناجين قد تكون عائلة خائفة من الثأر الأخوي (تك ٣٢:٨ [عيسو]؛ قا؛ نِفْعَل. اسمفا.. لـ שָׁאַר، أن يبقى) أو مواجهة الموت والجوع (٤٥:٧ [يوسف]؛ قا؛ שְׁאֵרִית، بقية [#٨٦٤٢]). قد تكون أيضًا بقية سبط بأكمله ، أي، ذكور بنيامين الناجين من القضاء السبطي (قض ٢١:١٧). لكن في خر١٠:٥ تصف פְּלֵטָה ليس البشر إنما ساق الحبوب والأشجار التي تنجو من ضربة البرد فقط لتواجه ضربة الجراد (قا؛ يؤ ٢:٣).

بصورة شائعة، أن المجموعة التي تشكل مدينة أو أمة الهاربة من الموت أو غزو على أيدي غزاة (أي، جميع إسرائيل [إش ٤:٢]؛ أورشليم [٢مل١٩:٣٠، ٣١= إش٣٧:٣١، ٣٢؛ ٢أخ ١٢:٧؛ قا؛ حز ١٤:٢٢]؛ المملكة الشمالية [إش ١٠:٢٠؛ ٢أخ ٣٠:٦]). في حالتين، نجت المجموعة فقط لكي تموت في هجوم لاحق (١أخ٤:٤٣ [عماليق]؛ إش ٩:١٥ [مؤاب]). كون لا أحد سيهرب من الذبح يؤكد أذاها ويعظم من عظمة انتصار يهوه (٢أخ٢٠:٢٤). في تقرير عزرا ونحميا، تطلق פְּלֵיטָה على بقية إسرائيل الناجون من السبي البابلي (عز٩:٨، ١٣، ١٤، ١٥؛ نح ١:٢).

قد تصف פְּלֵטָה حدث الهروب عن طريق الطيران (٢صم١٥:١٤ [من انقلاب أبشالوم العسكري]) أو الخلاص الإلهي لأورشليم من الأعداء المهاجمين (٢أخ١٢:٧ [شيشق]؛ يؤ٢:٣٢ [٣:٥]؛ عو ١٧). تؤكد نصوص أخرى أن شدة الدينونة الإلهية يجعل محاولات هروب الأمم مستحيلة (إر٢٥:٣٥، ٥٠:٢٩ [بابل]؛ يؤ٢:٣). في العصر الأخروي لن تهرب مصر من الغزو (حرفيًا، لن يكون لديها פְּלֵיטָה [هروب]) ملك الشمال (دا ١١:٤٢).

٥. يأتي الإسم פָּלִיט، شارد، هارب، من الصفة פָּלִיט (انظر أدناه) ويظهر أساساً في الأنبياء لكن أيضًا في القصص (٥مرات). بصفة عامة، يصف أشخاص هربوا بحياتهم من العنف، خاصة حصار مدينة. عندما هزم الملوك الكنعانيين سدوم وعمورة، هرب أحد الفاريين من الأسر ليخبر أبرام (تك ١٤:١٣)؛ وعندما سقطت أورشليم في يد البابليين، أخبر أحد الهاربين أيضًا حزقيال، مشيراً إلى نهاية الصمت الوحي للنبي (حز ٣٣:٢١-٢٢؛ قا؛ ٢٤:٢٦-٢٧). في مل ١٥:٩ لايزال الإسم يحتفظ بمعناه الأصلي أن ينفلت، عندما أمر ياهو جيشه بأن لا يدعوا أي شخص ينفلت من حصار راموت جلعاد لكي ما يحذر الملك يورام من انقلاب ياهو العسكري.

إن عبارة פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם، منفلتو إفرايم (قض١٢:٤-٥)، تثبت صعوبتها، نظراً للقرينة الغامضة والمشاكل النصية (انظر *BHS*). واضح، أن الإفراميين أطلقوها كإفتراء زائف ضد يفتاح وأتباعه الجلعاديين (قا؛ NIV مرتدين عن إفرايم)، حيث إنها أشعلت حرباً بين المجموعتين (ع.٤). ربما تعني منفلتو إفرايم ضمناً شيئا ما مثل " شعب النفايات الذين نحن الإفراميين سنركلهم." لكن في ع. ٥ تشير العبارة بوضوح إلى منفلتو إفرايم الفاريين من الحرب. لو كان الأمر كذلك فإن المسلسل سيحمل لمسة ساخرة ذكية: عن طريق التحكم في عبور الأردن، سيقتل "الفاريين التافهين" الغير مرحب بهم في أفرايم أي إفرايمي منفلت يحاول عبور النهر هناك.

إن الإسم الذي يشكل جزءاً من العبارة الثابتة פְּלִיט וְשָׂרִיד، هارب أو منفلت، تعمل على تأكيد الإبادة الكاملة الناتجة عن الخسائر العسكرية. يطبقها أحد الرواة على جيش عالي (يش ٨:٢٢، لكن في ترتيب عكسي)، بينما يستدعيها إرميا مرتين لكي يحذر اليهوديين أن مصر لن متتح أي ملجأ من الدينونة الإلهية (إر ٤٢:١٧؛ ٤٤:١٤ [انظر أيضًا أدناه]). تصف العبارة الذبح، عندما سقطت أورشليم (مر ٢:٢٢) ونقص رأفة أدوم التي لا تغتفر ضد يهوذا الهاربة من هذه الكارثة (عو ١٤).

في رؤية عاموس عن المذبح، يتوارى حكم دينونة يهوه على الكلمات المشتركة: لا منفلت (פָּלִיט) سوف ينفلت (מָלַט، [نِفْعَل.]) عندما تدمر السامرة (٩:١). تشيع الكلمة أكثر في أنبياء السبي، الذين يستدعون פָּלִיט لكي يصوروا التكلفة البشرية للدينونة الإلهية. يحذر إرميا لاجئي يهوذا في مصر بأن القليل من الذين هربوا من الموت العنيف هناك (حرفيًا، الهاربين من السيف) سوف يعودون إلى يهوذا (إر٤٤:٢٨). بحسب حزقيال، عندما سقطت يهوذا، هرب البعض من الموت هناك، إنما في السبي سيكره الهاربين أنفسهم بسبب عبادتهم للأوثان (حز٦:٨-٩). يهوديين آخرين، أضاف أيضًا، سيهربون إلى جبال يهوذا في ندم، يعوون مثل الحمام (١٦:٧).

يدعو إش ٤٥:٢٠ منفلتو الأمم (פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם) أن

يرجعوا إلى يهوه من أصنامهم ويخلصون (قا؛ ع.٢٢). رغم أن القرينة غير واضحة، إلا أنه يحتمل أن أولئك المنفلتون هم الأمم الذين هربوا من سقوط بابل إلى فارس.

٦. يرد اسم. פָּלִט / פָּלִיט، هارب، تقريبًا حصرياً في الأنبياء ودائمًا في m. صيغة الجمع. تم. يظهر الاستثناء الوحيد في النشيد الشعري لحشبون، الذي يمتدح الانتصار العموني على مؤاب. لقد هرب المؤابيون من مؤاب بسبب هزيمة مؤاب (عد ٢١:٢٩). تشمل الصيغة קָטִיל عادة أسماء مجموعات فرعية في المجتمع (مثلاً، נָבִיא، نبي، אָסִיר، سجين، إلخ؛ انظر Waltke-O'Connor, 5.3e).

في حديث نثري عن الدينونة، يستخدم إرميا هذا الإسم ليصف بعض منفلتو يهوذا القليلين (أي، الذين هربوا من مصر إلى يهوذا) الذين سيهربون من الغضب الإلهي ويرجعوا إلى بيوتهم بالفعل (إر ٤٤:١٤). أيضًا، يستخدمها النبي مرتين في وحي دينونة ضد بابل. تصور نبوة نثرية مختصرة رجوع الاجئيين من السبي في بابل في مأمورية للثأر الإلهي على صهيون والهيكل (٥٠:٢٨). يخاطب إر٥١:٥٠ المسبيين كناجيين من السيف (أي، الذين نجوا من سقوط أورشليم)، محرضهم أن لا ينسوا يهوه وأورشليم. من بين التعليقات التي تختتم سفر أشعياء هو الوعد المثير بأن يهوه سوف يرسل الناجون—محتمل من السبي—بين الأمم كعلامة (إش ٦٦:١٩). سوف يعلنون مجد يهوه، ويجمعون شعبه المشتت مرة أخرى إلى أورشليم (ع.٢٠).

٧. يرد الإسم מִפְלָט مكان للملجأ (*HALAT* 584)، فقط في مز ٥٥:٩[٩]، وهي شكاية شخص ما، تمت خيانته من قبل صديق حميم. يتمنى المرنم أن يهرب من النوء الذي يدور حوله إلى مخبأ برية هادئة (מִפְלָט).

ب. ت تظهر الأفعال والأسماء الجذر פָּלַט في العبري والأرامي ما بعد التوراتي. تترجم السبعينية مشتقاتها أساسا بالصيغ ἀνασῴζω، أن يخلص مرة أخرى (٢٠مرة)، σῴζω، أن يخلص (١٢مرة)، وδιασῴζω، أن يصل إلى النجاة (١١مرة). يترجم الإسم أيضًا σωτηρία (٦مرات). إن الصيغ السائدة لـ פְּלֵיטָה تعني استبدال مجال كلمات الأفعال σῴζω، أن يهرب، ويفر بالأفعال أن يخلص. أولئك الذين في النص الماسوري يهربون، في الترجمة السبعينية يصبحون أولئك المخلصون.

في قمران، يرد الجذرفي مجال كبير من النصوص وأنواع الأدب، رغم أنه لا يرد في Temple Scrool. بالنسبة للنص الماسوري מָלַט، [هِفْعِيل.] (إش ٣١:٥) يوجد في 1QIsa[a]، פָּלַט، هِفْعِيل.، والإسم פְּלֵיטָה يمكن أن يسترد في 4QpIsac 6-7, 2:10 (اقتباس من إش١٠:٢٠). في اقتباس مز ٣٧:٤٠، 4QpPsa 1-10, 4:20 تستبدل מָלַט لفعل المازوري الأول פָּלַט، لكن تحتفظ بالثاني.

إن استخدام الجذر في تراتيل قمران يردد استخدامه في مزامير الع. ق. باستخدام العبارة פִּלֵּט، (بيعِّل.) נֶפֶשׁ، أن يخلص حياة (شخص)، أحد ترنيمات الشكر تحمد الله لأنه يخلص حياة الفقير (1QH 5:18)، هناك تسبيحة أخرى بأنه منح ملجأ سالماً لإنقاذ حياة المرء (٩:٣٣). يؤكد سطر أخر ثقة المرنم في الله في أنه سيخلصه إلى الأبد (٩:٢٩؛ قا؛ ٦:٣٢؛ 4QpPsa 1:4:20 مقتبساً مز ٣٧:٤٠). إن العبارة في 1QH 3:10، الهروب من (الموت) الألم (פָּלַט، نِفْعَل.)، يشير إلى الولادة البشرية (מָלַט، [هِفْعِيل.])، أن يلد [٣:٩]). تستعير أحد المزامير الغير قانونية عبارة من مز ١٨:٢[٣] (= ٢صم ٢٢:٢)، متضمنة إسم الفاعل في بيعِّل. מְפַלְטִי، مخلصي (4Q381 24:7). لدى 11QPsa 23:13 (= مز١٤٤:٢) عبارة מפלטלי، مكان ملجأي (لكن انظر *TWAT* 6:593-94 لنقاط بديلة).

يحسب قانون دمشق Damascus Rule، إن أولئك الخارج عن العهد لن يكون لديهم بقية أو ناجون (פְּלֵיטָה שְׁאֵרִית؛ CD 2:6f.; cf. 1QM 1:6; 1QS 4:14)، لكن الله ترك بقية (פְּלֵיטָה)، جماعة قمران، لكي ينتجوا نسلاً كثيراً (CD 2:11-12). تتضرع البركة في 1QSb 1:7 إلى الله أن يخلص (פַּלֵּטبيعِّل. per Milik's reconstruction [see DJD 1:120-21]) المباركين. لكن تتجنب قمران coining from من الجذر פָּלַט وهو وصفاً ذاتياً للجماعة كجماعة باقية (لكن انظر שְׁאֵרִית في 1QM 14:8).

في نصوص قمران الآرامية، يتوازى إستخدام الجذر مع ذاك الذي في الع. ق. في سفر تكوين الأبوكريفا Genesis Apocryphon، يشكر الناجون من الطوفان العالي لخلاصهم (פַּלֵּטبَعِل..) من الخراب (1QapGen 12:17; cf. Jub 7:34). إن محادثة ما بعد الحلم تقول أن حياة إبراهيم ستخلص (قَلْ.) نيابة عن سارة (١٩:٢٠؛ قا؛ تك ١٢:١٣)، وتسجل قصة لوط كيف أن الرعاة هربوا (قَلْ.) من الأسر (٢٢:٢). في ترجوم أيوب פַּלֵּט، (بَعِل..)، أن يحرر، تتحدث عن استقبال ميلاد حياة داخل العالم (11QtgJ 39:3، انظر أيضًا ٣٢:٢). لنصوص من أخنوخ، انظر *TWAT* 6:606.

ع. ج كما مع מָלַט، تأتي פָּלַט التي في الع. ق. داخل الع. ج. من خلال السبعينية σῴζω. وبالتالي، من الصعب تحديد أين يقف الجذر العبري وراء الترجمة اليونانية. انظر *TDNT* 7:965-1024 للمناقشة.

بقية، ربح: ← יָתַר [*yātar*] (إضافة، يكون إضافي، فائض، #٣٨٥٥)؛ ← שָׂרִיד[1] [*śārîd*[1]] (فرار، نجاة من المعركة، #٨٥٨٦)؛ ← שָׁאַר [*šā'ar*] (يبقى، #٨٦٣٦).

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [*g'l*] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [*yš'*] (يكون منتصرا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [*mlṭ*[1]] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [*nṣl*] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [*pdh*] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [*plṭ*] (يخلص، يحضر إلى الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שִׁלּוּם [*šillûm*] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:177-223; *TDNT* 7:965-1024; *THAT* 2:420-27; *TWAT* 6:589-606; E. Gerstenberger, *Psalms 1*, FOTL 14, 1988, 96, 136-40, 169; G. Hasel, "The Remnant: The Origin and Early History of the Remnant Motif in Ancient Israel" (diss. Vanderbilt, 1970); idem, "Remnant," *IDB-Sup*, 735; M. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, 1979; E. Jenni, *Das hebr* uische Pi'el, 1968; H.-J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15/14, 1972; E. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran*, HSS 28, 1986, 11, 113, 119; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, 1990.

روبرت إل. هبارد الابن *Robert L. Hubbard, Jr.*

٧١١٩ (פַּלֵּט [*pallet*]، تحرير)، ← #٧١١٧

٧١٢٧ (פָּלִיט [*palît*]، هارب)، ← #٧١١٧

٧١٢٨ (פָּלֵיט [*palêt*]، هارب)، ← #٧١١٧

٧١٢٩ (פְּלֵיטָה [*p*e*lêtâ*]، منفلت)، ← #٧١١٧

٧١٣٠ (פָּלִיל [*palîl*]، قضاة)، ← #٧١٣٦

٧١٣١ (פְּלִילָה [*p*e*lîlâ*]، حكم)، ← #٧١٣٦

٧١٣٢ (פְּלִילִי [*p*e*lîlî*]، دعوة للحكم)، ← #٧١٣٦

٧١٣٣ (פְּלִילִיָּה [*p*e*lîlîyâ*]، حكم، قضاء)، ← #٧١٣٦

7134 פֶּלֶךְ

פֶּלֶךְ [*pelek* 1]، اسم، فلكة المغزل (#٧١٣٤).

ش. أ. ق أكد. *pilakku*، فلكة المغزل

ع. ق في أم ٣١:١٩، إن المرأة الفاضلة "تمسك المغزل بأصابعها" توجد هذه الكلمة أيضًا في ٢صم٣:٢٩، وتترجم عُجاز في NIV ومغزل في ترجمات أخرى. قد ترد لعنة داود على يؤاب من أجل القتل البريء لأبنير كالأتي "لا ينقطع من بيت يؤاب... كل عاجز على عكاز" أو "لا ينقطع من بيت يؤاب... كل ماسك بمغزل." إذا أخذت على أنها مغزل فستعني أن داود يتمنى لنسل يؤاب الذكور إما أن يكونوا متأنثين أو عاجزين لأن المرأة والعاجز هما الذان كانا يقومان بمهمة الغزل. إن المعنى "عكاز" لا يلقى دعماً كبيراً سوى أن منطق العدد يتطلبه.

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* 1] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* 2] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb* 1] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* 1] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*s*e*rād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbṣ*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*š*e*tî* 1] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت ألدن *Robert Alden*

7135 פֶּלֶךְ

פֶּלֶךְ [*pelek* 2]، منطقة، مقاطعة (#٧١٣٥).

ش. أ. ق تتصل هذه الكلمة بـأكد. *pilku*، مقاطعة (*AHw*, 863; Lipinski, 71). رغم أن هذا قد تم نقده بواسطة Demsky (انظر أيضًا Bowman, 688)، الذي يربط פֶּלֶךְ بـأكد. *pilku*، "عمل واجب، ضريبة على المجند." ومن ثم، فقط كان الرؤساء هم مجموعة من المراقبيين الذين كان عملهم بمثابة تسديد للضريبة الفارسية على منطقتهم. رغم أن هذه الكلمة تظهر في الأوغارتية (Sivan, 258)، فإن ورودها في مكان أخر في النصوص أكد. التي ترجع للقرن الثاني يقترح أنها أكادية بدلاً من سامية غربية (Huehnergard, 168). إن ظهور *pilku* في أكادي القرن الأول يقترح أنها أصل الكلمة العبرية פֶּלֶךְ الواردة في نحميا. بجانب كلمات أخرى عن الإدارة، استعارت العبرية هذا التعبير من مفردات بلاد ما بين النهرين.

ع. ق يرد هذا الإسم ٧مرات في نح٣ (ع.٩، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨). في كل حالة تشكل جزءاً من وصف الشخص المسئول عن إصلاح جزء من سور أورشليم. إن صيغة PN تليها GN: "رئيس (نصف) منطقة GN." إن GN المتصلة بنصف المناطق تتضمن أورشليم (مرتين)، قعيلة (مرتين)، وبيت صور. إن GN المرتبطة بجميع المقاطعات هي بيت هكاريم ومصفاة. وبالتالي فإن أقاليم ما بعد السبي تحت قيادة نحميا كانت مقسمة إلى خمسة أقاليم، مسماة بحسب مراكز مدنهم الكبرى (Williamson, 206; Blenkinsopp, 235 إقليم غير مسمى في وادي أريحا والأردن). أنظر أيضًا Aharoni, 418.

كورة، إقليم: ← אֶלֶף [*'elep* 3] (عشيرة، قبيلة، إقليم، #٥٤٨)؛ ← גְּלִילָה [*g*e*lîlâ*] (دائرة، إقليم، جليل، #١٦٦٦)؛ ← חֶבֶל [*hebel* 2] (رباط، حبل، أرض، إقليم،

#٢٤٧٥)؛ ← כִּכָּר [kikkār] (إقليم، يحيط #٣٩٧١)؛ ← מְדִינָה [mᵉdînâ] (كورة، ولاية، #٤٥١٩)؛ ← פְּלֻגָּה [pᵉluggâ] (ولاية، تيار، #٧١٠٦)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek [2]] (إقليم، ولاية، #٧١٣٥).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, 1979[2]; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL, 1988; R. A. Bowman, "Introduction and Exegesis to the Book of Ezra and the Book of Nehemiah," *IB* 3:551-819, 1954; A. Demsky, "Pelekh in Nehemiah 3," *IEJ* 33, 1983, 242-44; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987; [aaE]. Lipinski, "Emprunts suméro-akkadiens en Hébreu biblique," *Zeitschrift für Althebraistik* 1, 1988, 61-73; D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C.B.C. from Canaan and Syria*, 1984; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word 16, 1985.

ريتشارد هس *Richard Hess*

7136 פָּלַל

פָּלַל [palal [1] A]، بيعِّلْ. يقضي، يسدي حكماً، يتوقع (#٧١٣٦)؛ פָּלַל [palal [1] B]، هِتبَعِيل. يصلي (صلاة: لاهوت)؛ פָּלִיל [palîl]، اسم قضاء (#٧١٣٠)؛ פְּלִילָה [pᵉlîlâ]، اسم حكم (#٧١٣١)؛ פְּלִילִי [pᵉlîlî]، اسم دعوة للقضاء (#٧١٣٢)؛ פְּלִילִיָּה [pᵉlîlîyâ]، اسم قرار، دينونة (#٧١٣٣)؛ תְּפִלָּה [tᵉpillâ]، اسم صلاة (مرتبطة بـ פָּלַל؛ #٩٥٢٥؛ ← صلاة: لاهوت).

ش. أ. ق من بين المعاجم القياسية، يعرف *HALAT* جذرين متجانسين لـ פָּלַל: أحدهم يعني يحكم في نزاع، التي ترد حصرياً في بيعِّل.، والأخرى تعني صلاة، تشفع، التي ترد حصرياً في هِيتَفعَل. إن حقيقة أن المعنى السابق يرتبط بـأكد. *palalum*، يشرف على، يراقب (*AHw*, 813)، بينما الجذر العبري المشترك المشكوك فيه *aalla*، يقطع نفسه في العبادة، أو الارتباط بالكلمة العبرية נָפַל، يسقط، يمكن اقتراحه لتدعيم التمييز المقترح الأخير بواسطة *HALAT*'s. ومع ذلك فإن BDB، يشتق كلا الاستخدامين من جذر مشترك بالمعنى المقترح أساساً يتدخل، يتوسط. إن مجهودات ربط الاستخدام القضائي النادر لـ פָּלַל للإستخدام الشائع أكثر الذي يشير إلى الصلاة التشفعية يعتبر إجباراً لكن لا يثبت عدم صحتها (قا؛ A. Berlin and E. A. Speiser)؛ حتى الترجمة القضائية لـ פָּלַל في المعاجم القياسية تبقى غير مؤكدة (قا؛ Gerstenberger, *TWAT* 6:613).

ع. ق ١. ترد الصيغة الفعلية لـ פָּלַל ٤مرات؛ ترد أسماء مشتقة مختلفة بمجموع كلي ٦مرات. يرد الفعل פָּלַל مع المعنى المشتق "متوقع" في تك ٤٨:١١، ويستخدم بصورة ساخرة في حز ١٦:٥٢: إن أورشليم بأفعال شرها المتزايدة، "حكمت" وبرئت شر أختها السامرة وسدوم، التي، بالمقارنة لها، تظهرأبر منها. يصادق على المعنى القضائي الضئيل في مز ١٠٦:٣٠ التاريخي حيث يصف حكم فينحاس على اثنين ألصقوا أنفسهم بوضوح (צָמַד [#٧٥٣٧]؛ عد ٢٥:٥-٨، ترجمة Allen's translation "in mediation," *Psalm 101-150*, WBC, 1983, 46, is rather weak) ببعل فغور، ومن ثم أوقف الوبأ. فقط في ١صم ٢:٢٥ تشير פָּלַל بوضوح للقضاء الإلهي، رغم أن المعنى مثار جدل. واضح أن العدد يوظف تورية [لعب بالألفاظ] مستخدماً الجذرين أو المعنين لـ פָּלַל: إذا أخطأ شخص ضد صديقه الإنسان، فإن الله سيقضي (פָּלַל، بيعِّل.) في قضيته؛ إذا أخطأ إنسان ضد الله، فمن يصلي لأجله (פָּלַל، هِيتَفعَل)!

٢. إن صيغ الأسماء الأربع المبنية على الجذر פָּלַל تبين معاني مرتبطة: تشير פָּלִיל في خر ٢١:٢٢ إلى الموظفين الذين يحددون الغرامة التي يجب دفعها في حالة الإصابات، وفي تث ٣٢:٣١، بمعنى مشتق، تشير إلى الأعداء الذين هم أنفسهم يمكنهم أن يحكموا، فيصلون إلى حكم بخصوص تفرد صخر إسرائيل. تشير פְּלִילִי في أي٣١:١١، ٢٨ إلى الآثام المعاقبة (أيضًا، J. E. Hartley, *Job*, NIC, 1988, 412, 418)، أي، قضاء مطلوب ([ם] עָוֹן פְּלִילִי، إن ם في الع. ١١ على الأرجح كلمة ترتبط في نطقها بسابقها enclitic, M. H. Pope, *Job*, AB, 1973, 232). تشير פְּלִילָה في إش ١٦:٣ إلى تضرع المؤابين المفوض لقادة أورشليم من أجل أن يصنعوا إحساناً من أجلهم، بينما تصف פְּלִילִיָּה في ٢٨:٧ (لاحظ الترتيب chiastic للكلمة) الكهنة السكارى الذين أخلوا بوظيفتهم عندما كان لابد أن يحكموا في القضايا.

ب. ت تستخدم פָּלַל في المشنى العبرية والأرامية بصورة كبيرة لتشير إلى تحقيق، نقاش منطقي، وجدال (فعل פַּלְפֵּל, פִּלְפֵּל؛ إسم פִּלְפּוּלָא, פִּלְפּוּל، Jastrow, 1184).

عدالة، دعم: ← דִּין [dyn [1]] (يقضي، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׁפָּח [miśpāḥ] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [pll [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [špt] (يقضي، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:427-32; *TWAT* 6:606-17; *TWOT* 2:725-26; D. R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer," *VT* 6, 1956, 225-41; A. Berlin, "On the Meaning of *pll* in the Bible," *RB* 96, 1989, 3190645-51; C. Houtman, "Zu 1 Samuel 2:25," *ZAW* 89, 1977, 412-17; E. A. Speiser, "The Stem *PLL* in Hebrew," *JBL* 82, 1963, 301-6; E. F. de Ward, "Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict," *ZAW* 89, 1977, 1-19.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

7142 פָּלַס

פָּלַס [palas [1]]، بيعِّلْ. طريق واضح، يصنع طريقاً (#٧١٤٢).

ش. أ. ق للفعل جذور مشتركة في السرياني (*pᵉlas*، يخترق)، الأكادي (*palasu*، يخترق، يقتحم)، الآرامية (*fls* II, tear open)، والعربية (*flstm*، يوجد). أنظر أيضًا تيجرية.fulsa ، يشق (قا؛ Tigrinya *fulusu*). إن إستخدام الجذر في النقوش الـ Carthaginian مذكورة في CRAI 1968, 125.

ع. ق يرد الفعل فقط في بيعِّلْ. رغم أن *HALAT* يميز ما بين פָּלַס وפָּלַס، فإنهَ من الصعب تمامًا أن نقرر ما إذا كان الفعل يعني "يمهد" أو "يلاحظ" (مثلاً، أم ٤:٢٦؛ ٥:٦، ٢١). يبدو أن جميع وروده في الأمثال تشتق من פָּלַס. ومع ذلك، فيجب ملاحظة أن جميع ورود פָּלַס (قا؛ مز٥٨:٢[٣]؛ ٧٨:٥٠؛ إش ٢٦:٧) في إطار الحكمة. (قا؛ Seybold, 53-66). مثلاً، لاحظ التوازي مع יָשַׁר، يكون مستقيمًا، وפָּלַס في إش ٢٦:٧. قا؛ أيضًا المناقشة حول נָכֹחַ. في الحالتين التي تستخدم فيهما פָּלַס، يعمل الرب كفاعل. يذكر إش ٢٦:٧ أن الرب سيمنح طريق مستقيمة وممهدة للبار (צַדִּיק). لاحظ أن תְּפַלֵּס تقف في توازي مع מֵישָׁרִים، إنصاف (#٤٧٩٧؛ > יָשַׁר، يكون مستقيمًا، #٣٨٣٧). إن فكرة تمهيد الرب لطرق الأبرار يجب أن تُفهم داخل قرينة حكمة يهوه في مكافأته لأولئك الذين يتصرفون بصورة صحيحة/ مناسبة عن طريق حفظ وصاياه. مز ٧٨:٥٠، حيث الرب أيضًا يعمل كفاعل للفعل יְפַלֵּס، تتطبق في قرينة مختلفة. إن عبارة יְפַלֵּס נָתִיב לְאַפּוֹ تعني حرفيًا "ينقي الطريق من أجل دينونته" ويجب أن تُفهم على أن يهوه لا يكبح غضبه.

ب. ت يذكر Jastrow (2:1183-85) أن الفعل פָּלַס التلمودي يعني يشق، ينتقي القطع، ومع ذلك، فإن إشارته إلى פָּלַשׁ جديرة بالاهتمام. هذا المعنى يعني يقسم، يجتاز، ويحتمل أن يرتبط بالفعل عبر. كت. الفعل פָּלַשׁ.

مستوي، مستقيم: ← אשׁר [’šr [1]] (يمشي باستقامة، #٨٨٦)؛ ← ישׁר [yšr] (يكون مستقيما، مستوى، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [nākōaḥ] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פלס [pls [1]] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שׁוה [šwh [1]] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابهاً، يسطح، #٨٧٥٠)؛ ← תקן [tqn] (يعدل، ينظم، #٩٠٤٥).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Notes on the Psalms," *JTS* 36, 1935, 147-56; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 115-16; K. Seybold, "Psalm LVIII. Ein Lsungsversuch," *VT* 30, 1980, 53-66.

لويس جونكر *Louis Jonker*

7143 פָּלַס

פָּלַס [palas [2]]، بيعِّلْ. يلاحظ (#٧١٤٣).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك يصادق عليه في الأكادي *palasu*، ينظر إلى/ بعيدًا.

ع. ق يرتبط الفعل بمعنى الانتباه، ملاحظة/ تفحص (McKane, 315). تستخدم في أم ٥:٢١ لتؤكد على فكرة رؤية الله الكلية. إن الرجل الذي يموت من عدم التأديب هو الذي لا يدرك ملاحظة/ فحص الرب المستمر لطرقه. في كناية حكيمة عن الزانية، يذكر الكاتب أنها لم تلاحظ/ تدرك طريق الحياة، أي أن الطريق التي تتبعه تلك المرأة يقود إلى الموت (أم ٥:٦).

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [ḥdh [2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [ḥzh] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [ḥmh [1]] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [nbṭ] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [pls [2]] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [ṣwṣ [2]] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [r’h [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [rṣd] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שׂקד [śqd] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [š’h [3]] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [šgḥ] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [šwr [1]] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [šzp] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [š‘h] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [šqp] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [št‘] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق على، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

7144 פֶּלֶס

פֶּלֶס [peles]، اسم مؤشر الميزان (#٧١٤٤).

ع.ق ترد الكلمة فقط في أم١٦:١١ وإش ٤٠:١٢. لمناقشة حول الموازين מֹאזְנַיִם، موازين، #٤٤٠٤.

جيري إي. شيبارد *Jerry E. Shepherd*

7145 פָּלַץ

פָּלַץ [palas]، هِتبَعِيل. رعدة، يرتعش، يرتجف (#٧١٤٥)؛ מִפְלֶצֶת [mipleset]، اسم صورة مخزية، شيء مريع (#٥١٤٥)؛ פַּלָּצוּת [pallasût]، اسم رعدة، رعشة، ارتجاف (#٧١٤٦)؛ תִּפְלֶצֶת [tipleset]، اسم ذعر، خوف (#٩٥٢٦).

ع. ق ١. ترد الصيغة الفعلية لـ פָּלַץ مرة واحدة في وزن هِتبَعِيل. وتدل على حركة مستمرة ومتكررة جئية وإياباً (أي٩:٦). مثل الكثير من الكلمات العبرية داخل المجال اللغوي للإرتعاش، الإرتجاف، تقع هذه الكلمة في القرينة المعروفة عن حضرة يهوه المتجلية الخلاقة، "المزعزع الأرض من مقرها فتتزلزل أعمدتها" ترد مع المترادف רָגַז (#٨٠٧٤)، يهتز، يرتجف، يثير.

٢. يرد اسم. פַּלָּצוּת، ارتعاد، زعزعة، ارتجاف ٤مرات. في كل حالة يصف الاستجابة الداخلية لحقيقة مزعجة خارجية. هذه العواطف القوية، الناتجة في هزة جسدية، توصف كشيء واقع على (إش٢١:٤؛ בְּעָתָה #١٢٨٦)، يغمر (مز٥٥:٥[٦]؛ حز٧:١٨، כָּסָה، #٤٠٥٩)، وحتى قابض على (أي٢١:٦، אָחַז #٢٩٦) شخص.

٣. يرد اسم. מִפְלֶצֶת ٤مرات في الع. ق: مرتين في ١مل ١٥:٣ ومرتين في القصة الموازية الموجودة في ٢أخ ١٥:٦. واضح أنه يستخدم بصورة سلبية إما كوصف لصنم، أو تكعبير فني لنوع معين من الأوثان. إن إستخدام مثل هذا التعبير يؤكد على الافتراض السلبي جدًا بأن الأصنام وعبادة الأصنام كانت ستنسجم مع الإسرائيلي الأمين. انظر المزيد في #٥١٤٥.

٤. ترد الصيغة תִּפְלֶצֶת مرة فقط في إر ٤٩:١٦. تستخدم لتصف قوة أدوم السابقة أمام الأمم. فيما سبق كانت أدوم تسبب الذعر (٤٩:١٦)، وأما الأن فقد خربت لتصبح هي ذاتها موضوعاً للذعر (٤٩:١٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:726.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٧١٤٦ (פַּלָּצוּת [pallasût]، ارتعاد، ارتعاش، ارتجاف) ← #٧١٤٥

7147 פָּלַשׁ

פָּלַשׁ [palas]، قَل. دحرج (# ٧١٤٧).

ش. أ. ق ترد الكلمة الأوغارتية *plt* (*UT*, 2056) في قصة بعل وموت، عندما عند موت بعل، نثر "تراب المرمغة" على رأس إيل (*KTU* 1.5 vi 15, 16).

ع. ق يوجد الفعل פָּלַשׁ ٤مرات في الع. ق.، دائمًا في هِتبَعِيل.؛ ٣مرات يعبر عن النواح عن طريق التمرمغ في التراب (إر ٦:٢٦؛ حز ٢٧:٣٠؛ مي ١:١٠)، قد تعتبر وصية إرميا لرؤساء القطيع بأن يولولوا ويتدحرجوا (إر٢٥:٣٤) حذفاً لنفس الفكرة. إن التعبير هو وصف لعادات النواح (مثلاً، أي ٢:٨، ١٢).

ب. ت يوجد الفعل في RL في الإشارة إلى النصوص الكتابية.

دحرجة: ← גלל [gll [1]] (دحرج، دحرج بعيدا، انحدر، جر، تمرغ، #١٦٧٠)؛ ← גלם [glm] (طوى [الغطاء]، #١٦٧٦)؛ ← פלשׁ [plš] (دحرج، #٧١٤٧)؛ ← קפד [qpd] (طوى، #٧٨٨٦).

البيبلوجرافيا

J. C. L. Gibson, *CML*^{2}, 73, 155; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 80.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

٧١٤٨ (פְּלֶשֶׁת [p^{e}leset]، فلسطيني، فلسطين)، ← #٧١٤٩

7149 פְּלִשְׁתִּי

פְּלִשְׁתִּי [p^{e}listî]، فلسطيني (#٧١٤٩)؛ פְּלֶשֶׁת [p^{e}leset]، فلسطيني، فلسطين (#٧١٤٨).

ش. أ. ق المصرية *P-r-s-t-w*؛ أكد. *Pa-la-as-tu*، فلسطين؛ السبعينية ἀλλοφύλοι، أجانب؛ مصادر يونانية أخرى تشير إلى πελάσγοι، شعب البحر. ترد الكلمة فلسطينيين ٢٨٨مرة في الع. ق ومشتقاتها الجغرافية، فلسطين، ٨مرات (← فلسطنين: لاهوت).

يحتوي المعبد الجنائزي لرمسيس الثالث (١١٩٠-١١٥٠) في مدينة هابو Habu على مشهد ملحوظ يصور معركة بحرية حدثت في سنته الثامنة بين المصريين و"شعب البحر." بعد المعركة يُعرض رمسيس مع ثلاثة صفوف من الأسرى، لابسين بصورة موحدة أغطية للرأس على شكل

פְּלִשְׁתִּי [p^{e}listî]، فلسطيني (#٧١٤٩)

"تيجان مكسوة بالريش" وتنورات، مماثلة لتلك التي كان يلبسها مبعوثين إيجيين Aegean [من بحر إيجة]، كريت، وسوريا. تُظهر مشاهد أرض المعركة بأنهم كانوا يحاربون من المركبات بينما كانت عائلتهم تتبعهم في عربات تجرها الثيران (Barnett, 372). ما هو أكثر أهمية هو الوصف المصاحب للغزاة: " كان حلفائهم هم الفلسطنين، Tjeker, Shekelesh, Denye(n)، وWeshesh، أراضي متحدة" (*ANET*, 262). هذا الترابطات توصف عن طريق أغطية للرأس مختلفة، بشكل ملحوظ خوذة ذات القرون، مماثلة للتي كانت للمرتزقة الـ Sherdan في جيش رمسيس الثاني (Brug, 27). بعد هذه المعركة—كما هو مفترض بصفة عامة—"سُمح" لهم بالإستقرار في السهل الساحلي الجنوبي لساحل البحر الأبيض المتوسط، في المنطقة التي تدعى فلسطين، وهو إشتقاق ملحوظ من فلسطيني. بحسب ١صم ٦:١٧ إحتل الفلسطنين بعد ذلك خمسة مدن رئيسية هي : غزة، أشقلون، أشدود، عقرون، وجت (يشار إليهم عادة بالمدن الخمس). تشهد الإكتشافات في عدة مواقع من العصر الحديدي، مثلاً، تل كثيل Tel Qasile، دور Dor، عكاو Acco، بيت شين Beth Shean، تل بطشا Tel Batash، إلخ إلى وجودهم في أماكن أخرى (Dothan, 25-91).

١. الثقافة المادية. إن إتقان الفلسطينيين لتقنية الحديد (Muhly, 52) أعطتهم حدود عسكرية لكي يتحكموا في المناطق المحيطة عسكرياً وإقتصاديا (قا؛ ١صم١٣:١٩-٢٢). بعيدًا عن إهتماماتهم البحرية القوية (Artzy, 82)، فقد وسعوا أنشطة تجارتهم داخل الأرض، مما جعلهم في صراع مع الإسرائيلين الأوائل المستقرين في المرتفعات (Kitchen, 60). يجادل Wood (51) بأنهم في الواقع أخرجوا المصريين من كنعان، وبالتالي فقد وطدوا هيمنتهم السياسية حتى وادي الأردن. هذه المراحل الناجحة للإستقرار الفلسطيني من مستعمرات مرتزقة في البداية (Beck, 93-95) إلى سياسة موطدة، أنشأ عملية حية وديناميكية، "تأسست أثناءها مدن مخططة كبيرة وكذلك مستعمرات ريفية أصغر وتطورت بصورة مركزة في فلسطين" (Mazar, 313).

كشفت الإكتشافات في مواقع مختلفة مقدمة لنوع مميز جديد للخزف فيما يتعلق بشكلها (أي، جرار الركاب، kraters، علب للمجوهرات، أباريق ذات أنبوب كمصفاة، kernors خواتم، زجاجات، إلخ) والتزيين (معدن الكروم الأسود والأحمر فوق غطاء مقعد أبيض white slip، مع أربطة حلزونية هندسية، أو صور على شكل "بجع" أو سمك) (Dothan, 1982, 94-218).

رغم أنها شديدة الإرتباط بالعالم المسيني (مدينة مسيني القديمة في جنوب اليونان)IIIC إلا أن هذه كانت تصنع محلياً (Gunneweg, 15). إن الإنتشار الممتد للخزف الفلسطيني من نجب إلى دان يبين مدى الإتصالات الفلسطينية. بطل عمل هذا الفخار المميز بنهاية العصر الحديدي الثاني (Fritz, 192). علاوة على أن العثور في المناطق الفلسطينية على التوابيت الطينية/ الخزفية صنعت بشكل إنسان وذات أغطية تحمل صور لأغطية الرأس الفلسطينية، لا تدل عادة على وجود الفلسطينيين، إنما يجب وضع في الإعتبار أنها كانت في الحقيقة عادة مصرية (Weippert, 372).

إن التماثيل الطينية الصغيرة، بشكل ملحوظ في أشدود (Keel, 138)، العديد من الأختام (Garbini, 446)، حوالي ١٦ نقش (Naveh, 21)، وأسماء شخصية تعرف "كفلسطيني"، ولو أنها من فترات متأخرة (Kempinski, 20)، تكشف عناصر الثقافة المميزة على الساحل الفلسطيني التي تشبه الميسيني Mycenean IIIB and C بأكثر من طريقة (Karageorghis, 161). إن التخطيط المدني والبنايات، خاصة معبد تل كاسيل Tel Qasile (Mazar, 320-22)، يؤكد الرأي القائل بأنه في نهاية عصر LB دخل كنعان شعب جديد وقوي وإغتصب القوة السياسية والإقتصادية التي كانت للمصرين قبلاً (Wood, 52; but see Singer, 44).

٢. تاريخ الفلسطنين. إن أصول الفلسطينين لاتزال موضوعاً للجدل الكبير (Helck, 132). إن رأي Brug's view (201-5) بأنهم كانوا كنعانين في الأصل، وقد تأثروا تأثرمحدود بالمرتزقة الأجيين Aegean في الجيش المصري، لم يلق دعماً كبيراً. من جانب آخر غالى Dothan (21) وKarageorghis (16) في التأكيد على أصلهم الأجيني Aegean، خاصة الأصول الـ Cypriot. تشير الدراسات الحديثة إلى الطبيعة المتنوعة والمعقدة لأصلهم وثقافتهم المادية (Howard, 321). إن السمات المميزة الممثلة في ثقافة العصر الحديدي المادية لمدن فلسطين الساحلية تشير إلى انبثاق، تطور، ثم اختفاء شعب مهاجر لم يحل محل السكان الأصليين، إنما أصبحوا الأرستقراطية العسكرية والمدنية التي في البدء كانت مسيطرة، إنما في النهاية استوعبت داخلها (Mazar, 327). كمحاربين محترفين منقولين بالبحر كان لابد أن يسعوا للحصول على أقران من السكان المحليين الذين سيطروا عليهم سياسياً واقتصاديا (Mendenhall, 542). فمجرد أن استوعبوا الثقافة الكنعانية، أقاموا علاقات تجارية ممتازة مع الفنيقيين.

بحسب "جدول قائمة الأمم" (تك١٠:١٤)، إن "كسلوحيم (الذين خرج منهم الفلسطيني) و كفتوريم" نشأوا من مصر (Rendsburg, 96). في صف ٢:٥ يتساوى الفلسطنين بالكريتيين (كريت)، بينما يذكر إر ٤٧:٤ وعا ٩:٧ جزيرة كفتور (كريت) كمكان نشأتهم. في الأدب النبوي من عاموس

إلى زكريا (عا ١:٦-٨؛ زك ٩:٥-٨) كانوا لا يزالون صورة مصغرة من أعداء إسرائيل. إن قصص التابوت ودورة شمشون تعكس الصراع القائم ما بين الفلسطنين والإسرائيليين الأوائل، وهي المحصلة التي عملت كحافز على إقامة النظام الملكي (Hindson, 148). بعد أن هُزم شاول من قبل الفلسطنين عند جبل جلبوع، أنهى داود مرة وللأبد التحالف الفلطسيني القوي للولايات (٢صم ٥:٢٥). إن تواجدهم في شفلة Shephelah يُجهل بشكل كبير في الأدب التاريخي للع. ق. ، ربما بسبب أن المدن الفلسطينية عملت بصورة مستقلة عن مملكة إسرائيل ويهوذا (Beck, 140). كولاية تابعة أقل أهيمة إقتصادياً لمصر (وفيما بعد لآشور) عن الفينيقيين، انخرطوا أكثر وأكثر في الزراعة (خاصة، إنتاج زيت الزيتون) عن التجارة، كما يُستدل عليه من الاكتشافات الأثرية في مثلاً، تل ماكين Tel Miqne (Gitin & Dothan, 208) and Dor (Raban, 121).

تشير السجلات الآشورية للقرن الثامن والسابع دائمًا إلى المدن الفلسطينية وسياسات ملوكها المتوالين. إن هدف غزو تغلث فلاسر الثالث للشرق كان لكي يسيطر على تجارة البحر المتوسط الملاحية (Tadmor, 87-88). فضل الحكام الآشوريين أن يبقوا أوضاع المدن الفلسطينية كولايات دافعة للجزية ذات حكم ذاتي بدلاً من إلحاقها بالإمبراطورية. أصبح ماتنتي والي أشقلون، حانو والي غزة، وأخرون تابعين له (*ANET*, 282). غني عن القول، كانت مدن فلسطين تتمرد من حين لأخر (727, 713, 705, cf. *IJH*, 444)، قام سرجون بحملة عسكرية ضد تحالف الولايات السورية-الفلسطنية ضد آشور، والتي من جراءها أجبرت المدن الفلسطنية غزة، أشدود، وعقرون، إلخ على دفع جزية باهظة (Beck, 151). يوصف الهجوم الآشوري بصورة حية في نقش ضئيل البروز على حوائط قصر سرجون في كورسابد Khorsabad (Brug, 38-39). كنتيجة لدور حزقيا القيادي للثورات التي تلت موت سرجون، صادر سنحاريب منطقة يهوذا (قا؛ إش ١:٧) وأعطاها للملوك الفلسطنين المخلصين "ماتنتي Mitinti، ملك أشدود، بادي Padi، ملك عقرون، وسليبل Sillibel، ملك غزة" (*ANET*, 288; cf. Mittmann, 92). ركز خلفائه جهودهم القوية لغزو مصر، الذي إستلزم السيطرة التامة على مدن فلسطين كمقرهم الاستراتيجي. إن حياديتهم المحترسة لم تحميهم من الإغارات المستمرة بواسطة الجيوش الأجنبية التي كانت تعبر في منطقتهم، أقلهم جميعاً كانوا المصريين (صف ٢:٤) و البابليين، حملة نبوخذ نصر العسكرية ضد يهوذا في ٥٩٧ و٥٨٦ جلبت أيضًا نهايتهم (Beck, 158). كما كان الوضع مع اليهوذيين، طرد كثير من الفلسطنين إلى بابل. بعد الغزو على يد الأسكندر في ٣٣٢، أصبحت أشدود، أشقلون، وغزة مدن مستقلة مرة أخرى. لا يرجح بقاء أي شيء من الثقافة الأصلية فلسطيني في هذه المرحلة بصورة مميزة عدا من أجل إسمه (Herodotus 1.105; 2.104). يبدو أن الكلمتين الدخيلتين في عبر. كت. هو كل ما تبقى من حضورهم السابق في الأرض المقدسة، أي סֶרֶן (شيخ القبيلة، ١صم ٥:٨؛ ٦:٤، ١٦) وכּוֹבַע (خوذة، ١صم ١٧:٥).

٣. <u>ديانة الفلسطنين</u>. يعرف القليل عن ديانة الفلسطنين لأن الألهة المرتبطة بهم في الع. ق.، أي، داجون (١صم٥:٤)، عشتاروث (١صم ٣١:٨-١٣)، وبعل زبوب (٢مل ١:٢)، هي آلهة كنعانية (Brug, 182-88). يشير الع. ق. أيضًا إلى كهنتهم، عرافيهم (١صم ٦:٢)، وسحرتهم (إش ٢:٦)، الذين كانوا مبجلين للغاية (Hindson, 32). يجب إفتراض أنهم تبنوا معتقدات وعادات الديانة الكنعانية. إن الفنون الأثرية تبين وجود ممارسات دينية معينة، مثلاً، κέρνος (حلقة مفرغة على قمة يقف عليها صورة مصغرة لأواني، طيور صغيرة، حيوانات طينية)، صُنعت على الأرجح كغرض طقسي خاص؛ بالمثل the Ashdoda (تمثال مؤنث نصفه السفلي يشبه السرير، على الأرجح يمثل آلهة الخصب جالسة على عرش). تُظهر التماثيل المؤنثة تراث مسيني Mycenean ديني حيث عبدت الآلهة المؤنثة في المقام الأول. إن إشارات الع. ق لسيادة الآلهة الذكور يعكس في الأغلب المعتقدات الدينية والممارسات الطقسية ذات وقت متأخر وذات سمات كنعانية.

تظهر الإكتشافات أيضًا أن كل مدينة فلسطنية كان لديها قدس. إن هيكل تل أوزيل Tel Oasile يعتبر فريداً في فلسطين. يتكون من ثلاثة طبقات متتالية (Strata XII-X) لثلاثة معابد إضافية مميزة (ترجع تاريخها إلى القرن ١٢-١٠) كان ذو منصة من الطوب اللبن ومقاعد خشبية ومذبح للذبيحة على شكل مربع ، إلخ. لا يتطابق مع تصميم الهياكل الكنعانية إنما بالأحرى لتلك التي كانت في إيجة وفي قبرص (Mazar, 322). وُسعت الحجرة المربعة الرئيسية (٧ × ٧متر) لكي تتضمن دهليز، ساحة أساسية، وحجرة في الخلف (Mazar, 320). أحيانًا كان السقف يدعم بعمودين مركزيين free-standinig (قا؛ قض ١٦:٢٩). يبدو أن تقليد البناء المستقل هذا توقف بنهاية القرن الحادي عشر (Fritz, 193). كان هناك أيضًا مدفأة مستديرة سطحها مغطى بالحصي، و*bamah* مصنوعة من الجص الأبيض، وقاعدة للعبادة ذات عجلات من بين الأشياء الدينية التي أكتشفت في بناء ٣٥٠ في عقرون، التي تشبه الهيكل الفلسطيني في تل كاسيل Tel Qasile (Dothan & Gitin, 29-30). كما أكتشف أيضًا مذبح بأربعة قرون في عقرون (Bierling, 46).

٤. <u>شرعية فلسطين</u>. بسبب سمعتهم السيئة في الكتاب المقدس لأنه أحدثوا عداوة منتشرة وأوقعوا إضطراباً ضد الإسرائيليين أثناء الفترة الأولى (العصر الحديدي الأول)

من استقرارهم، إنما أيضًا كأعداء لاحقين في الشئون العسكرية، السياسية، والاقتصادية، كان الفلسطنين يرون بصورة سلبية (Raban & Stieglitz, 35). تذكر تقنيتهم ومهاراتهم العسكرية فقط بصورة عابرة (قا؛ ١صم١٣:١٩-٢٢). ومع ذلك فإن الإكتشافات الأثرية تظهر أنه كان هناك حرفيين، محاربين شجعان، بنائين ممتازين، سياسيين قاسين، مزارعين منتجين بصورة كبيرة، وأناس متعمقين دينياً. إن إسهامات فلسطيني العصر الحديدي في الإزدهار، الثقافة، الفن، والعمارة يمكن اعتبارها بالفعل.

<u>فلسطينيين</u>: ← אַשְׁדּוֹד [ʼašdôd] (أشدود، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [ʼašqᵉlôn] (أشقلون، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [gat²] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [ʻazzâ] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [ʻeqrôn] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [pᵉlištî] (فلسطين، #٧١٤٩)؛ ← <u>فلسطينيين</u>: لاهوت.

البيبلوجرافيا

M. Artzy, "On Boats and Sea Peoples," *BASOR* 266, 1987, 75-84; R. D. Barnett, "The Sea Peoples," *CAH* II/2, 1975, 359-78; B. L. Beck, *The International Roles of the Philistines During the Biblical Period*, 1980; N. Bierling, *Giving Goliath His Due. New Archaeological Light on the Philistines*, 1992; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, 1982; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982; idem, "Philistines, Archaeology," *ABD* 5:328-33; idem and M. Dothan, *People of the Sea: The Search for the Philistines*, 1992; idem, "Ekron of the Philistines," Part I, *BARev* 16/1, 1990, 20-36; V. Fritz, *An Introduction to Biblical Archaeology*, 1994; G. Garbini, "Philistine Seals," in *Horn Festschrift*, 1986, 443-48; S. Gitin, "Ekron of the Philistines," Part II, *BARev* 16/2, 1990, 32-42; J. Gunneweg, T. Dothan, I. Perlman, S. Gitin, "On the Origin of Pottery from Tel Miqne-Ekron," *BASOR*, 264, 1986, 3-16; W. Helck, *Die Beziehungen Aegyptens und Vorderasiens zur Aegaeis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, 1979; E. Hindson, *The Philistines and the Old Testament*, 1971; D. M. Howard, "Philistines," *POTW*, 231-50; V. Karageorghis, "Exploring Philistine Origins on the Island of Cyprus," *BARev* 10/2, 1984, 16-28; H. J. Katzenstein, "Philistines, History," *ABD* 5:326-28; A. Kempinski, "Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza," *IEJ*, 37/1, 1987, 20-24; K. A. Kitchen, "The Philistines," *POTT*, 53-78; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, 1990; G. E. Mendenhall, "Cultural History and the Philistine Problem," *Horn Festschrift*, 1986, 525-46; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL* 16, 1990, 91-106; J. D. Muhly, "How Iron Technology Changed the Ancient World and Gave the Philistines a Military Edge," *BARev* 8/6, 1982, 40-54; J. Naveh, "Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh," *IEJ* 35, 1985, 8-21; A. Raban, R. R. Stieglitz, "The Sea Peoples and Their Contributions to Civilization," *BARev* 17/6, 1991, 34-52; G. A. Rendsburg, "Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concerning the Origin of the Philistines," *JNSL* 13, 1987, 89-96; I. Singer, "How Did the Philistines Enter Canaan? A Rejoinder," *BARev* 18/6, 1992, 44-46; L. E. Stager, *Ashkelon Discovered. From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, 1991; E. Stern, "How Bad Was Ahab?" *BARev* 19/2, 1993, 20-29; H. Tadmor, "Philistia Under Assyrian Rule," *BA* 29/3, 1966, 86-102; H. Weippert, *Pal*ᴗstina in vorhellenistischer Zeit, 1988; B. Wood, "The Philistines Enter Canaan—Were They Egyptian Lackeys or Invading Conquerors?" *BARev* 17/6, 1991, 44-52; G. E. Wright, "Fresh Evidence for the Philistine Story," *BA* 29/3, 1966, 70-86.

جي. بي. جي. أوليفر *J. P. J. Olivier*

٧١٥٣ (פֶּן [pen]، خشية أن، وإلا)، أدوات

7154	פַּנַּג

פַּנַּג [*pannag*]، تعبير غير مؤكد يطلق على بند من التجارة (الزراعي؟): حبوب (محمصة/ مجففة؟)، وجبة، أو دقيق مشتق من الطحين(؟)؛ *panakes* (نبات) أو opopanax (مادته الصمغية) (؟) (مرة واحدة؛ #٧١٥٤؛ *HALAT* 884b).

ش. أ. ق قد توجد جذور مشتركة محتملة في أكد. *pannigu*، معجنات، حلويات؛ ونوع من الوجبات/ الدقيق (*AHw* 2:818b)؛ والحثية *punniki*، معجنات، حلويات (Friedrich, 173a)؛ قا؛ اللاتينية *panicium*، كل ما هو مخبوز، معجنات، البنيك (نبات عشبي من النجليات)/ حبوب (أي، حبوب صالحة للأكل من الحشائش وجنس الـ *Panicum*؛ قا؛ Lewis-Short, 1297c). كتناقض لهذا التقارب المعجمي واللغوي، من المحتمل كبديل أن تكون هناك أسماء ذات صلة في اليونانية πανακής، شفاء كلي؛ شفاء ذاتي (جميع النباتات المتنوعة التي تحمل سمة علاجية؛ قا؛ Liddell-Scott, 1295b re ὀποπανάξ، حرفيًا نسغ الـ πανάξ (راتنج كبديل للبلسم]؛ أيضًا Stol, 68-71).

ع. ق إن الورود الوحيد في الع. ق. لـ פַּנַּג يظهر في

حز ١٧:٢٧ كجزء من قائمة البضائع (الزراعية؟) التي كان يهوذا وإسرائيل يتاجروا بها مع صيدا (التي ينوح على خرابها نبوياً في קִינָה في حز ٣:٢٧ب-٣٦؛ قا؛ .(Zimmerli, *Ezechiel 2*, 631; ET: *Ezekiel 2*, 48 تتضمن قائمة البنود الأتي: (١) إما "قمح المنيت" (مس.) أو "قمح والمبعة [مادة صمغية يابسة تستخرج من اللبني [/ الأيذن] صمغ راتنجي يستخرج من نبات القستوس" (< [בְּחִטֵּי מִנִּית (א) ת *؛ مبعة، إما مادة راتنجية صلبة من شجرة طبية أو بلسم سائل من لحاء شجر الـ *Styrax officinalis* [أي، المبعة الشرقية]؛ الأيذن، عصارة راتنجية من الايذن من فصيلة الكستس *Cistus*; so Cornill; Eichrodt; *BHS*؛ قا؛ تك ٢٥:٣٧؛ ٤٣:١١)؛ (٢) التعبير الذي نحن بصدده פַּנַּג؛ (٣) عسل؛ (٤) زيت؛ و(٥) צֳרִי، يلسم أو بلسان [مرهم عطري].

بالنسبة لمعنى الكلمة ذات الورود الواحد פַּנַּג، فإن الترجمات القديمة المتنوعة التخمينية هي: تترجم السبعينية مرتين باليونانية ςμύρων καὶ κασία، مرهم/ دهن وقرفة؛ يمثل الترجوم الصيغ المتعددة קוּלְיָא، حبوب مجففة؛ دقيق من حبوب مجففة (قا؛ Jastrow, 1328a; Zimmerli؛ رغم أن Dalman يعتبر الآرامية קלוויא، ed. of P. A. de Lagarde, *Prophetae chaldaice*,] [1872 كلمة دخيلة مشتقة من اليونانية /κολβία κολλύβα [انظر G. Dalman, *Aram* isch-ט neuhebr isches Wrterbuch, 1901, 361; 2d ed., 1922, 378a; cf. *qwlwy'* קוליא, 3d ed., 1938, 378a)؛ تترجم البيشيتة *dwhna'*، طحن (قا؛ العبرية، مرة واحدة דֹּחַן، طحن، في حز ٩:٤؛ Loew, 1:738-40 on the millet species *Panicum;* Forbes, 3:87-88, 91; so NRSV; meal, REB)؛ وتترجم الفولجاتا بـ *balsamum*، بلسم. لقد خمن المفسرون والترجمات الحديثة: شمع (من דּוֹנַג *، أيضًا Cornill; Hoffmann, 15; Bertholet[?]); Kraetzschmar; Fohrer-Galling, 157; Eichrodt; JB; cf. BDB 815a)؛ تين (حديث) (* וּפַגִּים؛ قا؛ نشيد الأنشاد ٢:١٣؛ كذلك RSV, NAB)؛ وحلوى (قا؛ أكد. *pannigu*، معجنات، حلويات؛ أيضًا NIV).

تقول أغلب المؤشرات أننا يجب أن نتوقع العبرية פַּנַּג أنها تشير إلى بضائع زراعية تقع هويتها حيث تخمن المعاجم أكد.، الحثية، الآتينية بمعنى مترجم من قبل الترجوم والبيشيتة: بعض أنواع الحبوب (المحمصة؟)، وجبة، أو دقيق مشتق من الطحين. ومع ذلك، لا يجب أن نتجنب احتمالية أن العبرية פַּנַּג قد تشير إما إلى نبات *panakes* أو راتنج، opopanax (أيضًا Stol, 71).

ب. ت كجذر مشترك محتمل آرامي يهودي آخر، يقرأ الترجوم الفلسطيني لتك ٢٠:٢٢ וּפַנְנַת في بعض الطبعات، رغم أنها يجب أن تعدل إلى القراءة וּפַגְנַת، وهي توسلت/ تشفعت (Jastrow, 1186a; cf. 1134b).

حبوب، شعير، دخن، أرز، الخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*biṣqālôn*] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3]] (حب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m*e*lîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*ś*e *'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel erklՄrt*, KHAT 12, 1897; C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1886; W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, ATD 22/1-2, 1965-1966; ET: *Ezekiel*, OTL, 1970, 379; G. Fohrer and K. Galling, *Ezechiel*, HAT 1/13, 2d ed., 1955, 157; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 2d ed., 1965, 87-88, 91 (on the millet species *Panicum miliaceum*, L.); J. Friedrich, *Hethitisches Wrterbuch*, 1952, 173a; G. Hoffmann, ber einige phoenikische Inschriften, 1889, 15; R. Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel*, HKAT, 1900; C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, 1879, 1297c; H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1968, 1295b; I. Loew, *Die Flora der Juden*, 1 and 2, Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation 4, 1928, 1:738-40 (on the millet species *Panicum miliaceum*, L.); M. Stol, *On Trees, Mountains and Millstones in the Ancient Near East*, 1979, 68-71; W. von Soden, "Zum hebrՄischen Wrterbuch," *UF* 13, 1981, (157-64) 163; W. Zimmerli, *Ezechiel 2*, BKAT 13/2, 1969, 631; ET: *Ezekiel 2*, trans. J. D. Martin, 1983, 48.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7155 פָּנָה

פָּנָה [*panâ*]، قَل. تحول إلى جانب، دار؛ إلتفت إلى؛ نقل؛ بيعِّل. ينصرف عن، يوضح، يعد طريقاً؛ هِفْعِيل. يتراجع (في قتال)؛ يدير ظهره/ كتفه؛ يفر؛ هُفَعَل.. يجعله يتراجع؛ يكون متحولاً (١٣٤مرة؛ #٧١٥٥)؛ פְּנִימָה [*p*e*nîmâ*]، اسم، داخل، الأجزاء الداخلية، (#٧١٦٣)؛ פְּנִימִי [*p*e*nîmî*]، صفة داخلي (#٧١٦٤).

ش. أ. ق يصادق على الفعل تمامًا في اللغات الأخرى: أكد. *panû*، يتحول تجاه؛ المصرية *pn'*، يتحول؛ الأوغارتية *pn*، يتحول؛ في صيغة الأمر، انتبه!؛ قا؛ الأثيوبية *faannawa*، يجعل شخص ما يتحول إلى اتجاه، يرسل.

ع. ق ١. في الإستخدامات اليومية تشير פָּנָה إلى التحول إلى إتجاه معين (تث ٣:٢؛ يش ١٥:٢، ٧؛ ١صم١٣:١٧؛ ١مل ٣:١٧)، تحويل إتجاه (تث ٥:١٠)، يدور (٢صم١:٧)، التوجه إلى إتجاه معين (١مل ٢٥:٧؛ حز ٣:٨؛ ٤٣:١).

٢. لاهوتياً، ترتبط פָּנָה بالتوجه الروحي، مثل الالتفات إلى الأوثان (لا١٩:٤) أو الطريق الذي يختاره المرء (إش ٦:٥٣؛ قا؛ ١:٥٦؛ أي ٢١:٣٦؛ قا؛ שׁוּב). حذر موسى الشعب أن لا ينصرفوا بعيدًا عن الرب الإله (تث٢٩:١٨[١٧]). أتهم الإسرائيليون بأنهم أداروا ظهورهم إلى الله وليس وجوههم (إر ٢٧:٢؛ قا؛ تث١٨:٣١). لمقارنة שׁוּב ,פָּנָה وשׁוּר انظر שׁוּב (#٨٧٤٠).

٣. نادرًا ما تستخدم פָּנָה بمعنى التحول إلى الله (إش٤٥:٢٢) (قا؛ שׁוּב). إن المعنى الدقيق لـ هِفْعِيل. من פָּנָה هو "عمل الإستعدادات" لنهضة، رجوع روحي إلى الله (إش ٤٠:٣؛ قا؛ ٥٧:١٤؛ ٦٢:١٠)، باستخدام صورة تنظيف طريق غير ممهد (ملا ٣:١).

٤. بمفهوم الإنتباه إلى، تستخدم פָּנָה في الصلاة (مز٢٥:١٦؛ ٦٩:١٦[١٧])، دائمًا في التضرع إلى الله من أجل الرحمة (٨٦:١٦؛ ١١٩:١٣٢). كان المرنم متأكداً من أن الله سيستجيب (פָּנָה) لصلاة المنسحق (١٠٢:١٧[١٨]). في مواقف معينة لا يلتفت (פָּנָה) الله للتقدمات (عد ١٦:١٥؛ ملا٢:١٣). في أوقات أخرى يعلن الله إستعداده لأن يلتفت (פָּנָה) بمعنى يحسن إلى شعبه (حز ٣٦:٩).

٥. ترد الصفة פְּנִימִי، داخلي في الع. ق. حصرياً فيما يتعلق بالتراكيب أو أجزاء البنايات، مثل القصور (الساحة الداخلية، أس ٤:١١؛٥:١) أو فناءات الهيكل (حز ٨:١٦). يفضل هذا التعبير بالنسبة لحزقيال (٢٤مرة). بعيدًا عن المجد الذي قد يملأ الساحة الداخلية (١٠:٣)، فإن التعبير معماري في الأساس.

التحول، الارتداد، الرجوع، الجحود، التوبة ← זור [*zwr* [2]] (يستدير مبتعداً، #٢٣١٩) ← חמק [*ḥmq*] (يتنحى جانباً، #٢٨١١) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانباً، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב [*sbb*] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סור [*swr* [1]] (يتنحى جانباً، #٦٠٧٣) ← פנה [*pnh*] (يستدير إلى الجانب، #٧١٥٥) ← שׂטה [*śṭh*] (يتنحى جانباً، #٨٤٧٤) ← שׁוב [*šwb* [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود، ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [*t*e*qûpâ*] (نقطة تحول، #٩٠٤٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:727-28.

جْي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز / *J. A. Thompson*
Elmer A. Martens

7156 פָּנֶה

פָּנֶה [*paneh*]، وجه، (ملامح الوجه)؛ منظور، قدام، يهجم، يغير (# ٧١٥٦).

ش. أ. ق هذه الكلمة شائعة في اللغات السامية. تستخدم في الفينيقية والأوغارتية كما في العبرية، وكذلك في إستخداماتها فيما يتعلق بإتصالها بحروف الجر. تستخدم الكلمة أكد. *panu* عن الجهة الأمامية، وجمعها، مثل العبرية، عن الوجه. تستخدم السيرانية *p*e*nita'* عن جنب والعربية عن مكان فارغ أو ساحة أمامية.

ع. ق ١. رأس كائن حي. يستخدم الإسم دائمًا بمعنى الجانب الأمامي لكائن حي، مشيراً بصفة خاصة إلى رأس كائن حي. يمكن أن يكون رأس حيوان (حز ١٠:١)، كائن سماوي أو شبهه (خر ٢٠:٢٥؛ إش ٢:٦)، أو إنسان. فيما يتعلق بالبشر، يمكن أن تدل على وجه إنسان بصفة خاصة (تك ٢٣:٩)، كجزء من هذا الوجه الذي يمكن أن يرى أو يُرى. يمكن أن يعكس الوجه البشري أيضًا المشاعر الداخلية (٢:٣١؛ قا؛ ٣أدناه). يمكن أن يصير الوجه شاحباً بسبب الخوف (إر ٦:٣٠).

٢. الجانب الأمامي، السطح. يمكن أن يشير الإسم إلى واجهة شيء ما . في حز ١٠:٢ تشير إلى الجانب الأمامي لدرج، وتشير مع אָחוֹר إلى جانب الخلفي. يمكن أن تشير أيضًا إلى الجهة الأمامية لبناء أو منشأة، مثل الهيكل (حز ١٤:٤١) أو خيمة (خر ٩:٢٦). في ٣٧:٢٨ تشير إلى الجهة الأمامية لعمامة الكاهن، وفي عد ٢:٨ إلى قدام المنارة . في يؤ ٢٠:٢ تشير إلى مقدمة جيش وفي ٢صم٩:١٠ وفي

٢صم ٩:١٠ إلى مقدمة معركة.

يستخدم الإسم أيضًا لكي يشير إلى سطح شيئًا ما. في أي ١٣:٤١[٥] يستخدم عن الملابس الخارجية (قا؛ أيضًا إش ٧:٢٥). يستخدم أيضًا لسطح الأرض (تك ٦:٢؛ إش٢١:١٤) والبحر (تك ٢:١؛ أي ٣٠:٣٨). يستخدم الإسم بصفة مؤقتة ليصف الأولون، خاصة في إرتباط بحروف الجر مثل، *lᵉ* و *millᵉ* (تث ١٠:٢، ١٢).

٣. <u>في تعبيرات محددة</u>. يستخدم الفعل في تعبيرات إصطلاحية مختلفة (انظر *HALAT* 886-87). يعني التعبير בֹּשֶׁת פְּנֵיהֶם الخزي العلني (إر١٩:٧)، شيئًا مرئي لأناس أخرون. كان الوجه المكمد علامة على الحزن (تك ٧:٤٠؛ قا؛ أيضًا ١صم ١٨:١؛ نح ٢:٢؛ أم ٢٣:٢٥؛ دا ١٠:١). ومع ذلك فإن الوجه يستخدم بمفهوم إيجابي، مثل نور وجهه لمسرة الملك (أم ١٥:١٦؛ قا؛ أيضًا ١٣:١٥؛ جا ١:٨). يستخدم الإسم ليدل على شخص (تث ١٠:٧؛ ٢صم ١١:١٧) ويمكن أن يستخدم بدلاً من ضمير (تك ٢١:٣٢[٢٢]).

٤. <u>في الإقتران بأفعال معينة</u>. يستخدم الإسم في الاقتران بأفعال معينة. كمفعول به لـ סָבַב، (هِفْعِيل.) يدل على التحول إلى اتجاه معين (قض ٢٣:١٨). إن التعبير "يسقط على وجهه" يستخدم دائمًا للسقوط على الأرض كعلامة على احترام شخص هام أو لله (تك ٣:١٧). إنها تحية يصاحبها علامة معينة من التبجيل. وقد تكون علامة على الخوف عند ظهور المجد الإلهي (لا ٢٤:٩). يستخدم التعبير أيضًا عندما يسقط شخص ما في نواح عميق على جسد شخص ميت (تك ١:٥٠). أن يغطى الوجه (بعباءة [١مل١٣:١٩] أو بجحاب [تك ١٥:٣٨]) كان فعل يعبر أيضًا عن الحزن (٢صم٤:١٩[٥]). يمكن أن يحدث أيضًا أثناء التجلي الإلهي، بهدف تغطية الوجه أمام الحضور الإلهي (١مل١٣:١٩).

أن يجعل الوجه تجاه مكان معين يدل على التحرك إلى إتجاه محدد (تك ٢٠:٣٢[٢١]). إن "يجعل وجهه تجاه" هو تعبير يعني أيضًا أن يقرر فعل شيء ما (٢مل ١٨:١٢، إر ١٥:٤٢). مع حروف الجر אֶל وעַל تأخذ الكلمة معنى التهديد (حز ٢:٦). أن يحول الرقبة وليس الوجه يعتبر علامة على الرفض (إر ٢٧:٢). تحمل נָשָׂא פָּנִים معنى أن يهب سؤل شخص ما (تك ٢١:١٩)، بينما يحمل الفعل פָּנָה مع اسم. معنى يتجاهل سؤل شخص ما (١مل ١٦:٢). يستخدم الفعل רָאָה פָּנִים بطريقة رسمية لرؤية وجه مسئول رفيع (تك ٣:٤٣) أو ملك (٢صم١٣:٣)، أي، يتراءى أمامه. إن البصق في وجه شخص ما هو علامة على الاحتقار والإزدراء (عد ١٤:١٢). إن נָכַר، (هِفْعِيل.) مع اسم. تعني أن يدرك شخص ما (أم ٢١:٢٨). يحمل التعبير أحيانًا معنى قضائي، أي، الانحياز للطرف المذنب في المحكمة (تث١٧:١). يرد نفس المعنى للتعبير נָשָׂא פָּנִים (لا ١٥:١٩).

٥. <u>في الارتباط بحروف الجر</u>. يتصل الإسم مع حروف جر متنوعة. من المستحيل إعطاء مسح شامل لجميع الإحتماليات (قا؛ *HALAT* 888-90 and *THAT* 2:443-46, 451, 457-59). إن الحالات الاهوتية الهامة تناقش تحت العناويين ذات الصلة. أشهرهم هو حرف الجر المتصل לִפְנֵי (أمام)، الذي يمثل حوالي نصف ورود اسم. إن العديد من هذه الارتباطات يُفقد اسم. قيمته الاسمية ويشكل جزءاً من حرف جر مركب.

٦. <u>فيما يتعلق بالله</u>. يظهر الإسم كثيراً في الإقتران بالله أو الرب. إن "وجه الرب" لا تتطور إلى تركيب لاهوتي مستقل في الع. ق. في بعض الأحيان يستخدم هذا التعبير كفاعل لفعل (خر ١٤:٣٣؛ تث ٣٧:٤؛ إش ٩:٦٣؛ مراثي ١٦:٤). في خر١٦:٣٣ يقول الرب أن وجهه (NIV حضوري) سيسير مع موسى. هذا يعنى أن الله ذاته سيصاحب موسى. يستخدم التعبير بنفس الطريقة في إش ٩:٦٣ ومرا ١٦:٤. في تث ٣٧:٤ يقول موسى أن الله قاد الشعب من مصر عن طريق وجهه (NIV حضوره) وقوته العظيمة. يتساوى وجهه بقوته كوسيلة من خلالها يصنع الله أفعاله المقتدرة.

في عدد كثير من الحالات يكون وجه الرب هو مفعول به الفعل الإلهي. كمفعول به لـ נָשָׂא يشير إلى إظهار الإحسان (عد ٢٦:٦). يعمل نفس المجال اللغوي مع الفعل אוֹר، (هِفْعِيل.) (عد ٢٥:٦)، في البركة الكهنوتية. قا؛ أيضًا تعبيرات مثل نور وجهه في مز ٦:٤[٧] و٨:٩٠. كمفعول به נָתַן يتبعه حرف الجر בְּ فإنه يأخذ معنى الوعيد (أن يجعل وجهه ضد، لا ١٠:١٧؛ قا؛ أيضًا ٥:٢٠ لتعبير مماثل). يُعبر عن غياب إحسان الرب بمصطلحات مثل يحجب وجهه (تث ١٧:٣١) وأن يحول وجهه عن (حز٢٢:٧). يشير تعبير وجهاً لوجهه (تك ٣٠:٣٢[٣١]) إلى المقابلة الشخصية مع الله (قا؛ أيضًا تث ٤:٥).

يظهر وجه الرب أيضًا كموضوع للرجاء أو التوقعات البشرية. تتضمن الأفعال المستخدمة في هذا الصدد רָאָה (خر ١٥:٢٣، أن يتراءى أمام الله في العبادة)، חָזָה (مز٧:١١)، בִּקֵּשׁ، (بيعِّل.) (٢صم ١:٢١)، קִדֵּם، (بيعِّل.) (مز١٤:٨٩ [١٥])، وחִלָּה، (بيعِّل. [١مل ٦:١٣]). في العبادة هناك إشارة إلى לֶחֶם הַפָּנִים (خبز الوجوه)، الذي يشير إلى حضور الله في العبادة (قا؛ أيضًا عد ٧:٤). يستخدم الأخير دائمًا في التشفع (خر ١١:٣٢) وفي صلوات من أجل الخلاص (٢مل ٤:١٣). يستخدم التعبير נִרְאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה لذكر ظهور شخص ما أمام الرب. هذا يعني دائماً بالمفهوم التعبدي، أن يتراءى في القدس أثناء عيد (خر٢٠:٣٤، ٢٤؛ تث

١٦:١٦؛ ١١:٣١) أو عند إحضار ذبيحة (إش١٢:١). استخدمت حنا أيضًا هذا التعبير عن تراءى إبنها في الهيكل (١صم٢٢:١). في مز ٧:١١ و١٥:١٧ يستخدم الفعل חָזָה مع פָּנִים كمفعول به. إن الإرادة الصحيحة التي هي رؤية وجه الله تشير إلى العلاقة الباقية ما بين الله وأولاده، علاقة لن تنفصم بالموت. ستحدث رؤية الله هذه بعد استيقاظ المرنم- وهي عبارة قد تشير إلى استيقاظه بعد الموت.

ب. ت يظهر أغلب استخدامات اسم. أيضًا في قمران. من الجدير بالأهمية هو التعبير הָאִיר פָּנִים، المستخدم للتنوير الإلهي للبر (1QH 3:3; 4:5). في السبعينية πρόσωπον هي الترجمة المعتادة للإسم، التي تشمل الإستخدام المعتاد للاسم العبري: وجه، جانب، قدام، سطح. عندما تتحدث السبعينية عن وجه الرب فإنها تشير دائمًا إلى العلاقة ما بين الله والإنسان، مثلاً، إلتفاته المحسن للإنسان. تظهر باستمرار أيضًا في لغة العبادة المرتبطة بالهيكل.

ع. ج إن الكلمة اليونانية πρόσωπον تتبع إستخدام الع. ق. في الع. ج.. تستخدم عن وجه شخص (مت ١٦:٦) وأيضًا بصورة بيانية (مت ١٧:٦). في ٢أخ ١١:١ تدل على شخص. في لو ٣٥:٢١ تستخدم عن سطح الأرض. تستخدم أيضًا لوجه الله أو المسيح. بالنسبة للمؤمن ظهر مجد الله في وجه المسيح (٢كو ٦:٤).

رأس: ← אַף [*ʼap* ²] (الوجهُ، غضبُ، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [*gulgōlet*] (المجذافُ، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [*lᵉḥî* ¹] (عينُ، أنفُ، عظمُ فكٍ، ذقنُ، خدٌّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [*mēṣaḥ*] (الجبهةُ، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [*mᵉtallᵉʻôt*] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [*pānîm*] (الوجهُ، منظورُ، اقتحامُ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [*pōt*] (المقدمةُ، جبهةُ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [*qodqōd*] (تاجُ الرأسِ، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [*rōʼš* ¹] (الرأسُ، رئيسُ، بدايةُ، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [*raqqâ*] (صدغُ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:585-87; *THAT* 2:701-15; *TWAT* 6:629-59; *TWOT* 2:727-28.

Harry F. van Rooy هارفي إف. روي

7157	פִּנָּה

פִּנָּה [*pinnâ*]، اسم، زاوية، حجر زاوية (#٧١٥٧).

ع. ق ١. توجد פִּנָּה بصورة سائدة في الاستخدامات المعمارية، واصفة زاوية مذبح (خر٢:٢٧) وتنوعات المذبح (حز٢٠:٤٣)، منازل (أي١٩:١)، بوابات (إر٤٠:٣١)، أسوار مدينة (نح ٢٤:٣)، أبراج في الزواية (صف ١٦:١؛ ٦:٣) والمدينة نفسها (٢أخ ٢٤:٢٨). دعيت أحد بوابات أورشليم " باب الزاوية" (٢مل ١٣:١٤؛ ٢أخ ٩:٢٦؛ إر ٣٨:٣١؛ صف ١٠:١٤). تشير פִּנָּה أيضًا إلى زواية الشارع (أم ٨:٧، ١٢).

٢. نشأت كناية حجر الزاوية من الاستخدام المعماري، إنما تشير أيضًا إلى القادة البشر، وبصفة خاصة، للقائد الملكي من بيت داود، الذي سيقيمه الله بطريقة معجزية لكي يخلق الاستقرار والعدل. يستخدم المعنى المحدد لحجر الزاوية أساساً في نبوات الأنبياء (إش ١٦:٢٨؛ زك ٤:١٠). إن الكناية المعمارية في إش ١٦:٢٨ التي تشير إما إلى بيت داود أو إلى الهيكل، تستدعي الثقة فيما يفعله الله في إقامة العدل والبر في صهيون. قد تنقل الصورة أيضًا معنى الاستقرار والخلاص ليهوذا من خلال حجر زاوية (ملكي؟) (زك ٤:١٠؛ لاحظ الارتباط ما بين "حجر الزاوية" و"حاكم").

٣. ذو الصلة هو الإستغاثة الملكية المتضمنة في ראשׁ פִּנָּה، رأس الزاوية، في مز٢٢:١١٨. تستخدم الكلمة مرة واحدة في علاقة بالخليقة كحجر زاوية أسس الأرض (أي ٦:٣٨). ثلاثة مرات تحمل פִּנָּה معنى ممتد يشير إلى قادة الشعب (قض٢:٢٠؛ ١صم٣٨:١٤؛ إش١٣:١٩).

ع. ج في تعاليم يسوع (مت ٤٢:٢١؛ مر ١٠:١٢؛ لو ١٧:٢٠)، وعظ الرسل (أع ١١:٤)، ورسائل بولس (أف٢٠:٢) وبطرس (١بط ٦:٢-٧)، يلتقط الع. ج. صورة حجر الزاوية من الكنايات النبوية الأساسية التي تصف دور المسيح. إن كل ما يمثله حجر الزاوية بخصوص أساس إسرائيل (سواء بيت ملكي، هيكل، أو عدل)، يجسده المسيح ؛ إنه يعتبر بصورة مناسبة تتميم لمفهوم פִּנָּה.

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [*gbl* ¹] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [*zāwît*] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [*karkōb*] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [*mḥh* ²] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [*swg* ²] (حدا جانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [*pāʼâ* ¹] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [*pinnâ*] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [*ṣad* ¹] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [*ṣēlaʻ* ¹] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [*qes*] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [*qāṣeh*] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [*qṣʻ* ²] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:388-90; K. Jeppesen, "The Cornerstone (Isa 28:16) in Deutero-Isaianic Rereading of the Message of Isaiah," *ST* 38, 1984, 93-99.

جوردن إتش. ماتيس *Gordon H. Matties* / جون والتون *John Walton*

٧١٦٣ (פְּנִימָה [p^enîmâ]، داخل)، ← #٧١٥٥

٧١٦٤ (פְּנִימִי [p^enîmî]، داخل)، ← #٧١٥٥

7165 פְּנִינִים

פְּנִינִים [p^enînîm]، اسم مرجان، لآليء (#٧١٦٥).

ش. أ. ق أكد. panû، يتحول (AHw, 822).

ع. ق على سبيل المثال، أنظر أي ٢٨:١٨؛ أم ٣:١٥ (تُقرأ. פְּנִיִּים, K)؛ ٨:١١؛ ٢٠:١٥؛ ٣١:١٠؛ جا ٤:٧؛ مرا ٤:٧؛ التخمينة مز ٤٥:١٤.

لمناقشة حول المجوهرات، انظر עֲדָה² [²'dh] (يلبس حُلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

7167 פָּנַק

פָּנַק [panaq]، بِيعِّل. يدلل (#٧١٦٧).

ع. ق إن الورود الوحيد لهذا الجذر هو מְפַנֵּק (أم٢٩:٢١). إن قرينة الاستخدام هو مجال العمل المنزلي وعلاقة السيد بالعبد. كونها مستخدمة عن السلوك المرفوض للسيد، فإن استخدامها ينقل مفهوم سلبي. يقترح مجال الاستخدام أيضًا أن الموضوع يخص الوظيفة؛ إن التدليل ليس طريقة مناسبة لتجهيز المرء للقيام بأعمال العبد الشاقة. إن معنى النصف الثاني من العدد غير واضح. ليس واضحاً ما إذا كانت نتيجة التدليل هو أن العبد أصبح متكبراً ومتمردًا أو أنه ببساطة أصبح غير منتجاً وغير مناسب للعمل.

ب. ت توجد الكلمة في المشنى العبرية، بنفس معناها دون تغيير (Whybray, 414). يصادق على وزن pa'el في كلا من الآرامية والسيرانية بمعنى تدليل (MdD, 37 5a).

سرور، متعة، رفاهية: ← עָדַן ['ādan] (سرور، رخاء، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג ['ānag] (يفرح، نفسه، #٦٦٩٥)؛ ← פָּנַק [pānaq] (يسعد، o.s، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [sahaq] (يضحك، يلعب، يهين، #٧٤٦٤)؛ ← ـــ (يلعب، يسر، بـ، #٩١٣٠).

البيبلوجرافيا

A. Cohen, *Proverbs*, 1946; D. Kidner, *Proverbs*, 1964; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1973; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994.

دوجلاس كارو *Douglas Carew*

7174 פָּסַח

פָּסַח [pasah ²]، يكون كسيح، أعرج (#٧١٧٤)؛ פִּסֵּחַ [pisseah]، كسيح (#٧١٧٧).

ش. أ. ق تصادق أكد. على pessû، يكون كسيحاً، أعرج.

ع. ق ١. يستخدم الفعل في قَلْ. للحديث بيانياً عن العرج بين رأيين أو طريقتين في التصرف وذلك بخصوص عبادة يهوه والبعل (١مل ١٨:٢١). تصف أيضًا العجز الجسدي لمفيبوشث (٢صم ٤:٤)، وكصورة ساخرة عن تأرجح إسرائيل، تشير إلى كهنة بعل وهم يحجلون (NIV يرقصون؛ ١مل ١٨:٢٦). يبدو من الأفضل (مع BDB لكن contra *HALAT*) التميز بين פָּסַח، يمر أو يرتد (#٧١٧٣)، وפָּסַח، يعرج.

٢. يصف الإسم פִּסֵּחַ عرج مفيبوشث في رجليته نتيجة لحادثة في طفولته (٢صم ٩:١٣؛ ١٩:٢٦[٢٧]). يصف التعبير أيضًا وضع يفقد فيه الرجل أهليته من وظيفة الكهنوت (لا ٢١:١٨). إن العرج يجعل الحيوانات غير مناسبة كذبائح تقديمية (تث ١٥:٢١؛ ملا١:٨، ١٣). بصورة بيانية، يتحدث أيوب عن نفسه بأنه كان "أرجلاً للعرج" (أي ٢٩:١٥). يقول الحكيم أن المثل في فم الجاهل مثل أرجل الأعرج" (أم ٢٦:٧).

ع. ج *NIDNTT* 2:415.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם ['illēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [⁴hārûs] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [hērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשח [kšh] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišhāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר [¹'wr] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג ['illēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psh ²] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [¹sl'] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlt] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śr'] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [t^eballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison* / إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

7175 פֶּסַח

פֶּסַח [pesah]، عيد أو ذبيحة الفصح (#٧.١٧٥).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي للجذر פֶּסַח مثار جدل

كبير، بعض الربط القليل قد تم بـأكد. pasahu، أن يرضي، والعربية fasaha، يكون/ يصبح فسيحاً (*ABD* 6:755; *ISBE* 3:676).

ع. ق ١. <u>الاستخدام</u>. تستخدم פֶּסַח عن الإحتفال العيدي (خر ١٢:٤٨؛ ٢مل ٢٣:٢١) وعن ذبيحة الفصح (خر١٢:١١، ٢١، ٢٧؛ تث ١٦:٢؛ ٢أخ ٣٠:١٥، ١٨). يربط الع. ق. الفصح (ذبيحة تذبح في اليوم الرابع عشر من الشهر الأول) بعيد الفطير الغير مختمر (وهو عيد يبدأ في اليوم الخامس عشر من الشهر الأول ويظل سبعة أيام) كذكرى طقسية للخروج من مصر (تث ١٦:١-٨)، دون فقدان سماتهم المميزة الخاصة (*TWAT* 6:668).

٢. <u>الفصح في التفسيرات الحديثة</u>.

(أ) يعتبر Wellhausen (83-120) أن أعياد الفصح والفطير توحدت فقط أثناء حكم يوشيا، وأن العيد الزراعي للفطير، وليس الفصح، إحتفظ به كعيد قومي إسرائيلي قبل يوشيا (خر٢٣:١٤-١٧؛ ٢مل ٢٣:٢١-٢٣). يجادل Kraus (61-72) بأن الفصح كان يحتفل به في مزار مركزي أثناء وقت القضاة (كجزء من طقس جماعي amphictionic) وأن أكل الفطير الغير مختمر كان جزءاً من العيد بالفعل في تلك المرحلة (قض ٤:١٩-٢٣؛ ٥:١٠-١٢). وبالتالي فإن يوشيا أعاد فقط تأسيس عيداً كان موجوداً بالفعل أثناء تجديده للطقس. يعتقد Haran أيضًا أن الفصح كان يرتبط دائمًا بموقع الهيكل وأن يوشيا أعاد فقط إحياء الاحتفال المركزي.

(ب) أشار Segal (101-11, 157-65, 187) إلى توازيات ما بين الفصح والعادة البدوية في تلطيخ دم الذبيحة على مدخل المسكن وأكل لحم الذبيحة في وجبة عامة. وبالتالي فقد تم افتراض إن السبب الأساسي في نشأة الفصح كاحتفال بدوي برأس السنة هو تفادي الشر. افترض Otto (42-45) أصل بدوي للفصح، كطقس apotropaic دموي، تطور ليصور طقسياً نجاة الله الفدائية لإسرئيل من مصر، بينما يتأصل عيد الفطير في عيد في الجلجال الذي كان يحتفل بامتلاك الأرض بواسطة إسرائيل قبل نشأة النظام الملكي. في مقابلة حادة يربط van Seters (123-26) الفصح بالتثنية وعيد الفطير كبديل للفصح أثناء السبي.

(ج) رغم عدم إجماع العلماء على أصل وتطور الفصح، إلا أن أغلب العلماء يتفقون في أن أعياد الفصح والفطير كانت في الأصل طقسين منفصلين، أظهرا بعض التشابهات مع أعياد غير إسرائيلية (*IDB* 3:664).

٣. <u>اقتراحات بصدد إرتباط عيد الفصح والفطير</u>. تُظهر الإشارات في الأسفار الخمس الأولى (خر١٢-١٣؛ ٢٣:١٤-١٩، ٣٤:١٨-٢٦؛ لا ٢٣:٤-٨؛ عد ٢٨:١٦-٢٥؛ تث ١٦:١-١٨) كيف يمكن إرتباط هذين العيدين—متصلين أو متجاورين—بينما يحتفظا بسماتهما الخاصة. قادت هذه الحقيقة إلى محاولات إعادة بناء تطور هذين العيدين.

(أ) لقد تم التفكير في النشأة الدقيقة للعيدين، لكن هذا يعتبر لا شيء في مقارنة بمحاولة تفسير أصلهم اللغوي. في السجلات الكتابية تمثل ذبيحة الفصح وأكل الفطير ذكرى لتدخل الله أثناء الخروج (لنظريات النشأة انظر *ABD* 6:760).

(ب) اقترح بعض العلماء عملية تأريخية، أو كما يفضل Johnstone (40) أن يدعوها "ارتباط ثانوي." في هذا الرأي يقدم سفر التثنية منطقاً وراء كلا العيدين، ذكرى المعاناة والرحيل السريع أثناء الخروج (١٦:٣). كما اشترط أيضًا مكان واحد للعبادة محدد من قبل الله، يرتبط دائمًا بمركزية يوشيا والذي غير الاحتفال من عيد عائلي لعيد قومي (٢مل ٢٣:٢١-٢٣). علاوة على أنه بهذا الرأي، أرخت الإشارات الكهنوتية العيدين كونه تأصل في قصة الخروج (خر ١٢) ويظهر كيف أن عادة الاحتفال العائلي للفصح القديم أعيد تأسيسه، بعد مركزية يوشيا، أثناء السبي (Zimmerli, 124). لقد تم اكتشاف الارتباط التاريخي المحتمل بين قصة الخروج والمملكة الشمالية (Cooper & Goldstein, 36-37).

٤. <u>التفسيرات الاهوتية لأعياد الفصح والفطير</u>.

(أ) يتذكر عيدي الربيع تدخل الله في وقت الربيع عندما أخرج الإسرائيليين من مصر، وأخيراً إلى أرض الميعاد. فهو من ثم يميز بداية تاريخ إسرئيل كشعب الله (de Vaux, 492-93). في هذا الصدد يجب أن لا يطمس ذكرى تدخل الله بالخروج جذور عيد الفطير في عيد حصاد الربيع. يعطي الفرح والامتنان الشائع في الاحتفال بجمع حصاد الحبوب خلفية لتحرير الله لإسرائيل. بالإضافة إلى الحفاظ على خصوبة الأرض، فإن إسرائيل تتذكر تأسيسها كشعب الله. كانت عناصر العيد التي تعمل على التذكر هي ذم الذبيحة، الذي كان يشير إلى حماية الله من الضربة العاشرة للإبن البكر، الفطير الغير مختمر، الذي كان يشير إلى سرعة إسرائيل في الإستعداد للخروج، والأعشاب المرة، تشير إلى العبودية المصرية.

(ب) يمكن تمييز نقاط محورية لاهوتية معينة هامة من التث ومن الوصف الكهنوتي للعيدين. بحسب سفر التث كان هو العيد القومي لكل إسرائيل الذي كان يتم داخل الهيكل في أورشليم. إن التعليمات الكهنوتية خلقت توطيد ديني مع إعادة تطور الفصح كعيد عائلي والاحتفاظ بالمهابة فيما يتعلق بالحضور الإلهي التعبدي عن طريق الإحتفاظ بعيد الفطير مرتبطاً بالهيكل (Johnstone, 178). بعد خراب هيكل أورشليم، كانت العائلات هي وساطة

لاهوت الخروج، ولم يفقدوا هذه الوظيفة بإعادة بناء الهيكل (Albertz, 410-11).

(ج) إن إختيار ذبيحة الفصح يقع في اليوم العاشر من الشهر الأول، ومن الملاحظ أن "كبش الفداء/عزازيل" كان يُطلق في اليوم العاشر من الشهر السابع ليوم الكفارة (Rost, 101-3). ومن ثم، فقد حدث تغيرين هامين موسميين للسنة الزراعة (الربيع والخريف) تناسب مع طقسين متوازيين (الفصح، الكفارة) وفتح احتمالية وجود التصاق لاهوتي معين (فصح: لاهوت).

ب. ت ١. نصوص الفنتين. يشير خطاب كتب في ٤١٩ ق.م. إلى عيدين، مما يبين أن النقوش الكتابية في هذا الصدد كانت ملازمة أيضًا للممارسات خارج فلسطين (ABD 6:759).

٢. السبعينية. يترجم اسم. פֶּסַח دائمًا بـ πάσχα ومرات قليلة بـ φάσκα، الذي قد يفترض الآرامية פַּסְחָא. اسم. מַצּוֹת يترجم بـ ἄζυμα.

٣. قمران. تذكر فقط مخطوطات الهيكل Temple Scroll بصفة مباشرة الفصح (١٧:٦-٩) وعيد الفطير (١٧:١٠-١٦).

ع. ج يعتبر العـ. ج. الفصح وعيد الفطيركعيد واحد (مر ١٤:١، ١٢) ويقوم بإشارات عديدة للعيدين في سرد العشاء الأخير ويسوع كذبيحة الفصح (مت ٢٦:١-٤٦؛ مر ١٤:١-٥١؛ لو ٢٢:١-٥٣؛ يو ١٣:١-٣٨). أثناء القرن الثاني فقط أصبح الاحتفال بالقيامة كذكرى ليسوع على أنه حمل الفصح، احتفال عام (NIDNTT 1:634).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥănukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ 1] (عيد الفطير، #٥١٧٤)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ʿăṣārâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rōʾš ḥōdeš] (عيد القمر الجديد، #١٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rōʾš haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١أ)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [ḥag šābuʿôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت:لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

ABD 6:755-65; IDB 3:663-68; ISBE 3:675-79; NIDNTT 1:632-35; TDNT 5:898-904; TWAT 6:659-82; TWOT 2:728-29; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1 & 2, 1994; A. Cooper & B. R. Goldstein, "Exodus and *Massôt* in History and Tradition," *Maarav* 8, 15-37; R. De Vaux, *AncIsr*, 1961, 484-93; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; W. Johnstone, *Exodus*, OTG, 1990; idem, "The Two Theological Versions of the Passover Pericope in Exodus," *FSR. Davidson*, ed. R. P. Carroll, JSOTSup 138, 1992, 160-78; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 1962; E. Otto, *Das Mazzotfest in Gilgal*, 1975; idem and T. Schramm, *Festival and Joy*, 1980; L. Rost, *Das kleine Credo*, 1965; J. B. Segal, *The Hebrew Passover*, 1963; J. van Seters, *The Life of Moses*, 1994; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; W. Zimmerli, *OTTO*, 1984.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٧١٧٧ (פִּסֵּחַ [pisseaḥ]، أعرج)← #٧١٧٤

٧١٧٨ (פָּסִיל [pasîl]، تمثال تعبدي، تمثال لإله)، ← #٧١٨١

٧١٨٠ (פָּסַל [pasal]، نقش، نحت حجر، يكسو)، ← #٧١٨١

7181 פֶּסֶל

פֶּסֶל [pesel]، صيغة الجمع، ,פְּסִילִים*פָּסִיל*(פָּסִיל) ، صنم تعبدي، تمثال لإله (#٧١٨١، #٧١٧٨)؛ פָּסַל [pasal]، قَلْ. نقش، نحت في صخر، اللباس (#٧١٨٠).

ش. أ. ق في اللغات السامية الشمالية (المشنة العبرية، البونية، النبطي، الآرامي اليهودي، السرياني) تحمل פסל المعنى العام لنقش، أزميل، (حجر) مكسو؛ قا؛ البونية *mnsbt pslt* (*KAI*، لوح حجر منقوش). في أوغا. *pslm* هي نتاج عمل في الحجر أو الخشب (قا؛ *psl qst*، صانع الأقواس، صانع السهام، *psl hzm*؛ *UT*, 1024: rev. 18-19). لا يوجد توازي لمعنى الصيغة الإسمية العبرية في اللغات المشتركة.

ع. ق ١. يرد الفعل فقط ٦مرات في العـ. ق. فقط في ١مل٥:١٨[٣٢] تحمل معنى محايد (تشكيل الخشب وتكسية الحجر من أجل الهيكل). تستخدم في مكان أخر لتشكيل لوحي الحجر (خر ٣٤:١؛ تث ١٠:١، ٣)، وفي نقيض مقصود لصناعة التماثيل محظورة الإستخدام (قا؛ حب ٢:١٨).

٢. تحمل صيغ الإسم معنى لا يوجد له توازي في اللغات المشتركة أو مشتقات للجذر. إن التعبير פֶּסֶל هي الكلمة الأعم لتمثال إله، وقد تشير إلى أي شكل من أشكال

פֶּסֶל [pesel]، صيغة الجمع، ,פְּסִילִים*) פָּסִיל*(פָּסִיל ، صنم تعبدي، تمثال لإله (#٧١٨١، #٧١٧٨)

الصناعة، سواء منحوتاً من الخشب أو الحجر، منحوتاً من الخشب ومكسواً بالذهب والفضة (تث ٧:٢٥)، أو مسبوكاً. لاتستخدم دائمًا لتميز تمثال "منحوت" (الكلمة القديمة "يقبر، المحفورة") عن الـ מַסֵּכָה أو تمثالاً مسبوكاً، كما تتضح من פֶּסֶל וּמַסֵּכָה، تمثال مغطى بالذهب (أو الفضة) (أقل ترجيحاً؛ تمثال مقدس).

يندر الهجوم على التماثيل في التاريخ التثنوي: إن الأقسام التي تهتم بالتماثيل هي ١مل ١٥، ٢١:٢٥-٢٦ (كجملة إعتراضية في NIV، على الأرجح إضافة تفسيرية)؛ ٢مل١٧؛ ٢١؛ ٢٣. في كل هذه المواضع تستخدم كلمة حزقيال גִּלּוּלִים، التي نادرًا ما تستخدم في مكان آخر. في أغلب الحالات أن الأشياء التي لا تلقى استحساناً هي إما آلهة أجنبية (مثلاً، "البعول" [قا؛ بعل]) أو الأكثر شيوعاً الأماكن المرتفعة (בָּמוֹת [#١١٩٩])، الأقطاب (אֲשֵׁרִים، #٨٩٥)، الساريا (מַצֵּבוֹת، #٥١٦٧)، الدعارات الطقسية (קְדֵשִׁים، #٧٧٢٨). خارج قض ١٧-١٨ تستخدم פֶּסֶל فقط في مناظرات ضد إسرائيل في ٢مل ١٧:٤١ ولتمثال عشتار الذي أقامه منسى (٢مل ٢١:٧ || "قطب عشتار" في ٢مل ٢٣:٦). في قض ١٧-١٨ يظهر פֶּסֶל أنه تمثل يرتبط بيهوه. بينما يقدم هذا في قرينة الفوضى السياسية لإسرائيل قبل نشأة الملكي، فلا يوجد أي ذعر من التماثيل موجود في بعض الكتابات. إن التماثيل هي جزء من الأضرحة الممتلكة شخصياً بجانب الإفود والترافيم (١٧:٥؛ قا؛ المذابح، الساريا، وأقطاب [عشتار][تث ٧:٥، ٢٥]). تعتبر قض ١٨:٣١ جديرة بالأهمية بصفة خاصة، حيث الضريح الموجود في دان كان به تمثال يمثل وجود يهوه (وإفود وترافيم، قض ١٧:٥)، الهيكل في شيلوه (قض ١٨:٣١) والتابوت (١صم ٣:٣).

٣. بعض الفقرات ترى التماثيل على أنها تماثيل لآلهة (قا؛ تث ١٢:٣). أنهم محرمين لأنه لا يجب صنع صورة ليهوه (أو يمكن صناعتهم لأنهم لا يعلمون ماذا يشبه هو؛ قا؛ تث ٤:١٥-١٦)، مرة أخرى مثار جدل، لأنه في الأغلب من غير المرجح أن الناس كانوا يرون تماثيل آلهتهم على أنها صورهم الشخصية) وعلى أية حال لا يجب عبادة أي آلهة أخرى.

٤. بعض المناقشات تعامل פֶּסֶל نفسه كموضوع للعبادة (٢مل ١٧:٤١؛ ٢أخ ٣٣:٢٢؛ مي ١٣:١٥[١٢] || سواري). ومع ذلك فإن الشكل لا يدرك على أنه تمثال لإله (أي، تمثيل مرئي لبعض أوجهه طبيعة الإله، ليس بالضرورة صورة شخصية). بل بالأحرى، يعلن على أنه مجرد تمثال لبعض الأشياء الطبيعية (قا؛ تث ٤:١٦-١٧؛ תַּבְנִית لرجل أو إمرأة أو حيوان أو طير).

٥. في مقطوعة هجائية، يسخر الشاعر من صانعو الأصنام، الذين يستخدمون نفس الخشب لصناعة تمثال وكذلك ليوقدوا ناراً، ثم يعبدون التمثال. يُرى هذا بوضوح في أدب " التهكم على الأصنام" (قا؛ راعوث). هذا النوع من الجدال لا يهدف إلى الإهتداء، حيث لن يقبل أي متعبد لدين آخر الصورة الساخرة الكاريكاتيرية، إنما الهدف هو تقليل الانجذاب لمثل هذه العبادات ليهود الشتات العائشون بين البابليين، المصريين، اليونان. الكثير من هذه الأشعار جُمعت في إش ٤٠-٤٥؛ قا؛ أيضًا ٤٨:٥. لكن قد يوجد أشعار أخرى في إر (مثلاً، ١٠:١-١٦)، حب (٢:١٨-١٩)، و(باستخدام עָצָב) المزامير.

٦. في الأقسام المتعلقة بـ"الوصية الثانية" (بصفة خاصة تث ٥:٨؛ خر ٢٠:٤)، يقال بصفة خاصة أن التمثال لا يجب أن يصنع من أي شيء موجوداً في أي مكان وأنه لا يجب أن يعبد. هذا يتطابق مع لاهوت "التهكم على الأصنام"، لكن لا يرجح أنه في الصيغة الأصلية القصيرة للوصايا، كانت المقصود هو تحريم صناعة تمثال ليهوه. وقد يكون القصد من تث ٥:١١ || خر ٢٠:٧ هو عدم دعوة أي تمثال أنه يهوه.

ب. ت تترجم السبعينية عادة פֶּסֶל بـ γλυπτος. يستمر نوع أدب التهكم على الأصنام في Ep. Jer. (Bar 6), Bel; Jub 12:2-5; 20:8-9; Wisd 13:10-19; 15:7-13. في دا ٣ (ضمن الأسفار القانونية) كان التمثال هو ما قيل عنه أنه عُبد (ع. ٥، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٨)، وفي بيل Bel (إصحاح إضافي، دا ١٤ (كان على "الصنم" بيل أن يثبت أنه حي. ومن ثم دخل الكهنة—لكي يتجنبوا الإحراج—في حجرة سرية وأكلوا الطعام الذي احتجز لبيل كي يأكله (قا؛ طعام التقدمة كما في هيكل أورشليم، ١مل ٧:٤٨؛ قا؛ ١صم ٢١:٦).

وثنية: ← אֱלִיל [ʾĕlîl] (باطل، عدم ، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [ʾăšērâ] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (أصنام، أوْثَان، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [kemôš] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولك، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [massēkâ 1] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شيء فظيع، موضوع مُخِيف، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [ʿāṣāb] (تمثال إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عَشْتُورَث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [pesel] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [tōmer 2] (فزّاعة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [terāpîm] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← **وثنية: لاهوت**.

البيبلوجرافيا

TWAT 6:688-97; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," *CBQ* 37, 1975, 20-47; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

7184 פָּעָה

פָּעָה [pa‘â]، قَلْ. تأوه الولادة (#٧١٨٤).

ش. أ. ق تصادق العربية، الآرامية، السيريانية، والعبري ما بعد التوراتي على الفعل بمعنى يغمغم.

ع. ق إن الفعل المصادق عليه مرة واحدة في الع. ق. يصف صرخة الحرب التي سوف ينطق بها يهوه عندما يرتفع ليخلص إسرائيل (إش ٤٢:١٤؛ قا؛ ع.١٣)، صارخاً كالمرأة عند الولادة (NIV). لا يظهر اشتقاقات في الع. ق.

يتأوه، يتنهد، يهِرّ: ← אנח [’nḥ] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [’nq] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הגה [hg 1] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [hāgîg] (آهة في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ זעק [z‘q] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [n’q] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נהם [nhm] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [nwḥ 2] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [p‘h] (تتأوه المَرْأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [š’g] (يزمجر، #٨٦١٣).

ديفيد تومبسون *David Thompson*

7188 פָּעַל

פָּעַל [pa‘al]، قَلْ. عمل، صنع، أنتج، مارس، أنجز، أدى (#٧١٨٨)؛ מִפְעָל [mip‘al]، اسم، عمل (#٥١٤٨)؛ פֹּעַל [po‘al]، اسم، عمل، فعل (أفعال)، عمل، سلوك، أجرة (#٧١٨٩)؛ פְּעֻלָּה [pe‘ullâ]، اسم أجرة، عقاب، مكافأة، تسديد، أفعال (#٧١٩٠).

ش. أ. ق البونية والفونية. p‘l (yp‘l)؛ العربية pa‘al؛ פעל OA؛ الآرامي المصري פְּעַל؛ السيرياني pe‘al؛ العربي fa‘ala؛ ع. ج. ق f‘l؛ الأوغاريتي b‘l (؟) قا؛ الآرامي בְּעַל.

ع. ق ١. يرد الفعل אָבַד ٥٧مرة في الع. ق.، ١٧مرة يكون الله هو الفاعل. تستخدم حصرياً في الفقرات الشعرية، معطية منظور قوي للتأكيدات. تستخدم فقط في قَلْ. مع الله كفاعل العديد من الأشياء المؤكدة عنه وعن أفعاله.

(أ) هو نفسه أعد (פָּעַל) جبل ميراثه (أي، سيناء و/ أو صهيون في كنعان). أنه عمله، ليس عمل شعبه، وهو سيسكن هناك (יָשַׁב).

(ب) مرتبط بشدة بهذا هو حقيقة أن يهوه يحدث التحرير/ الخلاص لشعبه ويجلب الرخاء (عد ٢٣:٢٣؛ إش٢٦:١٢). أن عمله الخلاصي هو عمله وحده، ليس مخلوقاً بواسطة شعبه. أنه يُحضر عمل خلاصه بين شعبه في وسط الأرض، ومن ثم، يُحدث خلاصاً (פֹּעֵל יְשׁוּעוֹת، مز ٧٤:١٢). خاف موسى من أن الأمم، بسبب عدم طاعة إسرائيل وإخفاقها، تَدّعي أن يهوه لم يفعل هذه الأمور، وبالتالي يهزأوا بكلا من إسرائيل ويهوه (تث ٣٢:٢٧).

(ج) يهب (פָּעַל) يهوه صلاحه (טוּב) على الذين يطلبونه كملجأهم/ مخبأهم، خاصة تحقيق وعود وبركات عهده.

(د) دعا أليهو الرب، بصورة صحيحة، صانعه (פָּעַל)، ناسباً إليه البر (צֶדֶק). استمر أكثر في ملاحظة أن الرب يجلب، يؤثر في (פָּעַל) أحداث وظروف على الأشخاص لكي يعودوا إليه، لكي يُرجع شخصاً ما من الحفرة لكي يستمتع بالنور والحياة مرة أخرى (أي ٣٣:٢٩). زعم أكثر من ذلك أن "خطايا" أيوب (פֶּשַׁע ‖ חֵטְא) لا تلمس أو حتى تؤثر على شخصية وحكمة الله، ويسأل أيوب (לְ أو בְּ) ماذا فعلت (פָּעַל) خطاياه لله. بحسب أليهو، إن أفعال المرء لا تؤثر (פָּעַל) على الله (٣٥:٦-٨). سواء أكانت أفعال شريرة أم بارة، فهي لا تغير من طبيعة الله. (← أليهو؛ أيوب: لاهوت).

(هـ) يعلن النبي حبقوق أن الله ذاته "سيفعل" (פָּעַל) شراً في أيامه—إمبراطورية بابل لتدمير إسرائيل (حب١:٥). ومع ذلك، فهذا يمتد إلى أبعد من البابليين—فإن يهوه كان يفعل (פָּעַל) هذه العجيبة منذ البدء مع جميع الأمم (هنا = كورش، إش ٤١:٢). ومع ذلك، فإن أفعال (פְּעָלִים) الله تنتج الصلاح فقط؛ إن ديونة الشر هي فعل البر بالنسبة لله.

٢. إن فاعل الفعل بالطبع، هو الذي يفعل الفرق كله. لا يصف جذر(פָּעַל) الفعل جوهرياً أفعال أو أعمال الخير أو الشر. عندما يكون الأشخاص هم الأفعال، أشياء متنوعة ستكون محتملة، لا تكون تحتمل عندما يكون الله هو الفاعل. فبينما أفعال الله جميعها بارة، فإن أفعال إسرائيل/ الشخص دائمًا شر.

(أ) إن رسالة هوشع لإفرايم هي أنهم مارسوا (פָּעַל) الغش (שֶׁקֶר) والخيانة. وبالتالي فالله لا يمكن أن يشفيهم (هو ٧:١). هؤلاء قد يتوقعوا فقط اللعنة؛ فإنهم بخلاف الله، منتجي الشر (פֹּעֲלֵי רָע) حتى وهم ساكتون، مسترحون على أسرتهم (مي ٢:١). إن الزانية بصفة خاصة مُخادعة في إنتاجها/ فعلها للشر—أنها تنكره، صارخة: "ما فعلت شراً (אָוֶן)" (أم ٣٠:٢٠).

(ب) ومع ذلك، فإن البشر يمكن أن يعملوا الخير/ البر كخالقهم. إن الشخص الذي يتبع تعليمات الرب يمشي بلا لوم (תָּמִים) ويمارس/ يفعل (פָּעַל) البر (צֶדֶק)؛ هذا الشخص سيتمكن من سكنى بيت الرب. يمكن للناس أن يقلدوا الله، لكن الله لا يقلد البشرية الساقطة. أن البشر يفعلون أقصى ما عليهم عندما لا يفعلون (פָּעַל) الشر

פָּעַל [pa‘al]، قَلْ. عمل، صنع، أنتج، مارس، أنجز، أدى (#٧١٨٨)

(עַוְלָה)—أي، يسيرون في طريقه (مز ١٥:٢؛ قا؛ صف ٣:٢). حتى السحب، عالم خليقة الله، تفعل أوامره (צָוָה)، متممة وظائفها المعينة لها.

٣. يمكن ملاحظة اسم. פֹּעַל تحت نفس رؤوس مواضيع الفعل أعلاه. أنه يعين (أ) عمل/ أعمال الله، و(ب) عمل/ أفعال البشر. إن أنواع هذه الأشياء يمكن أن تصنف أكثر كالأتي:

(أ) إن عمل الله في الخليقة والعناية (פָּעַל) هو تام/ كامل (תָּמִים) ومبرهن عليه أدبيًا وأخلاقيا (تث ٣٢:٤). أعماله يجب أن تمجد وتسبح (أي ٣٦:٢٤). تصف الكلمة بانتظام أعمال/ أفعال الله في التاريخ والطبيعة (مز٤٤:١[٢]). يجب التأمل فيها (٧٧:١٢[١٣]). وكنتيجة لذلك، فإن أعماله (פָּעַל) لابد أن تُعلن. إن أعماله في التاريخ لابد أن تزيد الإيمان والثقة في يهوه (٩٥:٩). إن أعماله المثيرة في الأمم ستفوق أفعاله في الماضي (حب ١:٥؛ قا؛ الفعل أعلاه ١ هـ).

(ب) إن عمل (פָּעַל) أيدي لاوى، النسل الكهنوتي في إسرئيل، صُلي من أجله باجتهاد بواسطة موسى، الذي توسل بأن يسر الله بقيادة لاوي لإسرائيل في العبادة وفي تعليم الناس ناموس يهوه (تث ٣٣:١١).

(ج) عمل ابن يهوياداع عملاً بطوليلاً عظيماً (٢صم٢٣:٢٠-٢٢ [עָשָׂה ‖ פָּעַל]؛ ١أخ ١١:٢٢) من أجل يهوه والملك داود. استخدم هذا إسم. ليصف الأفعال الجيدة التي عملتها راعوث (را٢:١٢) من أجل نعمي. إنه يصف أفعال المرء الجيدة والشريرة (مز ٢٨:٤)، ويشير الله إلى أفعال المرء الشريرة (أي ٣٦:٩). إن كلا من الأفعال الشريرة وأولئك المسئولون عنها سيدانون (إش٥٩:٦)، وكل ما يُعمل تحت رعاية الغش والشر لن يثبت دوامه (أم ٢١:٦).

(د) ما يلي هي المناطق الأخرى التي تستخدم فيها الكلمة:

(i) تستخدم في وصف أقدار كل البشر—العمل اليومي الذي لابد أن ينجزوه. لابد أن يذهب الناس إلى أشغالهم (פָּעַל) كأحد التزامات تواجدهم، بجانب إيقاع الخليقة (مز ١٠٤:٢٣).

(ii) إن الكلمة لا تدين فقط الفرد من أجل أعماله أو أعمالها، لكنها تتعامل مع أفعال الأمم. أنه يجازي الأمم على أفعالهم الشريرة، بابل كونها المثل الرئيسي (إر ٥٠:٢٩). لابد أن تدفع بحسب ما فعلت (עָשָׂה ‖ פָּעַל).

(iii) إن العمل الذي عينه الله للشخص، لابد أن يكافيء بإنتظام. في الواقع، إن العمل (פָּעַל) الذي يؤديه الشخص لابد أن يدفع له في شكل أجور (إر ٢٢:١٣).

(iv) تزعم الآلهة الوثنية أنها تؤدي أعمالاً عظيمة، لكن أعمالهم تعتبر أقل من العدم (إش ٤١:٢٤) بينما أعمال الله مؤثرة، واقعية، وحقيقية (إش ٤٣:٩-١٨).

(v) إن الأفعال والسلوك شيء ذو قيمة. فهي توضح طبيعة القلب الداخلي للمرء، مشيرة بوضوح إلى شخصية حتى الطفل (أم ٢٠:١١). يُعرف المرء عن طريق أفعاله/ أفعالها.

(vi) إن تجربة الثأر من الأفعال الشريرة شيء مميت. إن الأفعال الشريرة لا يجب أن ترد (עָשָׂה ‖ פָּעַל)، لأنه إذ ذاك سيصبح المرء شريرًا هو أيضًا (أم ٢٤:٢٩).

٤. تتماثل الحالة مع פְּעֻלָּה، تستخدم ١٤مرة في الع. ق. على سبيل المثال، كما פֹּעַל، فهي تعين أجر شخص مُستَأجر. الذي لا يجب أن يُمسك عنه حتى إلى منتصف الليل (لا١٩:١٣). تصف الإصلاحات التي تمت من قبل الملك آسا (٢أخ ١٥:٧) لإسترداد إسرائيل لكي تجد استحساناً أمام الله. تعين المكافأة التي يجب أن تدفع لعبد يهوى (إش٤٩:٤). تشير إلى أفعال الرجال في طريق ساحقة في مز ١٧:٤، التي تدينها جميعاً كأفعال عنف. يحفظ الرجل البار نفسه من هذه الأفعال. بعض الإستخدامات هي بالضبط كـ פֹּעַל (مثلاً، مز ٢٨:٥؛ قا؛ إش ٥:١٢). إن الأفعال الشريرة تُفعل بواسطة الرجل الشرير (רָשָׁע) (أم١١:١٨). سينظر إلى الأفعال الصالحة الأمينة (حرفيًا، يأخذ أجرة؛ إش ٤٠:١٠؛ ٦٢:١١؛ ٦٥:٧؛ إر ٣١:١٦).

يعطي الله أجرة عادلة للشرير (مز ١٠٩:٢٠). إن ليهوه ملوك، حتى أجانب، يعملون من أجله (مثلاً، نبوخذ نصر، حز ٢٩:٢٠) ويكافئهم—هذه المرة بالنصرة على مصر.

٥. تستخدم מִפְעָלָה ٣مرات. في مز ٤٦:٨[٩] تشير إلى قضاء الرب على الأرض بين الأمم المعادية له ولشعبه. من جانب أخر، تشير إلى أعمال التحرير العظيمة لشعبه في ٦٦:٥. في أم ٨:٢٢ تدل على أفعال الله الخلاقة منذ البدء، التي جميعها سبقت وعُملت بحكمة.

ب. ت تترجم السبعينية الفعل في الأغلب بـ ἐργάζομαι، تأثير، عمل، يحضر؛ פְּעֻלָּה / פֹּעַל تترجم دائمًا بـ ἔργον، أجر/ أجور. بعض الكلمات القليلة تستخدم مرة لتترجم هذه الأسماء.

يوجد الفعل في مخطوطات البحر الميت DSS بمعنى يمارس الشر (1QH 14:14; 1QpHab 12:8; 8:13). الله أيضًا يعمل كفاعل (1QH 11:33). يوجد اسم. פְּעֻלָּה ٦مرات، ويبين الأفعال التي تُعمل بواسطة البشر بحسب مخططات الله، الذي يعمل بوضوح من خلال روحين (قا؛ 1QH 11:35; 1QS 4:15); 1QS 4:25).

يستمر الفعل في المشنى العبرية ليعني "عمل" وخاصة "معاملة" (مثلاً، Lev R. S. 27; Lam R 3:33). يستخدم

كلا من البشر والله كفاعل في أماكن مختلفة (انظر المزيد في Jastrow 2:1202). كان يستخدم اسم. פּוֹעַל الذي يعني إما عمل أو عامل (مثلاً، MidR Till مز ٤٤ ;.B Mets II 9[3ob]). لمزيد من المراجع انظر Jastrow 2:1144-45.

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [gml] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [mᵉlā'kâ] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל ['ll ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשׂה ['śh ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [p'l] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:461-66; *TWAT* 6:697-703; R. Humbert, "L'emploi du verbe *pa'al* et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique," *ZAW* 65, 1953, 35-44; J. T. Willis, "On the Text of Micah 21 a α-β," *Bib* 48, 1967, 534-41, esp. 536.

يوجين كاربنتر *Eugene Carpenter*

٧١٨٩ (פֹּעַל [po'al]، عمل، فعل، سلوك، أجور)، ← #٧١٨٨

٧١٩٠ (פְּעֻלָּה [pᵉ'ullâ]، أجور، عقاب، مكافاة، أفعال)، ← #٧١٨٨

פעם 7192

פעם [pa'am]، قَلَ. تحرك؛ نِفْعَل. يكون منزعجاً، يشعر بالإنزعاج (# ٧١٩٢).

ع. ق يظهر الفعل פעם ٥مرات في الع. ق.، مرة في قَلَ. ٣مرات في نِفْعَل.، ومرة في هِتبَعِيل.. في قَلَ. (قض ٢٥:١٣) تحرك شمشون بواسطة روح الرب. هذا يبين القوة التي مُنحت له. كانت الأفعال الغير معتادة التي فعلها نتيجة لعمل روح الله فيه. في مز ٧٧:٤[٥] كان الشاعر منزعجاً (نِفْعَل.) جدًا بمشاكله التي لم يستطع أن يتحدث عنها. في تك ٤١:٨ يصف نِفْعَل. مشاعر فرعون، الذي انزعج بأحلامه. أيضًا في دا ٢:٣ يصف نِفْعَل. كيف أن روح دانيال (רוּחַ، كما في تك ٤١:٨) كانت منزعجة. يرد الفعل بنفس الطريقة وبنفس المعنى في هِتبَعِيل. في دا ١:٢.

إرتباك، هياج: ← בּוּךְ [bwk] (يكون هائجاً، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בלל [bll ¹] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦)؛ ← בלע [bl' ³] (يكون مرتبطا، مرتبكاً، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يقع في الإرتباك، يكون صاخباً، #٢١٠١)؛ ← כמר [kmr ¹] (هائجاً، #٤٠٢٣)؛ ← עוה ['wh ¹] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [p'm] (يكون مضطربًا، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)، ← רעם [r'm ²] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)، ← תמה [tmh] (متخدراً، مذهولاً، مصدوماً، محدقاً، #٩٤٤٩).

هارفي إف. روي *Harry F. van Rooy*

פַּעַם 7193

פַּעַם [pa'am]، قدم، خطوة، حدث، وقت (#٧١٩٣).

ش. أ. ق يظهر الإسم في أكد. *pemu / penu* (*AHw*, 854)، في أوغا. *p'n*) قدم [*UT*, 2076]، و *pam*؛ وقت [*UT* 1998])، والفينيقية *p'm*، قدم، وقت. يستخدم كلا من العبري والفينيقي عبارة "سمع الصوت مرات كثيرة". ومن ثم يذكر مز ١٠٦:٤٣-٤٤ أن "مرات كثيرة (אוֹת פְּעָמִים רַבּ) أنقذهم... إذ سمع صراخهم"، وقد تُقارن بالفينيقية (*KAI* 68.5)، "لأنه سمع الصوت عدة مرات" (*p'mt brbm*). قا؛ Avishur:13.

ع. ق ١. تعني פַּעַם ليس فقط "وقت" إنما أيضًا "قدم" أو "أخمص القدم." ربما إحدى الطرق للحفاظ على الوقت كانت عن طريق طرق أو ضرب أخمص القدم على الأرض، وهذا قد يوضح ارتباط المعنين المختلفين للكلمة. تشارك العبرية لغات أخرى في حقيقة أن الكلمة التي تطلق على "وقت" قد تحمل معنى آخر. على سبيل المثال *temps* هي كلا من "وقت" و"طقس".

٢. إن الكلمة الأكثر إستخداماً لوقت (مثلاً، في عبارة مثل "في ذلك الوقت،" التي تحدد زمن وقوع الحادثة) هي עֵת، لكن عندما يتداخل المعنى مع "حادثة،" كما في تعبير "ثلاثة مرات في السنة،" تستخدم على الأرجح פַּעַם، (Barr, 108). ومن ثم، פַּעַם لـ עֵת هي كما *fois* بالفرنسية لـ *temps*، وما لـ *Mal* في الألمانية لـ *Zeit*، أي حادثة مقابل وقت. لكن حتى هنا هذا الفرق ما بين פַּעַם وעֵת لايجب أن يُعتبر تمييزاً مطلقاً، فإننا نجد في سفر ما بعد السبي نحميا (٢٨:٩) عبارة רַבּוֹת עִתִּים، أحيانًا كثيرة.

٣. ترد פַּעַם ١٠٦مرة في الع. ق. تعني مرة "صوت الحوافر على الأرض" (قض ٢٨:٥)، ومرة "سندان الحداد" (إش ٤١:٧)؛ ٣مرات تشير إلى أرجل التابوت (خر ٢٥:١٢؛ ٣٧:٣؛ امل ٣٠:٨)؛ ١٢مرة تعني "قدم، خطوة" (٢مل ١٩:٢٤؛ مز ١٧:٥؛ ٥٧:٦ [٧]، إلخ.) بقية الـ٨٩مرة هي في تعبيرات أو مصطلحات عن الوقت.

إن פַּעֲמַיִם الثنائية، "مرتين"، ترد ٨مرات (تك ٢٧:٣٦؛ ٤١:٢، إلخ). ترد التعبيرات التي تتضمن مرات عديدة (مثلاً، "ثلاثة مرات" أو سبعة مرات") ٤٤مرة. يرد التعبير "مرات كثيرة" مرتين (مز ١٠٦:٤٣؛ جا ٧:٢٢).

٤. يستخدم المصطلح *kᵉpa'am bᵉpa'am* لمرات متتالية (قض ٢٠:١٦؛ ٢٠:٣٠-٣١؛ اصم ٣:١٠؛ ٢٠:٢٥). قا؛ قرار بلعام أن لا يتفائل ضد إسرائيل "كمرات أخرى" أي، إشارة إلى نبوتيه الأولتين (٢٥:٧-١٠، ١٨-٢٤).

٥. عندما تعني פְּעָמִים قدم، تكون الإشارة إلى مسيرة شخص أو أسلوب حياته أمام الله. قا؛ مز ١٧:٥؛ ١١٩:١٣٣.

٦. أيضًا، يمثل القدم معاني بها يمكن للمرء أن ينزلق، وبالتالي فهي الجزء المعرض والحساس من الجسد التي يكمن لها الأعداء منتظرين (مز ٥٧:٦[٧]؛ ١٤٠:٤٤؛ أم٥:٢٩).

٧. أول استخدام للاسم في الع. ق. هو في تك ٢:٢٣، "هذه الأن (זֹאת הַפַּעַם) عظم من عظامي ولحماً من لحمي." إن قوة المصطلح (قا؛ NJPSV هذه الأن أخيراً) كان هو طريقة أدم في مقارنة هذا المخلوق الجديد الذي أحضره الله له بالحيوانات التي أحضرها الله أمامه حديثاً (ع. ١٩).

٨. إن مصطلح "مرة واحدة فقط" (אַךְ־הַפַּעַם) يرد في عبارة إبراهيم الأخيرة في تدخله أمام الله من أجل سدوم وعمورة (تك ١٨:٣٢). أنه يستهل طلبه بأن يخلص الله هاتين المدينتين (لو كان فقط بسبب نواة من عشرة أبرار) عن طريق هذا المصطلح بسبب "أنه كان يعي جراءة سؤاله المتواصل" (Westermann, *Genesis* 1:292).

تستخدم أيضًا بواسطة فرعون لموسى أثناء الضربة الثامنة (خر ١٠:١٧)، "والأن اصفحا عن خطيتي هذه المرة فقط." هذا المطلب يرتبط بإعتراف فرعون المبكر، " أخطأت هذه المرة [הַפַּעַם]." (٩:٢٧). إن المأساة هنا هي أن فرعون إعترف بخطأه، لكنه إستمر في الخطأ.

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בֹּהֶן [bᵉhôn] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [hᵃlāṣayim] (الإحقاء #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel ¹] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمات القدم #٤٥٣٤)؛ ← מַרְגְּלוֹת [margᵉlôt] (مكان القدم #٥٢٧٤) ← מָתְנַיִם [motnayim] (الإحقاء أو الهنش #٥٥١٦) ← נַעַל [na'al] (حنجل #٥٨٣٧) ← פַּחַד [paḥad ²] (الفخذ #٧٠٦٦) ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣) ← קַרְסֹל [qarsōl] (كعب، #٧٩٧٢) ← רֶגֶל [regel] (قدم #٨٠٧٩) ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل #٨٧٩٧).

وقت: ← אֹבֵד ['ōbēd] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן ['ōpen] (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl ¹] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמָן [zmn] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [ôlām] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת ['ēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [petti] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (أستمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

Avishur, "Studies of Stylistic Features Common to the Phoenician Inscriptions and the Bible," *UF* 8, 1976, 1-22; J. Barr, *Biblical Words For Time*, 1969.

فيكتور هاملتون *Victor Hamilton*

פַּעֲמוֹן 7194

פַּעֲמוֹן [pa'ᵃmôn]، اسم، جرس (على ثياب الكاهن) (#٧١٩٤).

ع. ق ١. ترد פַּעֲמוֹן ٧مرات في السرد التوجيهي لخر ٢٨:٣٣-٣٤ وفي الوصف الموازي لصناعة الملابس في ٣٩:٢٥-٢٦. إن اشتقاق الكلمة غير مؤكد، رغم أنه قد يوجد بعض الارتباط بالجذر פַּעַם، ويقترح BDB, 821-22 أن مفهوم مثل الإنجليزية يضرب أو ضرب يؤكد على العديد من معاني الفعل والإسم، كذلك פַּעַם لمعنى جرس لـ פַּעֲמוֹן.

٢. تستخدم الأجراس في تناوب مع الرومانات. التي جُعلت مستديرة حول أذيال الجبة في ثياب (מְעִיל) رئيس الكهنة، وصنعت من ذهب نقي (٣٩:٢٥)، مثل بقية عناصر ثياب رئيس الكهنة (٢٨:١٤) أوثاث القدس (٢٥:٣١). غير معروف كم عدد الأجراس هناك (مصادر متأخرة تقترح ١٢، ٢٤، ٣٦، ٥٠، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٣٦٠)، أو ما إذا كانت الأجراس لها ألسنة أو كانت تصدر أصواتاً عندما كانت تلمس أجراس أخرى. إن ملحوظة أنهم كانوا ليحدثوا صوتاً عندما كان رئيس الكهنة يدخل أو يترك القدس (٢٨:٣٥) أخذت بواسطة Houtman as merismus لصوتها المستمر أثناء وقت خدمته. هذا يقترح أن وظيفتهم لم تكن موجهة للشعب (كما هو مذكور في سير ٢٥:٩، "كتذكرة لشعبه")، الكهنة، اللاويين، أو حتى رئيس الكهنة نفسه.

ظن البعض (مثلاً، Dölger) أن الأجراس كان لها وظيفة تفادي الشر، حماية رئيس الكهنة من الشياطين الساكنين

عند الأعتاب (قا؛ خر ٣٥:٢٨، "حتى لا يموت."، ومع ذلك، فإن النصوص الكهنوتية لا تربط الشياطين بالقدس، وتتضمن أن أي مخالفة في لباس رئيس الكهنة يسبب عقوبة الموت (٤٣:٢٨؛ 11QT 35:6). إن وظيفتها على الأرجح موجهة أكثر لله، التي يلتفت إلى رئيس الكهنة وثيابه، وخاصة لأسماء أسباط إسرائيل على أكتاف رئيس الكهنة وعلى الصدرة (١٢:٢٨، ٢٩) (Houtman). إن غرض الأجراس والرمانات كان للخدمة (שָׁרַת [#٩٢٥٠]؛ ٣٩:٢٦). تمنح الأجراس بعداً صوتياً يؤكد على حاستي الشم، والبصر، التي جميعها تؤكد التواصل بين الله وشعبه الذي هو قلب الطقس الكهنوتي ومصدر الحضور والبركة الإلهية.

ب. ت إن الأجراس والرمانات المتناوبة تقترح الجمال بالنسبة ليوسيفوس (*Ant* 3:160) والتناغم بين معاني الرؤية والسمع لفيلو في *Migr. Abr.* 103-4. In *Vit. Mos.* 2, 119 and *Spec. Leg.* 1, 93 يذكر فيلو أن الأجراس كانت تمثل التجانس بين الأرض (المرموز إليها بالزهور) والماء (المرموز إليها بالرمانات).

كهنة ولاويين: ← אַבְנֵט [ʾabnēṭ] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [ʾēpôd 1] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [ḥōšen] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [khn] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [kōmer] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lēwî 1] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [miknāsayim] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [paʿămôn] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [tašbēṣ] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧) ← هَارُون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 1:657; *ERE* 6:313-16; B. Bayer, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs*, 1963; F. J. Dlger, "Die Glckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters nach der Ausdeutung jüdischer, heidnischer und frühchristlicher Schriftsteller," *Antike und Christentum* 4, 1934, 233-44; J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion Legend and Law*, 3, 1919; C. Houtman, "On the Pomegranates and the Golden Bells of the High Priest's Mantle," *VT* 40, 1990, 223-29; E. Nestle, "Die Zahl der Granatopfel und Glckchen am Kleid des Hohenpriesters," *ZAW* 25, 1905, 205-6; idem, "Zu den Glocken am Gewand des Hohenpriesters," *ZAW* 32, 1912, 74.

بي. بي. جينسون *P. P. Jenson*

7196 פָּעַר

פָּעַר [*paʿar*]، مفتوح بنطاق واسع (#٧١٩٦).

ش. أ. ق الجذور المشتركة هي العربية *fagara* والسيريانية/ الآرامية פְּעַר.

ع. ق ١. يُستخدم الفعل فقط في قَلْ. و٤مرات فقط "في عبر. كت.. ترد بالترتيب كالآتي: (١) أي ١٦:١٠، تستخدم من قبل أيوب كصورة عن إزدراء الناس به، فغروا عليَ أفواههم ليهزأوا بي،" أو "أنهم فغروا إلي بفمهم"؛ (٢) أي ٢٣:٢٩، مرة أخرى من قبل أيوب، لكن هذه المرة في وضع إيجابي فيه يتذكر أيوب كيف أن شعب مجتمعه كانوا يتمسكون بكل كلمة منه: "وفغروا أفواههم كما للمطر المتأخر"؛ (٣) مز ١٣١:١١٩: "فغرت فمي ولهثت لأني إلى وصاياك إشتقت."؛ (٤) إش ١٤:٥، وهو عدد موجه بواسطة النبي لأولئك الذين بادوا من قبل الفرح والممتلكات: "لذلك وسعت الهاوية نفسها وفغرت فمها بلا حد." أي أن الموت سيبتلعهم.

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [*bôʾ*] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [*pāʿar*] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [*pāṣâ*] (يتفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [*pāqaḥ*] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּתַח[*pager*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7198 פָּצָה

פָּצָה [*pasâ*]، قَلْ. تفتح (#٧١٩٨).

ش. أ. ق العربية *fasay*، يشق (*HALAT* 898).

ع. ق ١. إن المفعول به الأغلب لـ פָּצָה هو الفم. قا؛ تك ١١:٤؛ عد ٣٠:١٦؛ تث ٦:١١؛ قض ٣٥:١١ ("لأني نذرت للرب")، ٣٦:١١ ("أعطيت كلمتك للرب")؛ قا؛ أي ١٦:٣٥؛ مز ١٣:٢٢[١٤]؛ إش ١٤:١٠؛ مر ١٦:٢؛ ٤٦:٣؛ حز ٨:٢. لا يستخدم الفم كفاعل لـ פָּצָה فيما عدا في مز ١٤:٦٦ (حيث فاعل الفعل هو الشفاة) و٧:١٤٤، ١١.

٢. في حالات قليلة تستخدم פָּצָה تبادلياً مع פָּתַח. وبالتالي ففي حالة العقاب ضد قورح وأخرون، يستهل موسى بـ "إذا... فتحت الأرض فاها وابتلعتهم..." (عد٣٠:١٦). وحتى في العدد المتمم (عد ٣٢:١٦، "وفتحت الأرض فمهما)،" استخدمت (פָּצָה). في ذكرتين لاحقتين لهذا الحدث، يستخدم تث ٦:١١ פָּצָה

عن عد ٣٠:١٦، بينما يستخدم مز ١٧:١٠٦ פָּתַח عن عد ٣٢:١٦. بالمثل، عندما قال الله لحزقيال،" افتح فمك وكل ما أنا معطيكه" (حز ٨:٢)، كانت الكلمة "لفتح" هي פָּצָה. بعد أربعة أعداد فقط(حز ٢:٣)، يستجيب حزقيال بـ"ففتحت فمي فأطعمني ذلك الدرج." وهنا يكون الفعل لـ"فتح" هو פָּתַח.

٣. إن الأرض هي الوعاء الواسع ذو الفم المفتوح الذي يستقبل كل شيء يأتي في طريقها، وليكن الدم المسفوك (تك ١١:٤) أو جسد البشر (عد ٣٠:١٦؛ تث٦:١١). في حين قد يكون أو لا يكون الفعل يفتح موجوداً، فإن كونه أبتلع بالأرض هو موضوع موجوداً في كلا من القصائد الشعرية (خر ١٢:١٥، "وابتلعتهم الأرض") وفي الحادثة الشهيرة لـ عد١٦. قا؛ فكرة مبتلع بأعماق المياه (مز٦٩:١٥[١٦]).

٤. في حالة داثان وأبيرام يكون إرسالهم إلى القبر/ الهاوية بواسطة فم الأرض شيء ساحر. مستدعين من قبل موسى، رفضوا أن يأتوا (עָלָה، عد ١٢:١٦، ١٤). وكنتيجة لذلك سينزلون لأسفل (יָרַד، ٣٠:١٦، ٣٣). من أجل أنهم إشتكوا بأن الله/ موسى أصعدهم (עָלָה) فقط ليقتلهم (מוּת، ١٣:١٦)، فإنهم سينزلون أحياء (יָרְדוּ חַיִּים) إلى القبر/ الهاوية (٣٠:١٦، ٣٣).

٥. قد يفتح المرء فمه بالحماقة (أي ١٦:٣٥)، في سخط (لا ٦:٢؛ ٤٦:٣)، أو بوحشية (مز ١٣:٢٢[١٤]). في الأربعة شواهد الأخيرة هذه يرد التعبير "يفتح فمه" داخل أدب المراثي.

٦. إن معنى "خلصني" (مز ١١، ٧:١٤٤) غير معتاد، لكن، كما في الشواهد الثلاثة التي ذكرت في الفقرة السابقة، يظهر الفعل في مزامير المراثي التي فيها يصلي المرنم إلى الله ليخلصه من أولئك الذين يجعلون حياته تعيسة بالنسبة له.

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [*bôʾ*] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [*pāʿar*] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [*pāṣâ*] (يتفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [*pāqaḥ*] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּתַח[*pager*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7200 פָּצַח

פָּצַח [*pasah* 1]، يقتحم، يندفع بالغناء (#٧٢٠٠)؛ **פָּצַח** [*pasah* 2]، بيعِّل. يحطم إلى أجزاء (مرة واحدة في مي ٣:٣؛ #٧٢٠٠).

ش. أ. ق إن الفعل פָּצַח المُعرف من قرينته السامية في الع. ق. ، يشترك قليلاً مع جذور الش. أ. ق. المحتملة. أقرب فعل يمكن أن يوجد هو الأكادي *pesû*، يصبح لامعًا أو أبيض (*AHw* 2, 857).

ع. ق ١. يرد الفعل פָּצַח عدة مرات في إش (مرة في مز ٤:٩٨) وغالبًا في صيغة الأمر. في جميع القرائن تطبق على رد الفعل السعيد والبهيج للفداء ـــ الخالي من المعاناة والظلم (إش ٧:١٤؛ ٢٣:٤٤؛ ١٣:٤٩؛ ٩:٥٢؛ ١:٥٤). في ٧:١٤ يستخدم صراحة في علاقة بالسلام الأخروي (שָׁלוֹם؛ # ٨٩٣٤) كنتيجة لخلاص الله. في جميع هذه القرائن يعين الفعل الفرح" المنفجر في الغناء.

٢. يرد اللفظ المتجانس פָּצַח مرة فقط في نبوة عن الدينونة ضد قادة يهوذا، الذين "يكسرون عظام [الشعب] إلى أجزاء" (مي ٣:٣).

ب. ت إن إستخدام الربيين للفعل פָּצַח يشير إلى معاني مماثلة كما للجذر الأكادي المشترك (أي، يكون لامعًا) وللإستخدام الأكثر شيوعاً في الع. ق. (أي، يندفع بالفرح؛ قا؛ Jastrow, 1204).

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [*hll* 2] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [*zmr* 1] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [*ydh* 2] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [*nwh* 2] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [*ʿnh* 4] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [*psḥ* 1] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוֹמֵם [*rômēm*] (يُرفّع، #٨١٢٣)؛ ← שבח [*šbḥ* 1] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שיר [*šîr* 1] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [*tnh* 2] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

فيليب جي. نيل *Philip J. Nel*

٧٢٠١ (פְּצִירָה [*pesîrâ*]، أثلم؟)، ← #٧٢١٠

7202 פָּצַל

פָּצַל [*pasal*]، بيعِّل. يجرد (#٧٢٠٢)؛ **פְּצָלוֹת** [*pesalôt*]، اسم قطبانٌ (#٧٢٠٣).

ش. أ. ق الآرامية פצל، يجرد، يقشر، إسم، قطبان (*HAD*, 224)؛ المثنى العبرية פְּצַל، (بيعِّل.)، يجرد، يقشر، يكون عارياً؛ هِفْعِيل. يشق؛ نِفْعَل. يَكون مقشراً/ محزز (Jastrow, 1205)؛ السيرانية يشق (Payne)؛ الماندائية يفصل (*MdD*, 376)؛ (Smith, 454)؛ السامرية يقشر اللحاء (*HALAT* 898)؛ العربية *fasala*، يقسم، يقطع (Wehr, 715).

ع. ق إن פָּצַל هي مرادف חָשַׂף، يعري، يقشر في تك ٣٠:٣٧-٣٨، حيث "قشر" يعقوب (بيعِّل. مرتين)

"قطبانا" بيضاء (اسم جمع) على الأفرع السوداء.

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [ḥśp [1]] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [ʻrh [1]] (يجعله مكشوفاً، يكون مسكوباً، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [ʻārôm; ʻārōm] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [ʻrr] (تعري، تسوي، #٦٩١٠)؛ ← פצל [psl] (جُرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [pšṭ] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [šᵉpî [1]] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

بويد في. سيفرس *Boyd V. Seevers*

٧٢٠٣ (פְּצָלוֹת [pᵉsalôt]، قطبان)، ← #٧٢٠٢

7204 פָּצַם

פָּצַם [pasam]، شق مفتوح (#٧٢٠٤).

ش. أ. ق قا؛ العربية *fasama*، يسحق، يبعثر؛ الآرامية פְּצַם، يهزم.

ع. ق إن الفعل ذو الورود الوحيد في مز ٦٠:٢[٤]، "أنت يا [اللهُ] زلزلت الأرض. فصمتها/ شققتها." عندما يشق الله أرضاً، فإن النتيجة تكون "تمزيق" (שֶׁבֶר < שְׁבָרֶיהָ)، التي يتم مناشدته من أجل أن يشفيها. يُقارن رفض الله لشعبه بالكوارث الكونية، على الأرجح زلزال. كل ما يمكن أن يفعله شعب الله هو أن يصلوا (مز ٦٠:٥[٧]،١١[١٣]) ويعترفوا (١٢[١٤]).

ب. ت انظر Jastrow 2:1205.

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [bqʻ] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [ḥrm [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [ḥtr] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [mišpāḥ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [plḥ] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [psm] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [prs [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [r“ [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [šbr [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *Psalms*, NCB, 1:443; M. Dahood, *Psalms*, AB 2:77-78; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 151-52.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7205 פָּצַע

פָּצַע [pasaʻ]، قَلْ. كدمة (#٧٢٠٥)؛ اسم פֶּצַע [pesaʻ]، جرح، كدمة (#٧٢٠٦).

ش. أ. ق تم إقتراح جذور مشتركة للفعل العبري في العربية *faṣaʻa*؛ يعصر (يضغط)، والأوغارتية *pzg* جرح بليغ، جرح (مثلاً، *pzgm gr*، الذين يجرحون جلدهم، *CTA* 19 1:184; *UT*, 246).

ع. ق ١. يشير الجذر إلى كلا من الجروح المفتوحة والكدمات (جرح أنسجة الجسد دون تمزيق الجلد فعلياً، ومع ذلك فقد يكون هناك نزفاً داخل الجلد). يظهر الفعل ٣مرات، مرتين نتيجة لضرب جسدي (١مل ٢٠:٣٧؛ نش٥:٧) ومرة عن المخصي، سواء بالسحق أو بقطع حبل السائل المنوي (تث ٢٣:١ [٢]).

٢. يرد الإسم פֶּצַע ٨مرات، دائمًا عن الجروح الجسدية. وبالتالي، فإن السكارى يحذرون من أن وضعهم قد يعرضهم إلى أضرار جسدية (أم ٢٣:٢٩-٣٠). يرثي أيوب الحزين ويتساءل ما إذا كان يجب أن يشكو إلى الله، لكن مما لا شك فيه أن الله سيجيب فقط عن طريق تضعيف جروحه (أي ٩:١٧).

(أ) يوجد الإسم عدة مرات في ارتباط بـ חַבּוּרָה، جرح، كدمة. في "نشيد السيف" السيء السمعة للامك (Vos, 57; KD, *The Pentateuch*, 1956, 1:118-19)، يفتخر بقتل "رجلاً لجرحي (פֶּצַע)، وفتى لإيذائي (חַבּוּרָה)" (تك٤:٢٣). يقرر الناموس *lex talionis* بالمثل" جرح بجرح" (פֶּצַע) و"كدمة بكدمة" (חַבּוּרָה) (خر٢١:٢٥).

(ب) قد يكون لجرح أو كدمة تضمينات أخلاقية وروحية. فقد يكون العقاب البدني وسيلة صحية للتأديب والتعليم: " عصف/ حبر (חַבּוּרָה) وجروح (פֶּצַע) منقية الشر، والضربات (מַכָּה) تطهر باطن المرء" (أم ٢٠:٣٠). بالمثل، " أمينة هي جروح المحب/ يمكن أن يوثق في جروح المحب" (أم ٢٧:٦). هنا التنبير على الجروح الغير جسدية، أي، أحيانًا يكون قول الحقيقة للصديق هو لخيره، رغم أن الخبرة قد تكون مؤلمة نفسياً (قا؛ مز ١٤١:٥).مثل هذه الجروح مفيدة أكثر من علامات صداقة العدو الغاشة.

(ج) إن حالة إستخدام الإسم المحزنة بصفة خاصة توجد في إش ١:٦، حيث يرد الكثير من الكلمات المترادفة لجرح. معتمداً على فكرة الصحة المعتلة نتيجة الجروح التي يعانى منها في معركة، ينوح أشعياء بأن تمرد الأمة الروحي يستحق فقط "ضربة عن طريق الجلد (פֶּצַע)، تمزق (חַבּוּרָה)، وجروح نازفة (מַכָּה טְרִיָּה)..... إن الكوارث السياسية والاجتماعية التي إجتازوا فيها كانت النتيجة الطبيعية للعيش في طرق معاكسة لتلك التي عينها لهم الله" (Oswalt, 89).إن الإخفاق في العيش بحسب مقاييس الله التي أعطاها للبشر لخيرهم، سيؤدي إلى فساد روحي وأدبي للمجتمعات والشعوب، بالضبط كما توهن

الأمراض الجسدية الجسد.

ب. ت يصادق على الفعل في المشنى العبرية والآرامية بنفس المعاني الموجودة في عبر. كت.. يوجد أيضًا المفهوم العربي "يضغط". قد يتصل كلا من الجروح الجسدية والغير جسدية بـاسم. (انظر Jastrow 2:1205-6). تترجم السبعينية اسم. ٥مرات بـ τραῦμα، جرح (تك ٤:٢٣؛ خر ٢١:٢٥ [٢مرة]؛ أم ٢٧:٦؛ إش ١:٦) و٣مرات بـ σύντριμμα، تهدم، خراب (أي ٩:١٧؛ أم ٢٠:٣٠؛ ٢٣:٢٩).

جرح، خدش، قرحة: ← חַבּוּרָה [ḥabbûrâ] (جرح، #٢٤٦٧) ← חלל [ḥll [2]] (يثقب، يجرح، #٢٧٢٦) ← לחם [lḥm] ([جرح] طري، #٣٢٦٩) ← טְרִי [ṭārî [1]] (يتعارك، يتلاكم، #٤٣٠٩) ← מאר [m’r] (يكون مؤلم، #٤٤٢١) ← מָזוֹר [māzôr [1]] (ألم، قرح، بثرة، #٤٦٤٩) ← מַחַץ [maḥaṣ] (جرح، لكمة، #٤٧٣١) ← מַכָּה [makkâ] (جرح، #٤٨٠٤) ← פצע [psʻ] (خدش، #٧٢٠٥).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1986; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison* / أر. دي. باترسون *D. Patterson*

٧٢٠٦ (פֶּצַע [pesaʻ]، جرح، كدمة)، ← #٧٢٠٥

7207 פָּצַץ

פָּצַץ [pasas]، بُعيل.. يسحق؛ هِتْبُولِيل. يحطم؛ pipl يشوه، يسحق (#٧٢٠٢).

ش. أ. ق في العربية *fadda*، يفتح عنوة، يبعثر، يقطع؛ الترجوم الآرامي פְּעַע، يسحق؛ النبطي *pss ytpss* * أن يكون مقسماً [؟]؛ السيريانية *pa‘* يسحق، يضرب بشدة؛ بُعِل.. كدمة، سحق.

ع. ق إن كلمة يهوه تحطم الصخر(إر ٢٣:٢٩)، ويتحدث حبقوق عن الجبال القديمة التي دُكت بسبب يهوه، وهو تأكيد على كلي قدرته (حب ٣:٦). يصف أيوب خبرته على أيدى الله بأنه قد اختطف من رقبته ودق (أي ١٦:١٢؛ NIV سُحق).

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [nps [1]] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [pṣṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטשׁ [rṭš] (حطم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [r‘ṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשׁשׁ [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שׁבר [šbr [1]] (كسر، حطم، #٨٦٨٩).

جاري ألن لونج *Gary Alan Long*

7210 פָּצַר

פָּצַר [pasar]، قَلْ. حث، ضغط؛ توسل، دفع، ضغط؛ هِفْعِيل. "يستعرض الدفع (أي، كبرياء، جراءة)" (BDB) (#٧٢١٠)؛ פְּצִירָה [pᵉsîrâ]، اسم، أثلم؟ (#٧٢١١).

ش. أ. ق تستخدم الكلمة في لغات سامية أخرى (قا؛ العربية *farada*؛ يعين)، في أكد.، خاصة عن الواجبات الدينية.

ع. ق ١. ترد الكلمة في علاقة بفعل الإلحاح الذي يقوم به شخص أو جماعة على آخر، كما ألح لوط على الملاكين أن يبقوا عنده (تك ١٩:٣). ألح رجال سدوم على لوط أن يخرج الملائكة (١٩:٩)، ألح يعقوب على عيسو أن يقبل هديته (٣٣:١١)، ألح بنو الأنبياء على أليشع أن يقوموا بالبحث عن إيليا الذي كان قد أُخذ منه (٢مل ٢:١٧)، وألح نعمان على أليشع أن يقبل هديته تعبيراً عن الشكر لشفاؤه من برصه (٢مل ٥:١٦).

٢. يستخدم هِفْعِيل. في ١صم ١٥:٢٢-٢٣ حيث كما هو مقتبس أعلاه، يرى BDB أن إستعراض الإندفاع يؤدي إلى الكبرياء، الوقاحة. إن القرينة هي، أنه عندما رفض شاول طاعة التعليمات المعطاة له من قبل الله، قال صموئيل:" هوذا الاستماع أفضل من الذبيحة والإصغاء أفضل من شحم الكباش. لأن التمرد كخطية العرافة، والعناد كالوثن والترافيم. لأنك رفضت كلام الرب رفضك من الملك!". ومع ذلك فبعض المفسرون (انظر ICC and AB)، يشكوا في هذا الاستخدام الوحيد لـ هِفْعِيل. في الع. ق.، ويبدو أن السبعينية لديها فعل مختلف.

٣. إن المعنى "أثلم" للاسم פְּצִירָה غير مؤكد بصورة كبيرة. إن وروده الوحيد هو في ١صم ١٣:٢١، حيث يمتليء العدد كله بالصعوبات والمعنى "أثلم" هو فقط تخميني (انظر S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel*, Oxford, 1913, in ج.). يقترح *HALAT* "ثمن".

إضطرارٌ، إلحاح: ← אוּץ [’wṣ] (ألحَّ، #٢٣٧)؛ ← אנס [’ns] (أجبر، أرغمَ، كبَح، #٦٤٦)؛ ← נחץ [nḥṣ] (يُجبر، #٥٧٢٢)؛ ← פצר [pṣr] (أجبر، أرغمَ، دُفِعَ، #٧٢١٠).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd [1]] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb [2]] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk [1]] (يطرح، يقذف، #٨٩٠٩) ← שׁמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح

أرضاً، #٩٠٢٣).

ضغط، عصر: ← אכף ['kp] (يضغط بشدّة على، #٤٣٦)؛ ← אלץ ['lṣ] (يُلِحّ، يضغط بشدّة على، #٥٥٢)؛ ← זור [zwr ¹] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يعصب [الجروح]، #٢٤٥٢)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מיץ [mîṣ] (ضغط، #٤٧٩٠)؛ ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← מצה [mṣh] (يعصر بشدة، يجفف، #٥١٧٢)؛ ← פצר [pṣr] (يحث، يضغط، يدفع، #٧٢١٠)؛ ← שחט [šḥṭ] (يعصر، يعصر العنب، #٨٤٦٩).

Francis Foulkes / P. J. M. Southwell

٧٢١١ (פִּק [piq]، اهتزاز)، ← #٧٠٤٨.

7212 פָּקַד

פָּקַד [paqad]، قَلْ. يُقبل على، يلاحظ، يعتني بـ، يعاقب، يحشد، يجمع، يدون، يسجل، يأتمن، يعين، يعطي حساباً، ينتقم؛ نِفْعَل. يكون مفقوداً، يكون في عوز، يكون منصباً، يعطي حساباً؛ بيعِّل. يحتشد؛ بُعِّل. يكون مسجلاً، محتشداً؛ هِفْعِيل. يعين، يَأتمن، يودع؛ هُفعَل. يكون معيناً، مؤتماً، مودوعاً؛ هِتبَعيل. وهُتبَعيل. يكون محتشداً، مسجلاً (#٧٢١٢)؛ מִפְקָד [mipqad]، اسم عدد، موعد (#٥١٥٢)؛ פְּקֻדָּה [pᵉquddâ]، اسم موعد، خدمة، وظيفة، حراسة، عقاب، إحتشاد (#٧٢١٣)؛ פִּקָּדוֹן [piqqadôn]، اسم، إيداع، محتجز (#٧٢١٤)؛ פְּקִדֻת [pᵉqidut]، اسم قائد الحراسة (בַּעַל) (مرة واحدة؛ #٧٢١٥)؛ פְּקוּדִים [pᵉqûdîm]، اسم كمية (مرة واحدة؛ #٧٢١٧)؛ *פִּקּוּדִים [piqqûdîm]، اسم أحكام (#٧٢١٨)؛ פָּקִיד [paqîd]، اسم، وظيفة (#٧٢٢٤).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر פָּקַד عبر اللغات السامية: أكد. *paqadu*، يراقب، يودع، يعين، يحتشد؛ أوغا. *pqd*، يأمر (مرة واحدة؛ *KTU* 1.16. 4.14)؛ الفينيقية *paqad*، يعين، يفوض؛ الآرامية פְּקַד، يأمر؛ العربية *aaqada*، يفقد، يكون مفقوداً؛ إلخ. يصادق على الاستخدام الأكادي بصفة خاصة الذي يشمل *paqadu* في جميع الفترات وجميع أنواع الأدب. يوجد الفعل في Tell Arad ostracon 24 ("وضعهم تحت عنايته"؛ تقرأ *bqd* كـ *pqd*؛ Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981, 46-49; see OT section 11)، ويُحتمل في Khirbet Beit Lei Burial Cave inscription B. يرد اسم. *mpqd* في Tell 'Ira بمعنى "فَقد" أو "إحصاء" (انظر ع. ق. القسم ٣؛ لكن يقترح J. Garfunkel أنه من الأفضل ترجمته "يحرس"؛ انظر "معنى الكلمة *MPQD* in the Tel 'Ira Ostracon" [Heb.], *Les* 52, 1987, 68-74).

ع. ق ١. يرد الفعل פָּקַד حوالي ٣٠٣ مرة في الع. ق؛ يوجد في سفر العدد وأرميا ١٠٣مرة و٤٩مرة، على التوالي (هذا العدد يتضمن بعض الصيغ المجادل عليها؛ قا؛ عد٢٢:١؛ ٤٩:٤ [ورود ثاني]؛ يقترح *BHS*، פָּקַד بدلاً من דָּבַר، يتكلم، في عد ٢٦:٣). ما يزيد على ٣ أرباع من هذا الورود هو في وزن قَلْ. (٢٣٥مرة)، رغم أن أغلب الأوزان الأخرى ممثلة أيضاً (نِفْعَل. ٢١مرة؛ بيعِّل. مرة؛ بُعِّل. مرتين؛ هِفْعِيل. ٢٩مرة؛ هِتبَعيل. ٤مرات؛ هُفْعَل. ٨مرات؛ و هُتبَعيل ٤مرات).

٢. حير المجال اللغوي الواسع لـ פָּקַד العلماء كثيراً. لاحظ Speiser قائلاً: "لا يوجد على الأرجح فعل عبري أخر سبب للمترجمين متاعب كـ פָּקַד" (Speiser, 21). إن المعاني الأصلية التي تم اقتراحها هي: (أ) يتفقد بعناية، يلاحظ (Speiser, Scharbert, Gehman, McComiskey)؛ (ب) ينظر إلى، يلاحظ باهتمام (*TWAT*, Van Hooser H.)؛ (ج) يفقد، يقلق من أجل (Gese, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 89 n. 34; KB)؛ و(د) يحدد المصير (André). يشك Lübbe في أنه من الممكن تحديد معنى أصلي لـ פָּקַד، ومع ذلك فمن الغريب أن إفتراضه يستند فقط على تقييم الخيار الثالث (كما هو موجود في KB)، الذي على الأرجح يمثل تطويراً متأخراً. كما أن الخيار الرابع بالمثل يمكن إغفاله حيث يُقرأ كثيراً داخل معنى الفعل. إن الاختيار ما بين أول خيارين يعتبر أكثر صعوبة لأن كليهما قد يعلل الإستخدامات المصادق عليها لـ פָּקַד في الع. ق.، كما قد يتداخلوا بعض الشيء. إن الخيار الأول يفترض الثاني، بينما الثاني دائماً يتضمن الأول. فمن المرجح إذاً أن المعنى الأساسي لـ פָּקַד هو شيء ما مثل، يتفقد، يلاحظ، رغم أن التركيز هنا هو على معنى الكلمة داخل القرينة.

٣. يوجد ٣/١ من جميع ورود פָּקַד في الع. ق. بمعنى فني في ارتباط بالإحصاء العسكري والضريبي (حوالي ١٢١مرة، في الأغلب قَلْ.؛ جميع هِتبَعيل. وهُتبَعل. [تستخدم كمبني للمجهول؛ انظر *IBHS*, § 26.3])؛ يرد معظم هذا في قوائم التعداد في عد ١-٤، و٢٦ (٩١مرة). هذا الاستخدام لـ פָּקַד أعيد تفسيره كـ"عد" (قا؛ RSV, KJV). يتضح أن פָּקַד تتضمن العد والحساب من حقيقة أن المجموع الكلي كان دائماً يسجل (خر ٢٦:٣٨؛ عد ٤٦:١؛ قض ٢:٣٢؛ ١٥:٢٠، ١٧؛ اصم ٨:١١؛ لمشكلة الأعداد الكبيرة انظر Milgrom, *Numbers*, 1990, 336-39)، كما توجد بالاقتران بعبارة נָשָׂא רֹאשׁ، يقوم بإحصاء (حرفياً "يرفع الرأس" قا؛ خر ١٢:٣٠؛ عد٢:١؛ ٢:٤)، ومع الأفعال מָנָה (#٤٩٤٨) وסָפַר، يحسب (#٦٢١٨)، والإسم מִסְפָּר، عدد (#٥٠٣١؛ عد ٢٢:١؛ ٢٢:٣، ٣٤؛ ٢صم ١:٢٤-٢؛ ١أخ ٢٣:٢٤). ومع ذلك،

فهذه الترجمة غير كافية، حيث تنقل פָּקַד أكثر من مجرد فكرة أعداد محددة. على أساس النصوص المتوازية من ماري، أوضح Speiser أنه في قرائن الإحصاء تحمل פָּקַד معنى فني ثابت وهو تدوين، تسجيل (Speiser, 23). وبالتالي، فإن المواد المستخدمة في إنشاء خيمة الإجتماع "حُسبت بموجب أمر موسى" (خر ٢١:٣٨)، وكل شخص "دخل في التسجيلات" ساهم بنصف شاقل من الفضة لبناء الخيمة" (خر ٢٦:٣٨، JPS؛ وليس "المعدودين" كما في NIV). هذا المفهوم للتسجيل يوجد أيضاً في خر ١٢:٣٠-١٤ (قا؛ ١أخ ٢١:٦؛ ٢٣:٢٤).

٤. في القرائن العسكرية تأخذ פָּקַד معنى أكثر تخصيصاً، أي، عملية الجمع، عد، وتنظيم الرجال لمعركة، وربما تكون شرح أنسب كـ "حشد، جمع، تنظيم". هذا الفعل يُنفذ دائماً بواسطة رؤساء الجيش قبيل معركة. حشد كل من يشوع، شاول، داود، أخاب، يهورام، وأمصيا جميعهم رجال حربهم قبل الاشتراك في المعركة (يش١٠:٨؛ ١صم ٨:١١؛ ١٣:١٥؛ ٤:١٥؛ ٢صم ١:١٨؛ ١مل ١٥:٢٠؛ ٢مل ٦:٣؛ أخ ٥:٢٥). حتى رب الجنود يحشد جيشه لمعركة ضد بابل (إش ٤:١٣). من الأفضل فهم قوائم التعداد في عد ١-٤، و٢٦ في ضوء هذا (انظر B. A. Levine, *Numbers 1-20*, 134-5). يسجل أول إصحاحين في سفر العدد إحصاءاً حدث بموجب أمر من الله لموسى ورؤساء الأسباط، ويعطي تفصيلاً عن تعبئة الشعب داخل محلة عسكرية. واضح أن هذا الإحصاء كان لأغراض عسكرية: إن أولئك فقط الذين كان عمرهم عشرون سنة فما فوق (هو سن الخدمة العسكرية الإلزامية في إسرائيل؛ قا؛ ٢أخ ٥:٢٥)، الذين كانوا "قادرين على الخدمة في الجيش" ("יֹצֵא צָבָא"، حرفياً، " يخرجون كجيش"؛ قا؛ عد ٢٧:٣١؛ تث ١:٢٠؛ ٥:٢٤) كانوا لابد أن يُعَدوا " بحسب أقسامهم" (عد ٣:١؛ قا؛ ع. ٤٩، ٢٢). إن إعفاء اللاويين من الخدمة العسكرية المنتظمة تعلل قوائمهم المنفصلة (عد١:٤٧، ٤٩؛ ٢:٣٣). إن الدلالات العسكرية المرتبطة بالإحصاء في ش. أ. ق. والكتاب المقدس قد تساعد في شرح لماذا أثار إحصاء داود في ٢صم ٢٤ الوبأ (مواز ١أخ ٢١). لو أن الإحصاء العسكري دائماً تقريباً كان يحدث قبيل أي معركة، فيحتمل أن داود إما أنه كان يخطط لعملية عسكرية غير مناسبة أو كان سيأخذ خطوات تجاه تكوين جيش دائم. قد يكون أي من هذين الفعلين هما الذان أثارا رد الفعل القوي ليؤاب، إثم داود الاحق، وغضب الرب (٢صم٢٤:٣؛ مواز ١أخ ٢١:٣، ٦؛ ١صم ١٠:٢٤). بينما اقتراح McCarter's بأن الوبأ كان نتيجة لخرق قوانين طقسية عند تنفيذ الإحصاء- هو إقتراح جدير بالاهتمام (قا؛ P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, 1984, 512-14؛ خر ١٢:٣٠)، فإن لا ينصف حقيقة أن الوبأ كان أحد العقوبات الثلاث الممكنة (٢صم ١٣:٢٤).

٥. يحمل الفعل פָּקַד باستمرار معنى الفحص بتدقيق، يفتقد، يلاحظ، مع النية المتضمنة للاستجابة بطريقة مناسبة (حوالي ٨٠مرة، تقريباً دائماً في قَلْ.). يرد هذا المفهوم أحياناً مع البشر كفاعل، حيث يحمل فكرة "افتقاد" أي "زيارة" (قا؛ قض ١:١٥؛ ١صم ١٨:١٧[مع לְשָׁלוֹם]). ومع ذلك، فهذا المعنى يوجد عادة مع الله كفاعل "يفتقد" أو "يلاحظ" شخص ما أو شيء ما، وبناء عليه يفعل شيء، سواء يمنح البركة أو الدينونة الإلهية. وبالتالي، في القرائن الإيجابية تفسر أحياناً كـ" يهتم بـ، يرعى، يفتقد، يساعد" (تك ٢٤:٥٠، ٢٥؛ خر ٣١:٤؛ را٦:١؛ إر ١٥:١٥؛ صف ٧:٢)؛ بينما بالمفهوم السلبي تفسر عادة كـ "يعاقب" (خر٥:٢٠؛ لا ٢٥:١٨؛ اصم ٢:١٥؛ إش١٣:١١؛ هو ١٤:٤). يوجد كلا المعنين في زك١٠:٣: "على الرعاة اشتعل غضبي فعاقبت (פָּקַדעַל) القادة. لأن رب الجنود يتعهد (פָּקַד) قطيعه بيت يهوذا وجعلهم كفرس جلاله في القتال." إن استخدام פָּקַד بالاقتران بأفعال مثل זָכַר (#٢٣٤٩)، تذكر (مز ٤:٨[٥]؛ ٤:١٠٦؛ إر ١٠:١٤؛ ١٥:١٥؛ هو ١٣:٨؛ ٩:٩)، وרָאָה (#٨٠١١)، انظر (خر٣١:٤؛ مز ١٤:١٨[١٥])، يؤكد على الادراك الحسي والاستجابة المتضمنة في الفعل (انظر McComiskey, 96).

٦. إن المعنى السلبي عقاب غالباً ما يأتي مع التركيبة פָּקַדעַל، حيث يبين حرف الجر موضوع الإستياء الإلهي (خر ٧:٣٤؛ عد ١٨:١٤؛ إلخ). إن هذه التركيبة هي المسئولة عن الترجمة التقليدية " يفتقد خطايا في شخص" (قا؛ KJV, RSV). قد يحمل أيضاً الفعل معنى العقاب دون مفعول به معلوم (مز ٥:٥٩[٦]؛ ٣٢:٨٩[٣٣]؛ إر ١٠:١٤؛ ٨:٤٩؛ مر ٢٢:٤؛ هو ٩:٩)، أو مع مفعول به موضح بواسطة ضمير منفصل (هو ١٣:٨) أو نهاية لاحقة (إش ٢١:٢٧؛ إر ١٥:٦؛ ٨:٤٩؛ ٣١:٥٠). يُوضح أيضاً المفعول به مرة واحدة مع حرف الجر בְּ (إر٩:٦[٨]) ومرتين مع אֶל (٢٥:٤٦ [كلا من אֶל وעַל يردا في هذا الفعل دون فرق]؛ ١٨:٥٠). إن أسباب العقاب توضح عادة بـ אֵת (إر ٢٣:٢؛ ١٢:٢٥؛ ٣١:٣٦؛ هو ١:٤؛ ١٣:٢[١٥]؛ عا ٢:٣) أو متروكة غير معلومة (لا ٢٥:١٨؛ عد ١٨:١٤؛ إش ١١:١٣؛ هو ٤:٩)؛ بينما وسائل العقاب مقدمة بحرف الجر בְּ (مز ٣٢:٨٩[٣٣]؛ إر ٢٢:١١؛ ٢٧:٨؛ ٤٤:١٣).

٧. إن الله هو الفاعل الشرعي الوحيد للعقاب في الع. ق. (انظر Morris, 63). بينما أحياناً يمتد عقابه إلى غير الإسرائليين (مثلاً، ملوك آشور وبابل [إش ١٢:١٠؛ إر١٢:٢٥؛ ٣١:٥٠]، أدوم [مراثي ٢٢:٤]، وجميع الأمم [مز ٥:٥٩[٦]؛ قا؛ إش ١١:١٣؛ ٢١:٢٦])، فإن شعب إسرائيل و/ أو قادتهم في أغلب الأحيان هم موضوع

عقابه (إر ٥:٩؛ هو ٢:١٣[١٥]؛ عا ٣:٢؛ للقادة قا؛ صف ١:٨؛ زك ١٠:٣). بحسب الأنبياء، عُوقبت إسرائيل بسبب خطاياها وشرها (إر ٥:٢٩؛ ٣٦:٣١؛ هو ٩:٩؛ عا ٣:٢)، لأنهم حلفوا كذباً (إر ١٤:١٠)، ولتبخيرهم لآلهة أخرى والذبح للبعل (إر ٤٤:٧-١٠؛ هو ٢:١٣[١٥]). كنتيجة لعدم الطاعة هذه، ستأتي عليهم الأوبئة، الحيوانات (إر٥)، الجفاف، الجوع، والسيف (٤٤:١٣) وستُنهب ثرواتهم وتُهدم بيوتهم (صف١). هذا العقاب سيصل إلى قمته بسقوط المملكة الشمالية في ٧٢٢ ق. م. وبخراب أورشليم والمملكة الجنوبية في ٥٨٧ ق. م.

٨. ومع ذلك فإن عقاب الله لا يحابي، لكنه مؤسس على نصوص العهد (قا؛ لا ٢٦؛ تث ٢٧-٢٨؛ בְּרִית، #١٣٨٢). ومرتكز على شخصيته: "أنا الرب إلهك إله غيور افتقد [פָּקַד עַל] ذنوب الآباء في الأبناء وفي الجيل الثالث والرابع من مبغضيَ وأصنع إحسانا إلى ألوف من محبي وحافظي وصاياي. (تث ٥:٩-١٠؛ قا؛ خر ٢٠:٥؛ ٣٤:٧؛ عد ١٤:١٨). إن عقاب الأبناء من أجل خطية الآباء هو تعبير عن بر الله، بالضبط كما أن العقاب المحدود ، وعدم محدودية البركات لأولئك الذين يجبون الله هي تعبير عن الرحمة الإلهية (*TDOT* 2:239). بالإضافة إلى أن هذه العقوبة تفترض مسبقاً —وفقاً لمعنى פָּקַד— أن الأولاد يعاقبون بناءاً على تضمانهم وإشتراكهم في سوء سلوك آبائهم (قا؛ يش٧) (Scharbert, 219). عدلت وجه نظر تضامن المسئولية هذه لاحقاً عن طريق إرميا وحزقيال (إر ٣١:٢٩-٣٠؛ حز ١٨:٢؛ لكن قا؛ إر ٣٢:٢٩، حيث كان نسل شمعي متضمناً أيضًا). أن كيفية فهم عقاب (*pqd* *'l*) بيت ياهو من أجل "سفك دم إيزابل" في ضوء هذا هذا يمثل معضلة (هو ١:٤). واضح أن النص يدين ياهو لإنهائه على نسل أخاب، رغم أنه كان بموجب أمر من الله (٢مل٩-١٠). بينما إقترح البعض إنه قد أدين فقط بسبب شدة مذبحة ياهو أو أن هوشع لم يكن على دراية بالتقييم التثنوي لأفعال ياهو (Wolff, *Hosea*, 18)، على الأرجح يناقش هوشع بأنه بنفس الطريقة التي استخدم بها الله ياهو ليضع نهاية لنسل أخاب بسبب شرهم، فإن الله سيضع نهاية لسلالة ياهو الحاكمة لأجل نفس الأسباب (Andersen and Freedman, *Hosea*, 181). رغم أنه من المحتمل أن نهاية نسل ياهو حدث في وادي يزرعيل كنوع من سخرية القدر، فإن تعديل ٢مل ١٥:١٠ لكي يقرأ "في بلعام" غير مؤكد (*contra* McComiskey, 100).

٩. بعكس استخدام פָּקַד עַל في قرائن الدينونة، فإن موضوع إحسان الله أو اهتمامه موضح بـ אֶת (تك ٢١:١؛ خر ٤:٣١؛ را ١:٦؛ ١صم ٢:٢١)، ضمير مفعول به (تك ٥٠:٢٤، ٢٥؛ خر ٣:١٦؛ ١٣:١٩؛ إر ٢٩:١٠)، أو ضمير متصل (إر ١٥:١٥؛ صف ٢:٧)، أو متروك غير معلوم (مز ٦٥:٩[١٠]؛ ٨٠:١٤[١٥]؛ زك ١١:١٦). ومع ذلك فإن المفهوم الإيجابي لا يرد إطلاقاً مع حرف الجر עַל. وبالتالي، بينما ترد פָּקַד بمفهوم سلبي دون עַל، فإن التركيبة פָּקַד עַל لا تظهر أبدًا بمعنى إيجابي. هذا يترك المساحة للغموض عندما ترد פָּקַד بدون עַל. على سبيل المثال، إن طبيعة "تعامل" الرب مع صدقيا في إر ٣٢:٥ ليست واضحة. بينما يعتبرها البعض كعلامة على العقاب الإلهي، فهي على الأرجح وعد بالإحسان الإلهي (انظر C. T. Begg, "Yahweh's 'Visitation' of Zedekiah ([Jer 32, 5]," *ETL* 63, 1987, 113-17). نفس هذا الغموض موجود في إش ٢٤:٢٢.

١٠. كما مع الإستخدام السلبي لـ פָּקַד (انظر القسم ٦ أعلاه)، فإن المعنى الإيجابي للإحسان، الاهتمام، يحمل معه دائمًا استجابة مناسبة. إن الله لم يهتم (פָּקַד) فقط بالإسرائليين في مصر، إنما أيضًا حرر من عبوديتهم (خر٣:١٦؛ ٤:٣١؛ قا؛ تك٥٠:٢٤-٢٥). بالمثل، إن الله لم يكن محسناً فقط (פָּקַד) إلى سارة وحنا، إنما تصرف بصورة ملائمة بأن بارك كليهما بطفل (تك٢١:١؛ ١صم٢:٢١). إن اهتمام الله العظيم بالبشرية يمكن استنباطه من مز ٨:٤[٥]، "فمن هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى (פָּקַד) تفتقده؟" (NRSV؛ قا؛ إر ١٥:١٥). كما يوضح ع.٥[٦]، هذا الإهتمام العظيم مؤسس على مكانة الله كخالق (لكن قا؛ أي ٧:١٧-١٨؛ مز ١٧:٣).

١١. في القرائن الإدارية تتضمن פָּקַד دائمًا (حوالي ٥٩مرة) نقل السلطة من الأعلى إلى الأقل، أي، تعين شخص ما على شخص أو شيء ما؛ أو إخضاع شخص ما أو شيء ما لسيطرة المرؤوس، أي، يأتمن، يسلم إلى، يستودع شخص ما أو شي ما على شخص. هذا المعنى يوجد عادة في هِفْعِيل. وho. (٢٩مرة و٧مرات، على التوالي)؛ بينما قد تفهم هذه كمسببات لمعنى يفتقد (أنظر القسم ٥أعلاه) (أي، يجعله يفتقد = يعين على)، فهذا لا يوضح الاستخدام المستمر لـ قَلْ. بهذا المعنى (حوالي ٢٠ مرة). يرد المعنى الأول في نمط موحد يوجد مع أفعال أخرى (צָוָה، يأمر [#٧٤٢٢؛ قسم ٩])؛ إن الشخص أو الدائرة التي يعين عليها الشخص توضح بحرف الجر לְ + مصد. Const. ومن ثم، فإن الشخص المعين أو المنصب يُوضح عن طريق حرف الجر עַל (رغم أن هناك حروف جر أخرى مستخدمة בְּ في أس ٢:٣؛ إر ٤٠:٥؛ ٤١:٢، ١٨؛ אֶל في إر ٤٩:١٩؛ ٥٠:٤٤؛ לְ في ١مل ١١:٢٨)، وتتضح الهدف/ الأهداف الموكلة للمعين (إذا كان معبر عنه) عن طريق לְ + مصد. Const.، ومن ثم عين الله إرميا "(*'al*) على أمم و(*wᵉ 'al*) ممالك لكي يقتلع (נָתַשׁ، #٦٠٠٤) ويهدم (נָתַץ، #٥٩٩٧)؛ (إر ١:١٠؛ قا؛ يش ١٠:١٨؛ ٢أخ٣٤:١٢؛ عز ١:٢؛ نح ١٢:٤٤؛ إش ٦٢:٦).

إن استخدام פָּקַד بمعنى يُوضع، يختار هو أقل ترددأ (حوالي ١٣مرة). سلم رحبعام أتراس النحاس الجديدة لرؤساء السعاة (١مل ١٤:٢٧؛ مواز ٢أخ ١٢:١٠)، بينما "استودع" المرنم روحه للرب (مز ٣١:٥؛ قا؛ لا ٦:٤ لا٥:٢٣]؛ إش ١٠:٢٨؛ إر ٣٧:٢١؛ ٤١:١٠).

١٢. أخيراً، في العديد من الحالات تحمل פָּקַד معنى يفتقد، يكون مفقوداً (حوالي ١٥مرة؛ نِفْعَل. بصورة سائدة). هذا المعنى هو امتداد للقسم ٥ أعلاه، وهنا "يحيط علماً" (عن غياب شخص) تعني يفتقدهم. ومن ثم، عندما خطط دواد لأن يغيب عن مائدة شاول أجاب يوناثان، حرفيًا "ستلاحظ أنت "أي غيابك" لأن مكانك سيكون ملاحظاً،" أي "ستفتقد، لأن مكانك سيكون خالياً" (١صم ٢٠:١٨؛ قا؛ ٢٠:٦، ٢٥، ٢٧). بالمثل، عندما جمع ياهو بمكر خدام البعل لكي يقتلهم، تأكد من أن لا يُفقد أحد من كهنة البعل (٢مل ١٠:١٩). في بعض القرائن قد تبين פָּקַד أيضًا "يفتقد" بمعنى "يشتاق إلى" (قا؛ حز ٢٣:٢١).

١٣. يرد اسم. פְּקֻדָּה (٣٢مرة) بنفس مجال المعنى كما פָּקַד. تستخدم دائمًا لمختلف مناصب السلطة (عد٣:٣٢، ٣٦؛ ٢مل ١١:١٨؛ إش ٦٠:١٧؛ حز ٤٤:١١) أو فكرة العقاب (إش ١٠:٣؛ إر ٨:١٢؛ ١٠:١٥؛ هو ٩:٧). توجد مرة واحدة بالإشارة إلى إهتمام الله الرحيم (أي ١٠:١٢). يوجد الإسم פִּקּוּדִים، أحكام، حصرياً في مز ١١٩ (٢١مرة من ٢٤مرة؛ مثلاً، ع. ٤، ١٥، ٢٧، ٦٣). يدل اسم. פָּקִיד، ضابط، على الشخص الموضوع في وضع سلطة على الآخرين سواء بصورة دائمة أو لمدة محددة (١٣مرة؛ تك ٤١:٣٤؛ قض ٩:٢٨؛ ٢مل ٢٥:١٩؛ أس ٢:٣). قد يشير اسم. מִפְקָד (٥مرات) إلى تعيين (٢أخ٣١:١٣) أو مكان مُعين (حز ٤٣:٢١)؛ توجد في سلسلة إنشائية مع מִסְפָּר، عدد، حرفيًا، "عدد إحصاء الشعب" (٢صم ٢٤:٩، مواز ١أخ ٢١:٥). يدل اسم. פִּקָּדוֹן تمامًا على وديعة أو حجز (٣مرات؛ تك ٤١:٣٦؛ لا ٦:٢، ٤[٥:٢١، ٢٣]).

ب. ت هناك كلمات عديدة تستخدم في ترجمة الجذر פָּקַד داخل السبعينية. يترجم أكثر من نصف ورود الفعل פָּקַד بالفعل المتعدد الاستخدامات ἐπισκέπτομαι، يحشد، ينظر إلى، يختبر، يعتني بـ، يعين؛ ومشتقاته. يترجم أيضًا باستمرار بـ ἐκδικέω، يعاقب، وκαθίστημι، يعين، يقيم. رغم أن أهمية السبعينية لفهمنا لـ פָּקַד يجب عدم المبالغة فيها (انظر Gehman and Grossfeld)، فإن ترجمة مترجمي السبعينية פָּקַד بـ ἀριθμέω أو ἀριθμός بمجموع كلي ٤مرات توضح أنهم فهموا פָּקַד بأنها تشير إلى أكثر من مجرد الإحصاء (Grossfeld, 86؛ لكن قا؛ الترجوم والفولجاتا).

يوجد الفعل פָּקַד حوالي ٤٠مرة بين MSS الغير كتابية من قمران، بما فيهم ٤مرات في 1QS؛ ٧مرات في 1QM؛ ٤مرات في 1QHa؛ مرتين في 1Q28b؛ ١١مرة في CD-A؛ ٣مرات في CD-B؛ و مرتين في 11QTemplea. تتفق معظمها مع الاستخدام الكتابي: يحشد الله جيشه السماوي (1QM 12:4)، يعين "أمير النور" (1QM 13:10)، و"يعاقب فساد الشرير" (1QHa 6:24 [14:24]). توجد أيضًا بعض المعاني المختلفة في مفهوم פָּקַד: إن أولئك المتطوعين للدخول في الجماعة عليهم أن "يتبعوا (פָּקַד) جميع أحكام" العهد (1QS 5:22; cf. 1QSb 3:24)، وبعد السنة الأولى مع الجماعة " يختبر العضو الداخل (*pqd* *'l*) بأمر الكثيرين" (1QS 6:21; cf. CD-A 13:11). من الجدير بالملاحظة أيضًا غياب التركيبة *pqd 'l* في قرائن الدينونة (قا؛ 1QHa 14:24; 4Q275 3:6; CD-A 8:2; etc.). يوجد اسم. פְּקֻדָּה بالإشارة إلى "الإفتقاد" (1QS 4:6, 11) أو "لحظة الافتقاد" (1QS 3:18; 4:19; cf. CD-B 19:10-11)، عندما ينتهي العصر الحاضر فإن عصراً من البركة للبار وعقاباً للشرير سوف يعلن.

ع. ج يوجد الفعل ἐπισκέπτομαι العديد من المرات في لوقا ليدل على عناية الله وتدخله من أجل شعبه (لو ١:٦٨، ٧٨؛ ٧:١٦؛ لكن قا؛ ١٩:٤٤). يشير ١بط ٢:١٢ إلى تمجيد الأمم لله في يوم الافتقاد (ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς، قا؛ إش ١٠:٣، السبعينية). في الع. ق. هناك تعبيرات مماثلة تشير تقريبًا دائمًا إلى وقت الدينونة (إش ١٠:٣؛ إر ٦:١٥؛ ١٠:١٥)، لكن في ضوء المسيح، يصبح افتقاد الله يوماً لكلا من البركة والدينونة (قا؛ أعلاه؛ ← عقاب، *NIDNTT* 3:92-100). إن اسم. ἐπίσκοπος المستخدم في ترجمة פְּקֻדָּה وפָּקִיד في السبعينية، يشير إلى قادة الكنيسة (١تي ٣:١، ٢؛ أسقف، NIDNTT ١:١٨٨-٢٠١).

تعيين، وصية، إستدعاء: ← זמן [*zmn*] (يكون معيناً، #٢٣٧٤)؛ ← יעד [*y'd*] (يحدد، يعين، يوظف، يجمع، #٣٥٨٥)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يعد، يحسب، يعين، يوظف، ينصب، #٤٩٤٨)؛ ← עמד [*'md*] (يقف، يأخذ موقف شخص، وقفة، يعين، #٦٦٤١)؛ ← פקד [*pqd*] (يعاقب، يجمع، يسجل، يعين، #٧٢١٢)؛ ← צוה [*ṣwh*] (يأمر، يوصي، يوكل، يوجه، يعين، #٧٤٢٢)؛ ← שית [*šît* [1]] (يضع، ينصب، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

ناموس الله: ← חק [*ḥōq*] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*'ēdût*] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*'ᵃbîṭûb*] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

أعداد : ← אֶחָד [*'ehād*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep* [2]] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'* [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*ḥāmēš*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*mē'â* [1]] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eśer*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [*r*e*bābâ*] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*šeba'* [1]] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [*šālōš, š*e*lōšâ*] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*š*e*mōneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*š*e*nayim*] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [1] [*šēš* [1]] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [*tēša'*] (تسعة، #٩٥٩٦).

كلام: ← [*'lm* [1]] אלם (يكون مقيداً، غير قادر على الكلام، يصمت، #٥١٩)؛ ← [*'mr* [1]] אמר (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦)؛ ← [*bl'* [2]] בלע (يوصل، يُبَلِّغ، #١١٨١)؛ ← דבר [*dbr* [2]] (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩)؛ ← חוה [*ḥwh* [1]] (مصرح، مفسر، #٢٠٠٠)؛ ← לשׁן [*lšn*] (إفتراء، #٤٣٨٧)؛ ← [*mll* [3]] מלל (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠)؛ ← [*ngd*] נגד (يُعلِم، يكشف، يصرح، #٥٥٨٣)؛ ← [*rākîl*] רָכִיל (السفيف، وكيل إعلانات، مخادع، مفتري، #٨٢١٥)؛ ← [*šnn* [2]] שׁנן (يكرر، يسرد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 1:466-86; *TWAT* 6:708-23; G. André, *Determining the Destiny: PQD in the Old Testament*, 1980; H. S. Gehman, "Επισκέπομαι, [*sic*] ἐπισκέπσις, ἐπίσκοπος," and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and Other Hebrew Roots—A Case of Semantic Development Similar to that of Hebrew," *VT* 22, 1972, 197-207; B. Grossfeld, "The Translation of the Biblical Hebrew פקד in the Targum, Peshitta, Vulgate and Septuagint," *ZAW* 96, 1984, 83-101; J. B. Van Hooser, "The Meaning of the Hebrew Root פקד in the Old Testament," Harvard Ph. D. thesis, 1962; J. C. Lübbe, "Hebrew Lexicography: A New Approach," *Journal for Semitics* 2, 1990, 1-15; T. E. McComiskey, "Prophetic Irony in Hosea 1.4: A Study of the פקד על Collocation and Its Implications for the Fall of Jehu's Dynasty," *JSOT* 58, 1993, 93-101; P. Middelkoop, "A Word Study: The Sense of PAQAD in the Second Commandment and Its General Background in the OT Regarding to the Translation into the Indonesian and Timorese Languages," *South East Asia Journal of Theology* 4, 1963, 33-47, 56-65; L. Morris, "The Punishment of Sin in the OT," *AusBR* 6, 1958, 62-86; J. Scharbert, "Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments," *BZ* 4, 1960, 209-26 (= Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments [WF 125, ed. K. Koch, 1972, 278-99]); E. A. Speiser, "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel," *BASOR* 149, 1958, 17-25.

تايلور إف. ويليمز *Tyler F. Williams*

٧٢١٣ (פְּקֻדָּה [*p*e*quddâ*]، تعيين، وظيفة، عقوبة)، ← #٧٢١٢

7214 פִּקָּדוֹן

פִּקָּדוֹן [*piqqadôn*]، اسم بضائع مودعة؛ متجر، سلعة، تزويد، إمداد، حجز، ممتلكات مودعة (#٧٢١٤)؛ < פָּקַד [*paqad*]، يعد، يعين (#٧٢١٢).

ش. أ. ق يرد الإسم في السامرية *fiqdon* وفي الآرامي اليهودي פִּקְדוֹנָא، بضائع مودعة، وديعة؛ المصري الآرامي פק[דון]، يودع؛ النبطي *pqdwn*، مسئولية أو وصية/ أمر (؟)؛ السامية *pqdwnh*؛ أكد. *puquddû*، رضوخ رسمي/ استسلام؛ بضائع مودعة.

ع. ق ١. يرد الإسم في تك ٤١:٣٦. وفي مكان أخر في الع. ق. يوجد فقط في لا٦:٢[٥:٢١]، ٤[٥:٢٣]، احتفظ Skinner (468) بأن الكلمة פִּקָּדוֹן، يحجز، اقترحت في تك ٤١:٣٦ بالكلمة פְּקִדִים، مراقبين، في ع. ٣٤. أي كان الأمر، فإن ٤١:٣٦ تسجل أنه كجزء من خطته لتقليل تأثير السبعة سني الجوع التي كانت ستلي السبع سني الشبع، فإن يوسف الحكيم أيد التخزين كحجز ٢٠٪ من إنتاج مصر للحبوب. ربما أهم نقطة تنبثق من ع.٢٥-٣٦ هي أنه بالرغم من أن الله حدد مسار الأحداث وأنه سارع في إتمامها، فإنه كان من المتوقع من المسئولين إستنباط واستخدام statesmanlike measures ملائمة للتعامل معهم (von Rad, 376). إن الأغراض الإلهية تتطلب نظيرها إنسانية و، كما عبر عنها Brueggemann (332) إن في اقتران الخطة الإلهية (ع.٩-٣٢) بالعمل الإنساني (ع.٣٣-٤٥) تقع نواة الإيمان المتجسد.

٢. يستخدم اسم. أيضًا في لا ٦:٢[٥:٢١]، ٤ [٥:٢٣]، وهو جزء من قسم (٥:١٤-٦:٧ [٥:١٤-٢٦]) يتعامل مع ذبيحة الإثم، المقررة للآثام المقترفة ضد الله والقريب، والتي تتطلب ليس فقط ذبيحة إصلاحية إنما تعويض للمجني عليه أيضًا. يهتم لا ٦:١-٧ [٥:٢٠-٢٦] بتلك الحالات التي فيها لا يكتسب فقط الناس أشياءاً من خلال الغش والعنف، إنما أيضًا يجعلون يهوى متهماً في الجريمة عن طريق حلفهم بالبراءة كذباً في إسمه (Knight, 37; Hayes, 162). بحسب ٦:٢ [٥:٢١]، فإن أحد الحالات التي إعتبر من المناسب فيها تقديم ذبيحة إثم كوسيلة للكفارة كانت هي خيانة الثقة في أمر إعطاء ممتلكات لصديق لحفظها في مكان آمن. هنا פִּקָּדוֹן التي تعني وديعة

أو ملكية مؤتمنة (Noth, 49)، قد تشير إلى بند متروك للحماية مقابل قرض (Kennedy, 59) أو أي شيء قيم من الممتلكات الخاصة التي يعطيها شخص لآخر لحمايتها (Chapman and Streane, 25). يوصى الشخص الذي عن طريق الغش إحتفظ بممتلكات الشخص الآخر بإرجاع الحيازة الغير مشروعة (٦:٤[٥:٢٣]). بالإضافة إلى أنه كان مطلوب منه أن يدفع للشخص الذي سرقه ٢٠٪ من قيمة البند كتعويض (٦:٥[٥:٢٤]).

إن الأوامر المتعلقة بذبيحة الإثم مبنية على بعض المباديء الهامة، التي إثنان منهم ذو أهمية خاصة. (أ) يعتبر الندم الأصيل، التوبة، الإعتراف طوعاً بالخطية، وفعل حاسم للتكفير أنه يحمل نوع من أثر التخفيف الرجعي على الأخطاء المتعمدة والمقصودة، التي تجعلها مؤهلة للتكفير (قا؛ Hayes, 162; Wenham, 108-9). (ب) لابد أن يحدث التعويض (وليس الجزاء أو الثأر) قبل أن تُقبل ذبيحة الإثم. فبعد تصحيح الخطأ الذي اقترف في حق الجار (إصلاح الأضرار) يمكن فقط للمذنب أن يصلح علاقته مع الله ويختبر الغفران، التجديد (قا؛ مثلاً، Milgrom, 72; Wenham, 112; Knight, 37-38; Hayes, 162; Bailey, 34).

ب. ت يرد الفعل في العبرية פָּקַד الذي في وزن قَلْ. وبيعِّل. يعنى (يفحص، يختبر)، يزور؛ (euphem) يرتبط عن طريق الزواج؛ يزور، يتذكر، يحكم على؛ يحسب، يحشد؛ يوكل، يأتمن، يودع؛ يوصي، يأمر؛ نِفْعَل. يُفتقد، يُذكر، محكوماً على؛ يُوصىَ، يرسل؛ هِفْعِيل. يوكل، يودع؛ يكون مسئولاً عن. توجد أيضًا الآرامية פְּקַד، بمعنى يأمر؛ (يوكل)، يخزن؛ بَعِلْ.. يأمر، يفوض؛ أَفْعَل. يأمر، يفوض؛ يوكل، يودع؛ itp. يكون مأموراً؛ يوكل، يكون مودوعاً. ترد أيضًا الصيغ العبرية פִּיקָּדוֹן ,פִּקָּדוֹן والآرامية פִּיקְדוֹנָא ,פִּקְדוֹנָא بمعنى شيء موكل، مودع. صيغ أخرى واردة هي الآرامية פִּקְדְּתָא، يأمر، رغبة نهائية last will، والعبرية פָּקוּד، محتشد، متضمنة في الإحصاء (Jastrow 2:1206-7).

رهن، كفالة: ← אִסָּר [*'issār*] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [*ḥbl* [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهناً، #٢٤٧١)؛ חוֹב [*ḥôb*] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٠٠)؛ ← נשׁא [*nš'* [1]] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [*'bṭ* [1]] (يستعير، يأخذ رهناً من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [*'rb* [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضماناً لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [*tq'*] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

L. R. Bailey, *Leviticus*, KPG, 1987; W. Brueggemann, *Genesis*, Interpretation, 1982; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, CBC, 1914; J. H. Hayes, "Leviticus," in *HBC*, 1988, 157-81; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; G. A. F. Knight, *Leviticus*, DSB, 1984; J. Milgrom, "The Book of Leviticus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 68-84; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, OTL, 1965; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; W. A. Ward, "The Egyptian Office of Joseph," *JSS* 5, 1960, 146-47; idem, "Egyptian Titles in Genesis 39-50," *BSac* 114, 1957, 40-59; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٢١٥ (פְּקִדֻת [*p*e*qidut*]، ضابط)، ← #٧٢١٢

٧٢١٧ (פְּקוּדִים [*p*e*qûdîm*]، كميات)، ← #٧٢١٢

7218 פִּקּוּדִים

פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*]، اسم. اتجاهات، أمر (#٧٢١٨)؛ < פָּקַד [*paqad*]، يعد، يعين (← #٧٢١٧).

ع. ق يرد اسم. ٢٤ مرة في الع. ق.، حصرياً في المزامير: ٢١ مرة في مز١١٩، مرة في ١٩:٨[٩]؛ ١٠٣:١٨؛ ١١١:٧. تشير في كل هذا إلى وصايا الله بصفة عامة. كما مع تعبيرات أخرى للناموس الموجودة في المزامير، يصعب أن تكون أكثر تحديداً.

ب. ت تترجم السبعينية في أغلب الحالات التعبير بـ ἐντολή، وصايا، رغم أن δικαίωμα، أحكام، ترد أيضًا العديد من المرات.

ناموس الله: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*'ēdût*] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*'abîṭûb*] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 2:544-56; *THAT* 2:466-86; *TWOT* 2:731-32.

بيتر إنس *Peter Enns*

7219 פָּקַח

פָּקַח [*paqah*]، فتح، دائمًا في قَلْ. فيما عدا في تك ٣:٥، ٧؛ إش ٣٥:٥، التي في نِفْعَل، يكون مفتوحًا (#٧٢١٩)؛ פִּקֵּחַ [*piqqeah*]، رؤية واضحة (#٧٢٢١)، disleg. في خر ١١: ٤ (حيث تكون مرادف أعمى) وفي ٢٣:٨ (إن الرشوة تعمي الذين يروا")؛ פְּקַח־קוֹחַ (*pᵉqah-qôah*)، فتح [عن البصر] (#٧٢٢٣).

ش. أ. ق في *HALAT* 903. قا؛ الآرامية פְּקַח، أن يفتح، يجعله يرى؛ السيرانية *paqah*، تفتح؛ العربية *faqaha*، فتح الأعين؛ ع. ج. ق *pqh*، يفتح.

ع. ق ١. بعكس פָּצָה (#٧١٩٨)، الذي في الأغلب يكون المفعول به له هو الفم، فإن פָּקַח في الأغلب يكون المفعول به أو الفاعل هو الأعين. إن الحالة الوحيد التي يستخدم فيها الفعل في ارتباط بعضو أخر بدلاً من الأعين هي في إش٤٢: ٢٠ (مع الآذان).

٢. إن الله هو فاتح الأعين (تك ٢١:١٩؛ ٢مل٦:١٧ [مرتين]، ٢٠ [مرتين]؛ مز ١٤٦:٨). يدعو الله الآخرين لفتح الأعين (إش ٤٢:٧). إن أعين الله الذاتية مفتوحة (أي١٤:٣؛ إر ٣٢:١٩؛ زك ١٢:٤). أنه ليس من غير المسموع في صلوات التضرع داخل الع. ق. أن يسأل السائل الله بأن يفتح عينيه (إش ٣٧:١٧ [= ٢مل ١٩:١٦]؛ دا ٩:١٨).

٣. عندما يفتح الله الأعين فهذا يكون دليلاً على تعضيده لأولئك الذين يقفون في إحتياج شديد. يطبق هذا، على سبيل المثال على تك ٢١:١٩، عندما فتح الله أعين هاجر ورأت بئر ماء. هل هذا يعني أنها رأت شيئًا ما لم يكن موجوداً من قبل، أي أن الله إستحضر بئراً في الصحراء؟ أم أن البئر كان موجوداً طوال الوقت، ولم تراه هاجر في الواقع إلى أن فتح الله عينيها؟ لو أن الرأى الأخير هو الصحيح، فإنه في تك ٢١ نجد مورد منقذ للحياة لم تكن هاجر لتراه دون لمسة الله السريعة الفاتحة للعين.

ينطبق نفس الشيء على القصة الواردة في ٢مل ٦. استطاع خادم النبي أن يرى جيش وخيول ومركبات العدو محطية بالمدينة، وبالتالي فقد كان جاهزاً للضغط على "زر الرعب" لكنه لم يتمكن من رؤية ما رآه النبي، أي، خيول ومركبات النار، إلى أن فتح الله عينيه.

٤. أحد التصريحات الواعدة التي قالتها الحية لحواء كانت: "ستنفتح أعينكما" التي أضافت عليها "ستكونان مثل الله، عارفان الخير والشر" (تك ٣:٥). من الصعب أن نقرر ما إذا كان الجزء الثاني متعاقب أو شرح مطول للأول أم لا. أي، هل النصف الثاني من العدد يقدم وعداً ثاني مميز، أم أنه يستفيد في ويشرح النصف الأول من العدد؟

على أية حال ما وعدت به الحية قد تم، فإن ع.٧ يقول، "فإنفتحت أعينهما" ومع ذلك، فإن بقية العدد لا يستمر في القول "وصارا مثل الله." بل بالأحرى، يذكر، "أنهم أدركا أنهما عريانان." هذا ما كانوا بالكاد يساومون عليه ليكون عندهم أعين مفتوحة ويصيروا كالله. كم يختلف هذان الإثنان الذين أنفتحت أعينهم عن إثنان أخران أنفتحت أيضًا أعينهم وهم سائرون من أورشليم إلى عمواس (فانفتحت أعينهما وعرفاه" لو ٢٤:٣١)!

٥. إن عبارة פְּקַח־קוֹחַ، فتح [بصيرة العين]، تظهر في إش ٦١:١، حيث يقول عبد الرب عن خدمته، "إن الرب مسحني... لأطلق من الظلمة الأسرى" (NIV، قا؛ لو ٤:١٨).

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [*bô'*] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [*pā'ar*] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [*pāṣâ*] (ينفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [*pāqah*] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּתַח [*pāger*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٢٢١ (פִּקֵּחַ [*piqqeah*]، رؤية واضحة)، ← #٧٢١٩

٧٢٢٣ (פְּקַח־ קוֹחַ [*pᵉqah-qôah*]، فتح [بصيرة العين])، ← #٧٠٢١٩

7224 פָּקִיד

פָּקִיד [*paqîd*]، إسم ضابط، مفوض (#٧٢٢٤)؛ < פָּקַד [*paqad*]، يفقد، يفتقد، يعتني بـ، يمربفحص مبني للمجهول in review ، يعين (لمهمة)، ينصب على، يستدعى ليعطي تعليلاً عن، يسعى للثأر، ينتقم، يعاقب (#٧٢١٢).

ش. أ. ق ١. جذر سامي مشترك: يصادق على الفعل بصورة كبيرة، بينما الإسم فأقل (لا يوجد في الأوغارتية، العربية، والأثيوبية): أكد. *paqdu*، ضابط، مدير إدارة، وكيل، مندوب، ممثل، عميل، قاضي، مشرف، وكيل عقارات، واصي، مسئول بناية، مراقب (-*AHw*, 826 27; Eilers, 333)؛ أكد. *paqidu*، ناظر، مراقب (*AHw* 2:827)؛ *pqyd* (Neo-Babylonian) .Pers، ضابط، قاضي، موظف في القسم الإداري (Cardascia, 235; *THAT* 2:470)؛ ع. ج. ق *aqdn* ، نائب، موظف، مفتش، مراقب (Vincent, 104; *THAT* 2:466)؛ الآرامي القديم פקד، ضابط، قاضي (*DISO*, 234)؛ الآرامي المصري פקיד، موظف، ضابط (*DISO* 234)؛ الفينيقي *pqyd*،

قاضي، إدارة، عمل معين (*GPL*, 138; *DISO*, 234)؛ البونية. *pfqad*، ضابط (*PPG*, 131; *DISO*, 234).

٢. في السامي الشمالي الشرقي، يرتبط الفعل لفظياً للقب الإسمي: الفعل الأكادي *paqadu* عندما يستخدم في الإشارة إلى ضابط يعني: أن يأمر، يفوض، يوكل، يمنح سلطة، يأتمنه على (*AHw* 2:824-26)؛ ومن ثم، الإسم الأكادي *paqdu* يعني شخص مكلف، منصب، مفوض، بمسئولية أو مهمة، وموصى بإتمامها (*AHw* 2:826-27)؛ و*paqidu*، اسم شخص مكلف/ مفوض بيتولى مسئولية (*AHw* 2:827).

٣. في اللغة السامية الشمالية الغربية، פקד كإسم يشير أغلب الوقت إلى موظف مدني معين للإشراف على وإدارة مدينة أو مقاطعة: الآرامي القديم פקד، موظف مدني، قاضي (*KAI* 224:4. 10. 13; Sefiré 3:4, 10)؛ الآرامي الإمبرالي מפקדלפני. قاضي/ حاكم (*DISO*, 234; *GPL* 139). كما في السامي الشمالي الشرقي، يصف الفعل ذو العلاقة تعيين الموظف وواجباته الناجمة عن ذلك، مثلاً، الآرامي الإمبراطوري/ الفينيقي/ *pqd*، فعل، أن يأمر، يفوض، يعين؛ يراقب، يفتش، يعتهد (*DISO*, 233; *GPL*, 138; *PPG*, 131).

ع. ق ١. إن اسم. פָּקִיד، موظف منصب، ضابط، مفوض، مراقب (*HALAT* 3:904; BDB, 823-24)، يصف موظف منصب للإشراف على مسئولية/ مهمة معهود إليه (*THAT* 2:466-86). أظهر تشكيل פָּקִיד أن نموذج *qatîl* يستخدم دائمًا ليصف مهنين محترفين: נָגִיד، قائد، נָבִיא، نبي، סָרִיס، موظف (*IBHS* §5.3c; *BL* §470n).

٢. كما في لغات سامية أخرى، تتعلق الدلالات الإسمية لـ פָּקִיד ببعض معاني פָּקַד، أن يأمر، يعين، يفوض؛ أن يشرف، يتعهد (*KBL* 2:902-3). يشير دائمًا هِفْعِيل. لـ פָּקַד إلى تنصيب ملك لموظف على منطقة معينة (تك٣٩:٤؛ ٢مل ٢٥:٢٣). إن פָּקִיד هو شخص أدنى منصب/ مفوض بواسطة شخص أعلى، وموكل على مسئولية شعب/ منطقة/ مهمة (*TWOT* 2:732). يُرى هذا في المفعول به المشترك פְּקַדְפָּקִיד، أن يعين/ يفوض موظف/ مفوض (يكون مسئولاً عن شيء ما) (تك ٤١:٣٤؛ ٢أخ ٣١:١٣).

٣. رغم أن الفعل פָּקַד به مجال واسع من المعاني (Grossfeld, 83-101; Speiser, 21)، فإن פָּקִיד بها مجال ضئيل من المعاني: نائب، مندوب، عميل، ممثل؛ موظف، خادم مدني، ضابط؛ مراقب، مفتش، مشرف: رقيب (*THAT* 2:470).

٤. ترد פָּקִיד ١٣مرة وتستخدم للإشارة إلى ثلاثة أنواع من الوظائف المنصبة: المدنية، العسكرية، والطقسية (*HALAT* 3:904; *THAT* 2:470). قد يكون פָּקִיד هو موظف مدني (تك ٤١:٣٤؛ قض ٩:٢٨؛ نح ١١:٩؛ أس ٢:٣)، ضابط عسكري أو حاكم (٢مل ٢٥:١٩= إر٥٢:٢٥)، أو موظف للعبادة (٢أخ ٢٤:١١؛ ٣١:١٣؛ نح ١١:١٤، ٢٢؛ ١٢:٤٢؛ إر ٢٠:١؛ ٢٩:٢٦) (انظر الأقسام ٧-٩ أدناه).

٥. يلي פָּקִיד دائمًا *'al* ، وكذلك إسم يصف المنطقة/ الشعب المفوض عليه الشخص: أرض مصر (تك٤١:٣٤)، جنود (٢مل ٢٥:١٩= إر ٥٢:٢٥). البنياميين (نح ١١:٩)، الاويين (١١:٢٢)، والمغنيين (١٢:٤٢). تتوازى هذه التركيبة مع الآرامية الإمبريالية מפקדלפקי، قضاة الـ (*DISO*, 234; *GPL*, 139). يلي פָּקִיד أيضًا בְּ وكذلك إسم يدل على دائرة سلطته (أس ٢:٣؛ إر ٢٠:١؛ ٢٩:٢٦). تستخدم פָּקִיד في تركيبة توضح الشخص الذي يترأس الضابط المنصب (٢أخ ٢٤:١١؛ ٣١:١٣).

٦. إن المرتبة العالية للمكانة تُرى عند إضافتها لـ נָגִיד، أمير (إر٢٠:١)، ومرافقتها لـ סָרִיס، موظف (٢مل٢٥:١٩=إر٥٢:٢٥)، وרָאשֵׁי הַמְּדִינָה، رؤساء الأقاليم (نح ١١:٣). قد يكون المنصب مؤقت (تك ٤١:٣٤؛ أس ٢:٣) أو دائم (قض ٩:٢٨؛ ٢مل ٢٥:١٩؛ ٢أخ ٢٤:١١؛ ٣١:١٣؛ نح ١١:٩، ١٤، ٢٢؛ ١٢:٤٢؛ إر ٢٩:٢٦؛ ٥٢:٢٥) (BDB, 823-24).

٧. موظف مدني. كما في لغات سامية أخرى، إن الإشارة الأكثر شيوعاً لـ פָּקִיד تصف موظف مدني منصب من قبل ملك على مدينة أو منطقة (*HALAT* 3:904). قد يعمل פָּקִיד كحاكم على منطقة كبيرة؛ إنها تصف الوزراء المنصبين على ثلاثة قطاعات إدارية في مصر (تك٤١:٣٤) والوكلاء المحلين على ١٢٧ مقاطعة إقليمية في إمبراطورية فارس (أس ٢:٣). قد تعمل פָּקִיד كنائب للملك على ولاية شكيم (قض ٩:٢٨). يعكس هذا بشدة إستخدام العمارنة الإداري للكلمة أكد. *paqdu*، إسم، يصف الحاكم المنصب على إمارة دولة كنعان (Campbell, 39-54). قد يعمل פָּקִיד أيضًا كموظف على إقليم في عاصمة مدينة: في مجتمع أورشليم ما بعد السبي، تصف الحاكم على رؤساء الأقاليم (نح ١١:٩) ورؤساء الأقاليم أنفسهم (١١:١٤، ٢٢)، الذين يوصفون كـ רָאשֵׁי הַמְּדִינָה، رؤساء المقاطعات الإقليمية (١١:٣). تستخدم السبعينية على نحو ملائم جميع هذه الإستخدامات كموظفين مدنين: κωμάρχας، حكام الأقاليم (تك٤١:٣٤)، τοπάρχας، وكلاء المدينة على مقاطعات الإقليمية (أس ٢:٣) و ἐπίσκοπος، مراقبي المدينة (قض ٩:٢٨؛ نح١١:٩، ١٤، ٢٢). يقترح Rüterswrden أنه في العصر الملكي ما قبل السبي، كانت التعبيرات تستخدم لتصف الموظفين

الإداريين ذو المرتبة الأعلى تحت الملك حيث פָּקִיד، موظف، שַׂר، قاضي، נָגִיד، أمير، יוֹעֵץ، مشير، و פֶּחָה، حاكم إقليمي (Rüterswrdon, 116-20).

٨. موظف عسكري. تصف الموظف الأعلى (סָרִיס) الذي هو الضابط الآمر (פָּקִיד) المعين على رجال الحرب الذين في أورشليم (٢مل ٢٥:١٩= إر ٥٢:٢٥). قد يكون פָּקִיד هو القائد الأعلى للجيش—وزير الدفاع القومي (de Vaux, 225). ينعكس المعنى العسكري في الكلمة السبعينية ἐπιστάτης، قائد. ما هو مرتبط بهذه الكلمة هو *p^eqidut*، قائد الحرس (إر٣٧:١٣).

٩. موظف العبادة. تصف *paqîd* الضابط الأعلى المسئول عن الهيكل (٢أخ ٣١:١٣؛ إر ٢٠:١؛ إر ٢٠:١؛ ٢٩:٢٦)، النائب المساعد لرئيس الكهنة (٢٤:١١)، المشرف المسئول عن الكهنة والاويين (نح ١١:١٤، ٢٢)، ومدير المغنين (١٢:٤٢). هذه المعاني تنعكس بصورة ملائمة في السبعينية: ὁ ἡγούμενος الرئيس (على الهيكل) (٢أخ ٣١:١٣؛ إر٢٠:١)؛ προστάτος، نائب الضابط (رئيس الكهنة) (٢أخ ٢٤:١١)؛ وἐπίσκοπος، رقيب (رئيس الكهنة واللاويين) (نح ١١:١٤، ٢٢)

ب. ت ١. يرد الإسم פקד مرتين في النقوش العبرية القديمة (Davies, 473)؛ تظهر في ختم موظف إقليمي يهودي (الإقليم غير معلوم؛ النصف الثاني من القرن السادس ق. م.)، לפקדיהד، تنتمي إلى موظف إقليمي على يهوذا (Davies, 106. 012; Bordreuil, 305-7)؛ وفي الإسم الشخصي على بصمة على جرة من جازر (القرن السادس-الرابع ق. م.). לאבנרפקדין، تنتمي إلى موظفي PN (؟) (Davies, 100. 163; Avigad, 43-46). قد تظهر في Tel Arad Ostracon 24 (أواخر القرن السابع/ أوائل القرن السادس ق. م.) في اقتران بـ מלכיהם، ملكهم: והפקידם وموظفي أقاليمهم (Davies, 2. 024. 14; Aharoni, 46-47; Müller, 304). يظهر الجذر في Tel ‘Ira ostracon (أواخر القرن الثامن/ السابع ق. م.)؛ *mpqd* قاضي، إدارة، أو إحصاء (؟) (Davies, 13. 001; Beit-Arieh, 105-8; Garfunkel, 68-74).

٢. يرد الجذر פקד ٢٦مرة في DSS (CD 1:7; 5:15; 7:21; 10:2; 15:6; 19:10, 11; 20:2; 1QS 3:18; 4:19, 26; 6:14; 1QSa 1:9; 1QSb 3:24; 1QM 2:4; 13:10; 1QH 13:1, 7; 16:5; 1Q26 11:7; 4Q405 20:2, 14; 4Q504 23:1, 2; 4QM1 20:1, 2; 4QM1 1:1, 8; 4QM5 2:1, 2; 4QpIs 2:2; 4pHs 1:10). في قمران يشير الفعل פקד دائمًا إلى اختيار أو تفويض شخص من قبل الله (1QSa 1. 9). يرد اللقب הפקוד والפקיד ("الرقيب") عدة مرات في Zadokite Documents (CD) وقانون الجماعة Rule of the Community (1QS)، دالاً على الموظف المنصب الذي يترأس الجماعة (Charlesworth 1:5). إن لقبه بالكامل הפקיד ברואשהרבים، المشرف الذي يترأس الكثيرين (1QS 6:14)، أنه يفحص المرشحين الراغبين في الإنضمام إلى الجماعة، ثم بعد ذلك يعطي تعليمات للمستجدين خلال فترة إختبارهم لمدة سنتين، قبل أن يكونوا مؤهلين للحصول على العضويه الكاملة (1QS 6:8-14; CD 14:6-7).

٣. في RL تشير פָּקִיד، ضابط، مفوض، شخص موضوع تحت فحص (Jastrow, 1209)، إلى أنواع متنوعة من المفوضين، الضباط المعينين من قبل يهوه (Pesik Rab 42). إن الجذر له إستخدامات شاسعة: פָּקַד، أن يزور؛ أن يحكم؛ أن يحسب، يحشد؛ يوكل على مسئولية، يأتمن، يودع؛ أن يوصي، يأمر؛ פְּקִידָה، اختبار، افتقاد إلهي (للخير أو للشر)، حكم/ تذكرة؛ פִּקָּדוֹן، شيء موكل، يودع؛ פִּקַּדְתָּה، أمر، مشنية نهائية ؛ פָּקוּד، محتشد، متضمن في تعداد؛ פְּקוּדָה، يراقب، يحرس؛ פִּקּוּד، مسئولية، ثقة؛ يعد، يحشد؛ פִּקּוּדָה، يأمر، يحشد، يحسب؛ פְּקִידָה، اختبار، افتقاد إلهي (للخير أو للشر)، تذكرة، حكم (Jastrow, 1169, 1206-9).

ع. ج إن التعبير اليوناني الذي يتوازي بشدة مع פָּקִיד هو ἐπίσκοπος، (Gehman). يُوصف القادة الدينيين المعين على الكنيسة بـ ἐπίσκοπος، مراقب (أع ٢٠:٢٨؛ في ١:١؛ ١تي ٣:٢؛ تي ١:٧؛ ١بط ٢:٢٥) وהפכספח، مراقب (أع ١:٢٠؛ ١تي ٣:١). يوصف الموظفين المدنين الرومانيين في يهوذا بـ ἡγεόμων، حاكم (مت ٢:٦؛ ١٠:١٨؛ ٢٧:٢، ١١، ١٤-١٥، ٢١، ٢٣، ٢٧؛ ٢٨:١٤؛ مر ١٣:٩؛ لو ٢٠:٢٠؛ ٢١:١٢؛ أع ٢٣:٢٤، ٢٦؛ ٣٣-٣٤؛ ٢٤:١، ١٠؛ ٢٦:٣٠؛ ١بط ٢:١٤)، ἡγέομαι، أن يحكم (مت ٢:٦؛ لو ٢٢:٢٦؛ أع ٧:١٠)، وἐπίτροπος، وكيل (مت ٢٠:٨؛ لو ٨:٣). الضباط العسكريين هم χιλίαρχος، القائد الأعلى (يو ١٨:١٢؛ أع ٢١:٣١-٣٣، ٣٧؛ ٢٢:٢٤، ٢٦-٢٩؛ ٢٣:١٠، ١٥، ١٧-١٩، ٢٢؛ ٢٤:٧، ٢٢؛ ٢٥:٢٣؛ رؤ ٦:١٥؛ ١٩:١٨).

قادة: ← אָדוֹן [*’ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*’allûp* [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [*’āṣîl* [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר[1] [*ḥōr*[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٠٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśî’* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٠٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren*[2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*‘at-*

tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* [2]] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ[1] [*šôa‘* [1]] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

AHw, 827; *CAI* 224:4, 10, 13; *DISO*, 233-34; *THAT* 2:466-85; *TWOT* 2:732; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 46-47; G. André, *Determining the Destiny: PQD in the Old Testament*, 34-37; N. Avigad, "Epigraphical Gleanings from Gezer," *PEQ* 82, 1950, 43-46; I. Beit-Arieh, "A First Temple Period Census Document," *PEQ* 115, 1983, 105-8; P. Bordreuil, "Charges et fonctions en Syrie-Palestine d'aprés quelques sceaux ouest-sémitiques du second at du premier millénaire," *Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles-lettres*, 305-7; E. F. Campbell, Jr., "Two Amarna Notes: The Shechem City-State and Amarna Administrative Terminology," in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, 39-54; G. Cardascia, *Les archives des Murasu*, 235b; B. Chayyim, *The Book of Ben Sirach*, 2:659; A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, §37. 6; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, §§2. 024. 14; 100. 163; 106. 012; H. Donner and W. Rllig, *Canaanite and Aramaic Inscriptions*, §224:4, 10, 13; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1:2; 2:2, 3, 4; 4:1; 6:1, 5; 7:1, 3, 7; 8:1; 9:1; 10:1, 2, 3, 4; 11:2, 3, 4; 12:1; idem, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 15-17, 88-90, 103; E. Ebeling, *Das aram*ischmittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavik Lichte der assyriologischen Forschung, 12:4; J. Friedrich, *Phnizisch-punische Grammatik*, §131; J. Garfunkel, "The Meaning of the Word *mpqd* in the Tel 'Ira Ostracon," *Les* 52, 1988, 68-74 [Hebrew]; H. S. Gehman, "Ἐπισκέπομαι, *[sic]* ἐπισκέπσις, ἐπίσκοπος and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and Other Hebrew Roots," *VT* 22, 1972, 197-207; idem, "פקד" *VT* 22, 1972, 199-207; B. Grossfeld, "The Translation of Biblical Hebrew *pqd* in the Targum, Peshitta, Vulgate, and Septuagint," *ZAW* 86, 1984, 83-101; Z. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, 139; C. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 233-34; K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht*, 175; R. Menahem, "*enirponog/paqîd*, in the Parable of the Laborers in the Vineyard," *Immanuel* 24-25, 1990, 118-31; P. Middelkoop, "A Word Study: The Sense of PAQAD in the Second Commandment and Its General Background in the OT in Regard to the Translation into the Indonesian and Timorese Languages," *SEAJT* 4:33-47; L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, 2:10; 3:192; J. F. Priest, "MEBAQQER, PAQID, and the Messiah," *JBL* 81, 1962, 55-61; E. Qimron and J. H. Charlesworth, "The Rule of the Community (1QS)," in *The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community and Related Documents*, 1-51; U. Rüterswrden, *Die Beamten der israelitischen Knigszeit*, 116-20; J. Scharbert, "Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments," *BZ* 4, 1960, 209-29; E. A. Speiser, "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel," *BASOR* 149, 1958, 17-25; J. B. Vanhoozer, "The Meaning of the Hebrew Root פקד in the Old Testament," unpublished Ph.D. diss., Harvard University, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel: Social Institutes*, 1:225; B. K. Waltke and M. O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §5. 3c.

Gordon H. Johnston جوردن إتش . جونستون

7228	פַּר

פַּר [*par*]، اسم، ثيران، ثور، أبقار (#٧٢٢٨)؛ פָּרָה [*parâ* [2]]، بقر (#٧٢٣٩).

ش. أ. ق يتشارك هذا التعبير مع الكثير من اللهجات الدارجة السامية، لكنه في العبرية يحمل إشارة مختلفة.

يشير التعبير العبري פַּר إلى البقري، أي، العجل الصغير؛ ومع ذلك، فكجذر في لهجات سامية أخرى يشير פַּר إلى caprovine، مثلاً، *parru* حمل، في الأشورية، *pr* في أوغا.، *partah*، شاة، في الآرامي والسيرياني (قا؛ *ABD* 6:1180; BDB 830).

ع. ق ١. ترد פַּר ١٣٣مرة في الع. ق. إن صيغتها المؤنثة *parâ. par* هي أحد الأفرع الفرعية للماشية (בָּקָר، #١٣٣٠). بعكس בָּקָר أو שׁוֹר (ثور، #٨٨٠٢)، فإن פַּר لها صيغة مؤنثة פָּרָה (عجلة، #٧٢٣٩)، وبالتالي فهي تنشيء زوج من الأسماء ذات جنس مميز. إن كلا من שׁוֹר وבָּקָר هما تعبيرات عامة للجنسين في جميع أعمارهم. كما تستخدم الكلمة الإنجليزية بقر שׁוֹר بطريقة عامة، فإن שׁוֹר تشير دائمًا إلى المذكر. في عبري الع. ق. كانت الماشية الصغيرة فقط هي التي لها صيغة مذكرة ومؤنثة، مثل פַּר وעֵגֶל (عجل، #٦٣١٩) وעֶגְלָה (عجلة، #٦٣٢٠). إن زوجي פָּרָה / פַּר و/ עֵגֶל עֶגְלָה هما الصنفين الوحيدين الذان كانا يميزان جنس الثور. هذه الظاهرة قد تكون نتيجة لإستخدام الهام للماشية

الصغيرة في الذبيحة. كان الثور يُقبل كحيوان للذبح، بينما لم تكن تقبل العجلة.

٢. إن أهمية פַּר تكمن في شيوعها في الذبح. أكثر من أي نوع أخر من الماشية، كان פַּר هو الحيوان الأساسي. مرتين فقط (من ١٣٣ مرة) لم ترتبط פַּר صراحة بالذبيحة (تك ٣٢:١٥؛ مز ٢٢:١٢). رغم أن בָּקָר تشير أيضًا إلى حيوانات الذبح، فإن פַּר هو التعبير المستخدم بالفعل حصريا لنظام الذبيحة. مثل פַּר ,בָּקָר، قد تستخدم في ثلاثة أنواع من الذبائح: (١) ذبيحة المحرقة (עֹלָה) للتكفير عن الخطية بصفة عامة، (٢) ذبيحة الخطية (חַטָּאת) للتكفير عن آثام معينة، و(٣) ذبيحة السلامة (שְׁלָמִים) للشركة مع الله (בָּקָר، #١٣٣٠).

كذبيحة إثم، تستخدم פַּר في مناسبات عديدة هامة: (١) في تقديس هارون وأبناءه (خر ٢٩:١-١٤)؛ (٢) عند تنصيب الكهنة،من أجل خطاياهم (لا ٦:٢)؛ (٣) لخطايا رئيس الكهنة (مثلاً، لا ٤:٣-٥) أو لخطايا الشعب الغير معتمدة (لا ٤:١٣-٢١)؛ كان الثور يعمل كبديل عن الطرف الآثم الذي كان من المفترض أن يطرد من بين الجماعة (كان الدم يرش في خيمة الإجتماع ويحرق الشحم على المذبح؛ كان طرد الأثيم يُرمز إليه بإحراق الحيوان المتبقي خارج المحلة)؛ (٤) في يوم الكفارة لخطايا رئيس الكهنة نفسه (لا ١٦:١١).

كذبيحة محرقة، يستخدم פַּר (١) في أول كل شهر (عد ٢٨:١١)؛ (٢) في عيد الأسابيع (٢٨:٢٨)؛ (٣) في عيد المظال (٢٩:٢٠، ٣٦)؛ (٤) لتدشين مذبح خيمة الإجتماع، الذي يستمر مدة ١٢ يوم (عد ٧)؛ كان يُذبح أيضًا ٢٤ ثور (פַּר) كذبيحة سلامة في نفس المناسبة.

٣. كان لا يجب إستخدام البقر (פָּרָה) كذبيحة محرقة في نظام ذبائح الع. ق. ذبحت عجلتين حمرواتين كذبيحة محرقة بواسطة أهل بيت شمس عندما أرجع الفلسطنين تابوت إسرائيل (اصم ٦:١٤). لابد أن يُعتبر هذا حدث وحيد. كان الحدث مشكلة، وقد عانى الإسرائيليين النتائج.

هناك حالة أكثر إثارة هي العجلة الحمراء (אֲדֻמָּה פָּרָה) في عد ١٩:١-١٠. هذه هي الحالة الوحيدة التي إرتبطت فيها العجلة بذبيحة الإثم. تذبح العجلة وتحرق خارج المحلة، ويخزن رمادها في مكان نظيف خارج المحلة (١٩:١). ثم يخلط الرماد بماء التنظيف للإستخدام في إزالة النجاسة الناتجة عن الإتصال بميت (١٩:٩). رغم أنها مختلفة نوعاً ما عن ذبيحة الإثم في نظام الذبيحة (قا؛ בָּקָר أعلاه)، إلا أن نص الع. ق. يصف رماد العجلة كذبيحة إثم (חַטָּאת).

ب. ت انظر בָּקָר: ب. ت

ع. ج في الع. ق. تقل لغة الذبيحة. إن الإشارة إلى الثيران (ταῦρος) للذبح ورماد العجلة (δάμαλις) للتطهير هو فقط لعمل مقابلة مع الفداء الكامل ليسوع المسيح (عب٩:١٣؛ ١٠:٤).

قطيع: ← בָּקָר [bāqār] (بقر قطيع #١٣٣٠) עֵגֶל [ʿēgel] (عجل - ثور #٦٣١٩) ← פַּר [par] (ثور كبير #٧٢٢٨) ← שׁוֹר [šôr] (ثور #٨٨٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:870-86; 6:1129-30; *IBD* 1:254-55; *IDB* 1:543-44, 724; 3:614; *ISBE* 1:623-25, 798; 3:624; *NIDNTT* 1:113-19; 2:410-14; *TDNT* 2:760-62; *TDOT* 2:6-20 (esp. 13-17), 209-16; *TWOT* 1:121, 124-125, 524; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960; J. Feliks, *Animal World of the Bible*, 1962; W. Kornfeld, "Reine und unreine Tiere im Alten Testament," *Kairos* 7, 1965, 134-47; J. N. Oswalt, "The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity," *EQ* 45:13-20; R. Péter, "Par et sor note de lexicographie hébraïque," *VT* 25, 1975, 486-96; R. Pinney, *Animals of the Bible*, 1964.

جيفري إس. ليو *Jeffrey S. Lu*

٧٢٢٩ (פָּרָא [para']، مزدهر في الإثمار)، #٧٢٣٨

7230 פֶּרֶא

פֶּרֶא [pere']، إسم، حمار مخطط (أو حمار وحشي) (#٧٢٣٠)؛ פִּרְה [pereh]، إسم مؤنث حمار مخطط (أو حمار وحشي) (#٧٢٤١).

ش. أ. ق يوجد الجذر الأكادي المشترك لهذا التعبير *parû* في نصوص تاريخية وتكهنية (*AHw*, 837)؛ لاحظ أيضًا الجذور المشتركة في الأوغارتية وOSA.

ع. ق פֶּרֶא هو الحمار الوحشي السيراني (أو *Equus hemihippus* | *hemionus*)، يترجم بواسطة NIV كحيوان بري ٨مرات وكحمار مرة (إش ٣٢:١٤). لجذور مشتقة مقترحة تربط פֶּרֶא بتركيبة مفردات פּר * ذات معاني ترتبط بالإندلاع ، انظر פֶּרֶד، #٧٢٣٤. معروفاً بإستقلاليته وسكناه في البراري (قا؛ أي ٣٩:٥-٨؛ #٦٨٧١)، فهو يعمل ككناية خية، لاحظ G. Wenham أنه "يستخدم في الع. ق. كصورة لأسلوب الحياة الفردية الغير مقيدة بتقليد المجتمع" (WBC, *Genesis 16-50*, 11). بحسب أي ٢٤:٥، "مثل الحيوانات البرية في القفر، يخرج الفقراء لحصادهم العلف كطعام لهم" بينما في تك ١٦:١٢أ، يدعى إسماعيل بطريقة نبوية פֶּרֶא אָדָם، الحمار الوحشي لإنسان ("ريفي" في السبعينية، "وحشي، خشن" في الفولجاتا)، إن التعبير عن طريق كلمتين فقط من الحق

عن شخصيته ومستقبله (قا؛ ع.١٢ب!؛ إن الترجمة אָדָם بادية، كأنها تتصل بـ אֲדָמָה، أرض، تربة، عززت من قبل M. J. Dahood, M. H. Pope, and V. Hamilton [[cf. *Genesis 1-17*, NICOT, 449, n. 3 لا يغير من المعنى الكلي؛ انظر أيضًا أسفل مباشرة، إلى أي ١١:١٢).

ينتهر هوشع شعبه المتقلب قائلاً، "لأنهم صعدوا إلى أشور مثل حمار وحشي معتزل بنفسه" (هو ٨:٩أ)، أنه يتحدث ليس فقط عن سلوكهم الغير مهذب إنما أيضًا لنقصهم التام للحماية الإلهية. ومع ذلك فمن المثير أن هذا العدد يستمرقائلاً، "باعت أفرايم نفسها للمحبيين" يحتمل أنها ترتبط بالصورة الموجودة فيما بعد في إر ٢:٢٣ب-٢٤، حيث يتساوى شعب يهوذا أولاً "بناقة خفيفة تركض هنا وهناك،" ثم بحمار مؤنث وحشي في الحرارة، تستنشق الهواء وجاهزة للتزاوج، إنه إتهام قاسي للشعب ذو الشهوة الجامحة (والغير خجلان). إن حقيقة أن الحيوان الوحشي هو لا شيء سوى إنسان يؤكد صرخة أيوب ١١:١٢ ("أما الرجل ففارغ عديم الفهم وكالجحش الوحشي يولد الإنسان"؛ ومع ذلك فإن النص العبري صعب، وترد פֶּרֶא مرة أخرى مع אָדָם، وبالتالي فإن ترجمة NIV الهامشية هي، "إن الحمار الوحشي قد يولد أليف"؛ وكذلك Pope, AB; D. J. A. Clines, WBC; cf. however, N. C. Habel, OTL, 203 الذي لاحظ أن الترجمات المتنوعة المقترحة "تميل إلى تخفيف مفارقة المثل").

بحسب Feliks (29) إن أعداد الحمار الوحشي "تتناقص بصورة ثابتة في إسرائيل نتيجة لسنوات الجفاف الكثيرة،" بالإشارة إلى إر ١٤:٦: "الحمير الوحشية وقفت على الهضاب تستنشق الريح مثل بنات آوى. كلت عيونها لأنه ليس عشب" (قا؛ مز ١٠٤:١١) كما لاحظ أيضًا، "إن الشتاء القاسي جيداً منذ حوالي نصف القرن الماضي كان مسئولاً عن انقراضهم التام حتى في صحراء سوريا."

حمار: ← אָתוֹן ['āṯôn] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [ḥ^amôr ^1] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר ['ayir] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד ['ārôd] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [pere'] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [pered] (بغل، #٧٢٣٤).

البيبلوجرافيا

J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, 1962.

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون *Michael S. Moore* / *Michael L. Brown*

7232 פַּרְבָּר

פַּרְבָּר [parbar]، رواق (#٧٢٣٢).

ع. ق إن اسم. פַּרְבָּר، رواق يرد مرة واحدة فقط في ١أخ٢٦:١٨ ويحتمل في ٢مل ٢٣:١١ بالهجاء المختلف פַּרְוָר. يبدو أن الإسم פַּרְבָּר ليس له جذر مشترك في اللغات السامية؛ تم اقتراح أن الكلمة هي كلمة دخيلة أجنبية من فارس (C. Rabin 4:1079).

بسبب أن ندرة استخدام معنى التعبير شيء غير واضح، رغم أن الكلمة تشير إلى إنشاء هيكل أورشليم. تترجم NIV "رواق" بينما تترجم الكلمة أيضًا "فناء" أو " صف أعمدة" في NRSV. تظهر الترجمة الأخيرة بأنها معنى פַּרְבָּר في Temple Scroll

ساحة، سياج: ← גִּזְרָה [gizrâ] (قطع، حجرة منعزلة، ساحة أمامية، #١٦١٩)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr ^1] (سياج، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← עֲזָרָה [^azārâ] (حدود، ساحة، #٦٤٧٨)؛ ← פַּרְבָּר [parbār] (ساحة، #٧٢٣٢).

البيبلوجرافيا

J. Gray, *I & II Kings*, 1970, 737; J. Maier, *The Temple Scroll*, 1985, 90-91; J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll, "*JBL*, 97, 1978, 506; E. Qimron, "The Vocabulary of the Temple Scroll," *Annual for the Study of the Bible and the Ancient Near East* 4, 1980, 249-50 (in Heb.); C. Rabin, "Foreign Words," *EMiqr* 4:1079 (in Heb.); Y. Yadin, *The Temple Scroll*, 1983.

مارك إف. روكر *Mark F. Rooker*

7233 פָּרַד

פָּרַד [parad]، قَلْ. بسط؛ نِفْعَلْ. يكون مقسماً، يكون مفصولاً؛ بِيعِّلْ. يفصل، رحل؛ هِفْعِيل. يفصل، يعزل، يضعه جانباً؛ هِتْبَعِيل. يفترق عن بعضه البعض، يكون متفرقاً (#٧٢٣٣)؛ פְּרֻדֹת [p^erudot]، اسم بذور (#٧٢٣٧).

ش. أ. ق العديد من اللغات السامية بها جذور مشتركة، مثلاً، الأوغارتية *brd*، يقسم؛ أكد. *paradu*، يفصل (*AHw*, 827) يعرفها ككلمة دخيلة سامية غربية إلى بابل الحديثة (Neo-Babylonian). السريانية *p^erad*، يهرب، يُنهي؛ المانديه *par*، يخترق، يفسخ، يهرب؛ العربية *aarada*، يفصل، يفرز؛ الأثيوبية *farada*، يفصل.

ع. ق إن "الفصل" الموصوف عن طريق الجذر פָּרַד ينقسم إلى فئتين عاميتين:

الفصل الملاحظ في العالم الطبيعي والمادي، أو انقسام أفراد أو مجموعات عن بعضهما البعض. في كلتا الحالتين هو فصل حرفي. طالما أن البشر متضمنين، فيكون المعنى دائمًا إذاً سلبي، بمعنى الأصدقاء أو الحلفاء أصبحوا أعداء أو غرباء.

١. يصف قَلْ. passive (اسمفا.. إمبساط أجنحة المخلوقات في حز ١:١١.

٢. في نِفْعَلْ. قد يستخدم الفعل ليصف فصل الأنهار إلى ينابيع (تك ١٠:٢)، الشعب إلى أمم متعددة (١٠:٥، ٣٢؛ ٢٥:٢٣)، شخصين أو مجموعتين عن بعضهم الآخر (قض ١١:٤). قد تصف أيضًا نِفْعَلْ، פָּרַד شخص عدو، أي، شخص "منفصل" عن الباقين (أم ١:١٨؛ ٤:١٩).

٣. توجد פֵּרֵד في إتهام هوشع (هو ٤:٤) ضد إسرائيل: " لأنهم [الشعب] פֵּרֵד مع الزانيات ويذبحون مع النادرات الزنى." إن ورود صيغة بِعِّل. للجذر פֵּרֵד فريد في الكتاب المقدس. يقترح التوازيَ الشعري مرادف لـ "ذبيحة" . يتبع هذا من قبل بعض المفسرين ويؤيد بنص أوغارتي، "قدم ثدياً أمامه [بعل]" (KTU 1.3.16;) (Aistleitner, 58; Wieder, 163; Rudolph, 107). ومع ذلك، فإن قرينة نص آنت Anat قد تؤيد معنى يفصل، يقطع، أو ينقش (de Moor, 3; Caquot, Sznycer, and Herdner, 154). كما أن التوازي ليس هو المعيار الوحيد لتحديد معنى. بالطبع، تقترح القرينة السابقة لع. ١٣ج و١٤أ معنى مثل يفصل نفسه أو إتخاذ جانب شخص ما، بقصد الإشتراك في بعض أشكال ممارسة العبادة الجنسية (Wolff, 72; Andersen and Freedman, 343, 370). هذا التفسير يتفق أكثر مع مجال الجذر اللغوي، بما فيه بُعِّل..

٤. يظهر بُعِّل. في أس ٨:٣، في قرينة فيها يصف هامان اليهود " شعب ما متشتت ومتفرق بين الشعوب في كل بلاد مملكتك."

٥. تؤكد صيغة هِفْعِيل. لـ פָּרַד فعل الفصل ما بين مجموعتين من المخلوقات أو الأشخاص. فصل يعقوب جزءاً من قطيعه (تك ٣٠:٤٠)؛ فصل الله الأمم (تث ٨:٣٢)؛ "إن مركبة من نار وخيل من نار" فصلت إيليا وأليشع (٢مل ١١:٢)؛ "إن النميمة ( )" أو "أي من يكرر أمراً" تفرق الأصدقاء ( ) (أم ١٦:٢٨؛ ١٧:٩).

٦. يقتصر وزن hit. لـ --- على أدب الحكمة. يصف العظام المفصولة (مز ٢٢:١٤[١٥] ‖ 1QH 7:14)، الأشرار المتفرقين (مز ٩٢:٩[١٠])، أشبال اللبوة الذين تفرقوا بحثاً عن الطعام (أي ٤:١١)، وظهر لوياثان الذي لا يمكن فصل حراشفه (أي ٤١:١٧[٩])؛ للنص انظر (Rowley, 336-37).

ب. ت يظهر وزن هِفْعِيل. مجدداً في 1QM 10:14 في الإشارة إلى تفريق الأمم في قصة برج بابل. ترد في CD VII.12 في وصف فصل إسرائيل ويهوذا. يشير تفسير ناحوم (4Q169 III.7) إلى "الباحثين عن الأشياء الناعمة،" الذين يجمعون (knstm) سوف يفرقون (nprdh).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [ḥlq ²] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [ḥṣh] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [ḥṣṣ] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [mnh ¹] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs ¹] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [šsʿ] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

J. Aistleitner, Wrterbuch der Ugaritischen Sprache, 1963; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, 1980; A. Caquot, M. Sznycer, and A. Herdner, *Textes ougaritiques. Tome I: Mythes et légendes*, 1974; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts*, 1987; H. H. Rowley, *Job*, NCB, 1970; W. Rudolph, *Hosea*, KAT 13/1, 1966; A. A. Wieder, "Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes," *JBL* 84, 1965, 160-64; H. W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of Hosea*, Hermeneia, 1974.

ريتشارد هس *Richard Hess*

7234 פֶּרֶד

פֶּרֶד [pered]، بغل (#٧٢٣٤)؛ פִּרְדָּה [pirdâ]، بغلة (#٧٢٣٥).

ع. ق إن פֶּרֶד، (*mulus*)، أو أكثر تحديداً *Equus asinus mulus* (نص. to *AHw*, أكد. *perdum*؛ قا؛ 855) هو "الذرية الهجينة من تزاوج الفرس والبغلة. كلا من المذكر والمؤنث عقيم" (Feliks, 28). يوجد التعبير ١٧مرة في الع. ق، ١٤مرة مذكر، و٣مرات مؤنث. (في الإشارة لبغل الملك داود؛ ١مل ١:٣٣، ٣٨، ٤٤؛ قا؛ التعليق على زك ٩:٩، في חֲמוֹר، # ٢٧٨٩). عن طريق الأصل اللغوي، يبدو أن الإسم مرتبط بالجذر * פרד (يهرب، يهرب بعيدًا)، مقترحاً أوجه عدة لشخصية البغل. من الجدير بالملاحظة أيضًا أن بعض العلماء تتبعوا الجذور ذات الثلاثة حروف بـ פר* لثنائية الحرف פר، بالمعنى المؤكد يصاب بطفح جلدي، ينفصل عن أو ينسحب أو المثيل (قا؛ פרא في التلمود العبري، يجري، ينمو [مرتبطة بـ פרי]، التي قد يشتق منها פֶּרֶא، حمار وحشي (#٧٢٣٠)؛ كذلك مثلاً، BDB؛ ولاحظ خاصة

פְּרַדְרַד، يقسم؛ פָּרָה، يكون مثمراً؛ * פָּרַז يزيل، يفصل < פְּרָזָה، منطقة مفتوحة؛ פֶּרַח، برعم، نبتة؛ פָּרַח، يصاب بطفح جلدي [عن البرص]؛ פָּרַח، يهرب؛ פָּרַת، يقسم [؟]؛ פָּרַם، يمزق، يمزق الثياب؛ פָּרַס، يمزق إلى إثنين، يقسم؛ * פָּרַע، نبتة < פֶּרַע، شعر طويل؛ פָּרַע، يدعه يذهب، يدعه بمفرده؛ פָּרַץ، يخترق؛ פָּרַק، يمزق، ينقض، يزيل، פָּרַר، يحطم، أبطل؛ פָּרַר، يفسخ؛ פָּרַשׂ، يبسط؛ פָּרַשׁ، يجعله مميزاً؛ * פָּרַשׁ، شق مفتوح < פֶּרֶשׁ، نفاية؛ لاحظ أيضًا، פָּרָשׁ فرس، حصان).

هناك إشارات عديدة للأسر المالكة الراكبة على بغال؛ قا؛ ١مل ١:٣٣، ٣٨، ٤٤، حيث ركب سليمان بغلة أبيه داود عند تتويجه في جيحون (لاحظ بصفة خاصة كلمات دواد في ع.٣٣، " أركبوا سليمان إبني على بغلتي،" يلي ذلك تقرير يوناثان لأدونيا، " أرسل الملك معه صادوق الكاهن وناثان النبي وبناياهو بن يهوياداع والجلادين والسعاة، وقد أركبوه على بغلة الملك،" ع.٤٤)؛ ٢صم ١٣:٢٩ (أبناء داود)؛ و١٨:٩ (أبشالوم)، بينما في ١مل ١٠:٢٥ ‖ ٢أخ ٩:٢٤ تضمنت البغال ضمن الهدايا التي أحضرت بواسطة أولئك الذين سعوا لرؤية سليمان (بجانب "بآنية فضة وآنية ذهب وحلل وسلاح وأطياب وخيل"؛ قا؛ حز ٢٧:١٤). تنعكس كلا من قوتها واستخدامها الشائع كبهائم للحمل في ٢مل ٥:١٧، حيث نعمان يسأل "قدر التراب الذي قد يحمله زوجين من البغال." وفي مز ٣٢:٩، حيث يعمل البغل والفرس كرموز للبهائم غليظة الإرادة (لا فهم. بلجام وزمام زينته يكم لئلا يدنو إليك،" شيئًا ما لا يجب أن يقلد!). بحسب زك ١٤:١٥، سيضرب نفس الوبأ الذي إجتاح أولئك الذين أغاروا على أورشليم الأخروية (قا؛ ع.١٢) الخيل والبغال والجمال والحمير وكل البهائم التي تكون في هذه المحال، تعد قرينة أخروية أخرى، في إش٦٦:٢٠ بأن الأمم سيرجعون شعب اليهود إلى أرضهم على خيل وفي مركبات وبهوادج وبغال وجمال."

حمار: ← אָתוֹן [ʾātôn] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [ḥmôr ¹] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [ʿayir] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [ʿārôd] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [pereʾ] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [pered] (بغل، #٧٢٣٤).

البيبلوجرافيا

J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, 1962.

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

٧٢٣٥ (פִּרְדָּה [pirdâ]، بغلة)، ← #٧٢٣٤٩

7236 פַּרְדֵּס

פַּרְדֵּס [pardes]، حديقة، غابة، بستان، فردوس لاحق (#٧٢٣٦).

ش. أ. ق أكد. *pardesu* (*AHw*, 833)؛ الفارسية *paridaida, pairidaêza* (حديقة مطوقة)؛ قا؛ E. B. Moynihan, *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, 1979, 1)؛ كان يتولى أمرها (Xenophon) اليوناني.

ع.ق تستخدم عن الحدائق الملكية، لكنها لا توظف إطلاقاً بصورة لاهوتية أو رمزية كما في التقاليد الاحقة (*NIDNTT* 3:760-64; *TDNT* 5:765-73). يذكر جا ٢:٥ مشروع ملكي لبناء حدائق ومتنزهات (قا؛ *KAI* 181:21). يشير نح ٢:٨ إلى حارس حديقة الملك (NIV غابة)، و في نش ٤:١٣ يوصف المحبوب بالنباتات، التي هي حديقة (NIV بستان) رمان. كان الرمان في الش. أ. ق. رمزاً للحياة (O. Keel, *Das Hohelied*, ZB, 1986, 134-36).

ب. ت السبعينية παράδεισος، فردوس.

ع. ج *NIDNTT* 2:760-64.

غابة، حديقة/ متنزه، أدغال: ← גָּאוֹן [gāʾôn] (إرتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← חֹרֶשׁ [ḥōreš ¹] (غابة، غابة #٣٠٩١)؛ ← יַעַר [yaʿar ¹] (غابة، خشب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבָךְ [sᵉbak] (أدغال، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (حديقة/ متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

حديقة، بستان: ← גַּן / גַּנָּה [gan / gannâ]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [karmel ¹] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [ʿēden ²] (حديقة، عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [ʿarûgâ] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

I. Cornelius, "Paradise Motifs in the 'Eschatology' of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE," *JNSL* 14, 1988, 41-42.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

7237 פְּרֻדֹת

פְּרֻדֹת [pᵉrudot]، بذور (#٧٢٣٧)؛ < פָּרַד [parad]، ينبسط (#٧٢٣٣).

ع.ق "تين مجفف" هو المعنى الأقل احتمالاً لـ פְּרֻדוֹת (يؤ ١:١٧). إن الإختيار المرجح هو ما بين إما "حبات البذار" (NIV يبست البذور)، أو "إمدادات مخزنة"

زراعة: ← זרע [*zr*ᶜ] (يزرع، ينثر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥).

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

7238	פָּרָה

פָּרָה [¹ *parâ*]، قَلْ. أثمر؛ هِفْعِيل. يجعله مثمراً (#٧٢٣٨)؛ פְּרִי (*pᵉrî*)، ثمر، نسل (#٧٢٦٢).

ش. أ. ق أوغا. والفينيقية *pr*، ثمر؛ المصرية *pri*، تتفتح؛ *prt*، ثمر.

ع. ق يتمركز التحليل التالي حول خمسة أوضاع:

١. <u>حجم العائلة</u>. إن العائلة الكبيرة هي بركة من عند يهوه (مز١٢٧-٢٨). إن الآباء الذين منحوا أطفالاً من عند يهوه، محظوظون بسبب أن ثمرة (פְּרִי) البطن هي مكافأة (٣:١٢٧). إن النسل هو مخصص للرب، كما مبين من أسماء كثيرة مكونة من الجذر נָתַן، يعطي، وعنصر أسماء إلهية؛ مثلاً، إلناثان Elnathan وناثانيا Nethaniah في الإنجليزية. ومع ذلك ع ٥ يعترف بدور المحارب الذي يملأ جعبته بالسهام—وهو تشبيه لثمر الممارسة الجنسية. يقدر المزمور مثل هذه الممارسة على أنها اشتراك في نظام كان قد تأسس عند الخلق. مثل مي ٧:٦، مز ١٢٧:٣-٥ يشير بوضوح إلى "بطن" الرجل بدلاً من الزوجة.

إن ولادة أطفال في الشبيبة يمنح فرصة وفيرة لإقامة ذرية والتأثير في حياتهم (مز ١٢٧:٤؛ Estes, 305). كان من المعتاد في إسرائيل الزواج في سن مبكرة كما هو مبين في سن زواج ملوك يهوذا (ما بين أربعة عشر وستة عشر سنة) وفي تعبير "إمرأة شبابك" (أم ٥:١٨؛ إش ٥٤:٦؛ ملا ٢:١٤-١٥).

لابد أن يكون الأولاد مستعدون ليحلوا محل آبائهم الشيوخ في المجتمع. مثل هؤلاء الأولاد لابد أن يجهزوا للوقوف بثبات أمام المواقف الإجتماعية المتعددة في التحادث مع الأعداء عند "البوابة" (مز ١٢٧:٥). هذا المصطلح قد يشير إلى الدعاوى القضائية المتقدم بها عند هذا الموقع (انظر Keel, 162).

من خلال تشكيلهم الحذر والإلهي لأولادهم، يستطيع الزوجان أن يخففا ألم القيم سرعة الزوال ويحققوا دلالات باقية وخالدة. إن مساهمة الوالدين المجتمعية لا يجب أن تحد بمحدودياتهم الزمنية والجغرافية الخاصة. إن النسل يحفظ إسم الوالدين حياً (قا؛ تك ٤٨:١٦؛ ٢صم ١٨:١٨) وقد يُخلدوا قيمهم (سير ٣٠:٤-٦). "كما أن السهام المنطلقة من القوس تسير تجاه هدف بعيد بحسب رغبة الرامي، كذلك الأولاد عندما يربون بشكل صحيح يمتد تأثريهم أبعد من تأثير آبائهم داخل المجتمع البشري إلى الجيل التالي" (Estes, 310).

إن الزوجة التي تلد أولاداً لزوج بار تُشَبه بالكرمة المثمرة (פָּרָה) (مز ١٢٨:٣؛ قا؛ إش ٣٢:١٢؛ حز ١٩:١٠). يعتبر الأولاد بركة للشخص الخائف الرب (ع.٤). هذا الإحسان قد يرتبط بخير أورشليم (مز ١٢٨:٥). ربما يرى المرنم أن الفرد والمجتمع كيانات ذات تفاعل متبادل (غير معزولين عن بعض)، وبالتالي فنجاح واحد منهم يؤثر في الآخر. تظهرعاطفة شبيهة بمز ١٢٧-٢٨ في ترنيمة سومارية لإلهة نيسابا Nisaba: "أنت السيدة التي تجلب الفرح للقلب؛/ أنت تضعين بذاراً جيدة في الرحم،/ تجعلين الثمر في الرحم ينمو،/ تهبي محبة الأم للأطفال" (Keel, 157-58).

يعرض سيراخ وجهة نظر مختلفة لتضاعف (פָּרָה) النسل (سير ١٦:٢). كان الأبناء والبنات يعتبرون عادة علامة على الرخاء والرفاهية (مثلاً، تك ٢٤:٦٠؛ تث ٢٨:٤)؛ وكان نقص البنين والبنات يعتبر خزياً (مثلاً، تك٣٠:٢٣؛ ١صم ١:٦). ومع ذلك، فإن إبن سيراخ يرى إن الإفتخار بعائلة كبيرة هو شيء غير ملائم عندما لا تحمل هذه الذرية مخافة لله (سير ١٦:١-٤). إن كَثُرَ عَدَدُهم فلا تَفرَح إذا لم تَكُنْ فيهم مَخافة الرَّبّ. يتمسك سيراخ بأن ولد واحد يفعل مشيئة الرب خير من ألف لا يفعلون مشيئته (ع.٣). ثم يلي ذلك تشبيه: "لأنّه بعاقِلٍ واحِدٍ تُعمَرُ المَدينة ولكِنَّ قَبيلة الآثِمينَ تُباد." (ع.٤ NRSV). إن الشخصية تأتي قبل الكمية؛ أنه خير للمرء أن يموت بلا أطفال عن أن يكون له أولاد أشرار—بغض النظر عن عددهم. لا يجب أن المرء يتمنى العمر الطويل لأولاد الأشرار والأحفاد، حيث أن الأشرار يأتون لنهاية قبل أوانها (انظر مز ٥٥:٢٣ [٢٤]).

٢. <u>تكاثر الأنواع</u>. إن قصة الخليقة تلخص إعجاز التكاثر فيما يتعلق بنمو النباتات. كل شجرة تحمل ثماراً مميزة (פְּרִי) بجانب بذارها، التي منها تنمو شجرة أخرى من نفس النوع (تك ١:١١-١٢). عند الخليقة وبعد الطوفان، نطق الله ببركة على الحيوانات والبشر: "أثمروا وأكثروا" (١:٢٢، ٢٨؛ ٨:١٧؛ ٩:١، ٧). يقترن الفعل פָּרָה بالجذر רָבָה، يصبح وفيراً، في جميع هذه الأعداد ، كما يقف بالقرب من الجذر מָלֵא، يملأ، في ١:٢٢، ٢٨؛ ٩:١. تتجاور الأفعال פָּרָה ورָבָה فيما يتعلق بالمخلوقات الحيوانية- عن الماء أو الأرض أو الهواء (١:٢٢؛ ٨:١٧). يخاطب البشر عن طريق نفس هذا المزيج (١:٢٨؛ ٩:١، ٧). (ربما يكون هناك إشارة إلى صيغة بركة قديمة كانت تؤثر على إخصاب زوجان شابان [قا؛ ٢٨:٢-٣]).

فوض الله كلا من الوظائف الجنسية والإدارية للبشر؛ إنهم ينتجون مثل الحيوانات إنما يحكمون كالإلهة. "أن

פָּרָה [¹ *parâ*]، قَلْ. أثمر؛ هِفْعِيل. يجعله مثمراً (#٧٢٣٨)

يثمروا ويملأوا الأرض من جانب، وأن يتسلطوا عليها من جانب آخر، يقترح أن البشر موكلين على تخم الكون، بين العالم الأرضي والسماوي من الوجود" (Cohen, 75). إن سيطرة الناس على الأرض تتضمن تطوير قدرات الأرض الكامنة، إستخدام أدوات الإبتكار البشري." يمنح التفاعل المسئول مع البيئة للرجال والنساء الإكتفاء الشخصي والروحي العميق، بينما يقود عدم المسئولية البيئية إلى فنائهم الجسدي والروحي" (Cohen, 77).

٣. <u>مغازلة</u>. توجد حوارات الحب في نش ٢:١-٣:٤؛ ٤:١٢-٥:١؛ تتضمن مديح للمحبوب أو عنه، ثم تقدم في الفقرة الثانية الدعوة للمغازلة. مثارة بعواطف الرجل البهيجة، تعلن المرأة أن ثمرته (פְּרִי)، أو طرق الحب، هي حلوة لحلقها (٢:٣). إن التركيز المتزايد هو على الإنجذاب الجسدي والحسي للمرأة (الإصحاح ٤). يُشَبه إنجذابها الأنثوي بحديقة غريبة ذات نباتات ذوات عطر حلو (٤:١٢-١٤). إن عبارة "أثمار منتقاة" في ع.١٣، حيث פְּרִי ترتبط وتؤكد بـ מֶגֶד، ثمار مختارة، هو تعبير عن عنصر جنسي، وهذا يتضح أكثر من ع.١٦. هنا تدعو المرأة الرجل أن يمتلك ويستمتع بكل لذاتها الخاصة. أنهم يحققون محبتهم بإمتداد مليء أنفسهم بعضهم لبعض.

٤. <u>عقاب الخطايا</u>. نشأ تقليدان جديران بالإهتمام في إسرائيل القديمة. أحداهما يؤكد على أن عقاب يهوه للخطية يمتد إلى أجيال عديدة أبعد من نقطة الخرق (خر ٢٠:٥-٦= تث ٥:٩-١٠؛ خر ٣٤:٧؛ عد ١٤:١٨). بينما ينبر التقليد الثاني على المسئولية الفردية، وينكر اعتماد الهلاك الشخصي على خطايا الأسلاف (تث ٢٤:١٦؛ ٢مل ١٤:٦). بناءاً على الاعتقاد الأول، صيغ الشعار المتعلق بالعنب الفاسد كالتالي: "الآباء أكلوا العنب الفاسد [בֹּסֶר، العنب الغير ناضج]/ حصرماً وأسنان الأبناء ضرست" (إر ٣١:٢٩ [السبعينية ٣٨:٢٩])؛ حز ١٨:٢). هذا المثل، وهو تقيم مفهوم لوقت مأسوي، يعبر عن حالة مشتركة من المرارة وعدم الجدوى التي شعر بها اليهوديين في صحوة الترحيل البابلي الأول المريعة—سواء أنهكوا بين أنقاض أورشليم المحترقة، أو في مواضع الاستيطان عبر الإمبراطورية. واضح أن الشعب استنتج أن أفعال الجيل السابق الأثيمة، وُضعت عليهم بغير حق بسبب غضب يهوى الغير معقول. إن الخوف من الغضب الإلهي المستبد، حيث دخلت آثام الآباء في الصورة، هو أمر طبيعي (Waldman, 4-5). ومع ذلك، يرفض إرميا وحزقيال وجهة نظر هذا المثل <u>فما أنبأوا به سيوقف ما كان يقتبس</u>. بدلاً من ذلك، فإن الخاطيء نفسه أو نفسها سوف يموتا (إر ٣١:٢٩-٣٠ [السبعينية ٣٨:٢٩-٣٠]؛ حز ١٨:٣-٤).

ومع ذلك، فقد إستمرت التوجهات المتناقضة. فمن جانب، يعترف إرميا بأن تمرد الأجيال الأولى ثقلت بشدة على معاصرية. فقد حدث خراب المملكة الجنوبية بسبب خطايا منسى (إر ١٥:٤). ومن جانب أخر، لم يعتقد النبي أن الشعب هم ضحايا أبرياء لذنب آبائهم؛ لقد إنتهر المجموعيتن لخرقهم عهد الله (١١:٩-١٠؛ ١٤:٢٠). يوضح إر ٣٢:١٨-١٩ [السبعينية ٣٩:١٨-١٩] التوتر ما بين أن يهوه "مجازي ذنب الآباء في حضن بنيهم بعدهم" وكذلك "لتعطي كل واحد حسب طرقه وحسب ثمر أعماله [פְּרִי]." (يرد جزئين مماثلين في مراثي ٥. إن المتألمين يحتملون عقاب آبائهم الذين أخطأوا وماتوا—الذي قد ينقل الإحساس بأن الآباء ليس هم من عوقبوا من أجل الإثم، إنما هربوا من مسرح الجريمة، تاركين الأبرياء يحملون الحقيبة [٥:٧؛ Hutton, 232]. لكن هذا الإفتراض يتبعه مبشارة: " ويل لنا لأننا قد أخطأنا!" ٥:١٦). هل أهمل إرميا مفهوم المُوسألة التاريخية الجماعية، أم أنه قبلها تحت ظروف معينة؟ يحتمل أنه توقع الرأي الربي الاحق بأن إثم الآباء يصيب الأبناء عندما يستمروا في نفس الطرق (Waldman, 1-2).

٥. <u>استخدامات مجازية وطبيعية</u>. يشير الاستخدام الكتابي الشائع عن "الثمر" إلى حديث (هو ١٠:١٣)، فكر (إش١٠:١٢؛ إر ٦:١٩)، وفعل (إش ٣:١٠؛ إر ١٧:١٠؛ مي ٧:١٣) البشر. قد تتحول هذه إلى بركة أو جروح. تنتشر هذه الصور خاصة في أدب الحكمة. على سبيل المثال، يُشَبه مز ١:٣ الشخص الذي يثق في الله بالشجرة القوية التي تحمل ثماراً دائمة (قا؛ إر ١٧:٨). إن مدبرة المنزل المجتهدة تؤسس كرماً بما كسبته—حرفيًا، "ثمر يديها" (أم ٣١:١٦). تمتدح الحكمة المشخصة ثمرها بأنها أغلي من الذهب النقي؛ إن النجاح مضمون لكل من يقبل تعليماتها (٨:١٢-٢١). يذوق الناس من النتائج—الجيدة أو السيئة- لكلماتهم (١٢:١٤؛ ١٣:٢؛ ١٨:٢٠). تشبه العلاقة ما بين البذور والنبات العلاقة ما بين الأعمال والنتائج.

بجانب عينات هذه الاستخدامات البيانية لـ פָּרָה وפְּרִי، هناك ورود متعدد للتعبيرات بمعانيها اليومية/ العادية.أكلت حواء ثم أدم بعض الثمار المحرمة من الشجرة التي كانت في وسط الجنة المزروعة في عدن (تك ٣:٢-٣، ٦). غزا الجراد مصر والتهم كل ثمر الأشجار في كل المدينة، وذلك أثناء أحد الضربات العشر (خر ١٠:١٥). كان من المفروض على بنو إسرائيل عند زراعتهم شجرة جديدة، أن يمتنعوا عن أكل نتاجها حتى السنة الخامسة من الإثمار—بعد أن يهبوا ثمر السنة الرابعة للرب (لا ١٩:٢٣-٢٥). في منتصف الشهر السابع من هذه السنة، كان من المفترض على شعب الرب أن يبدوأ احتفالهم بعيد المظال عن طريق أخذ ثمر منتقى من الأشجار (لا ٢٣:٤٠). ينقل النبي وعد الله ببركة أورشليم بكروم حاملة ثمارها وسط ازدهار عام (زك ٨:١٢). وافق اليهود في أيام نحميا وعزرا على أن

يعيشوا ما كان مُتوقع منهم (لا ٢٧: ٣٠)، أي، أن يُحضر المُلاك إلى الهيكل باكورات ثمر أشجارهم (نح ١٠: ٣٥؛ ٣٧[٣٦، ٣٨]).

تظهر تعبيرات إضافية متعلقة بالثمر في فقرات متناثرة. الفعل פָּרָא، يزدهر (#٧٢٢٩)، ما لم يشير إلى "يقسم، يفصل،" فإنه يدل على "إزدهار الإثمار، يزدهر" في هو ١٣: ١٥. يبدو أن النبي يتخيل إسرائيل كنبات سيموت بسبب نقص المياه. يشبه الفعل נוּב، يثمر (#٥٦٤٩)، في مز ٩٢: ١٢-١٥[١٣-١٦] الشخص البار بأشجار النخيل والأرز: "أيضًا يثمرون في الشيبة". بيانياً وغير مؤكد هو استخدام נִיב، ثمر (#٥٧٦٢)، في إش ٥٧: ١٩ (قا؛ سير ٣٢[٣٥]: ٥). قد يدل تعبير إشعياء "ثمر الشفاه" على إعلان السلام للبعيدين والقريبين. إن اسم. נְבֵלָה، ثمر يابس (إش ٣٤: ٤)، هو استخدام إسمي لاسمفا. נָבֵל، يابس، ذابل (#٥٥٧٠). لاحظ المصدر، נְבֹל، السابق في هذا العدد: "كل جندها سيسقطون مثل الأوراق اليابسة (נְבֹל) من الكرمة وكالتين الذابل (נֹבֶלֶת) من التينة."

ب. ت في قمران يرد פְּרִי حيث هناك قصاصة من نص حاد (4Q173) يقتبس ويشرح مز ١٢٧: ٣ب.

ثمر: ← נִיב [nîb] (ثمرة، #٥٧٦٢)؛ ← פָּרָה [pārâ[1]] (يثمر، يكون مثمراً، #٧٢٣٨)؛ ← קַיִץ [ma'ᵃ māṣ] (صيف، ثمر الصيف، #٧٨١١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:733-34; J. Cohen, "On Classical Judaism and Environmental Crisis," *Tikkun* 5.2, 1990, 74-77; D. J. Estes, "Like Arrows in the Hand of a Warrior (Psalm cxxvii)," VT 41, 1991, 304-11; R. R. Hutton, "Slogans in the Midst of Crisis: Jeremiah and His Adversaries," *Word & World* 10, 1990, 229-36; O. Keel, "Psalm 127: Ein Lobpreis auf Den, der Schlaf und Kinder gibt," in *Ein Gott, eine Offenbarung: Beitrᴗge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualitᴗt*, ed. F. V. Reiterer, 1991, 155-63; N. M. Waldman, "Parents Have Eaten Sour Grapes," *Dor LeDor* 18, 1989, 1-5.

إدوين سي. هوستيتر *Edwin C. Hostetter*

٧٢٣٩ פָּרָה [parâ ²]، بقر)، ← #٧٢٢٨

٧٢٤١ פֶּרֶה [pereh]، حمار مخطط [حمار وحشي])، ← #٧٢٣٠

7248 פָּרוּר

פָּרוּר [parûr]، اسم قدر للطهي (#٧٢٤٨).

ش. أ. ق إن أصل الكلمة اللغوي غير مؤكد، ربما ترتبط بالعربية *fara*، يطهي، يغلي، أو بالعربية *ʼfr*، يتوهج، يكون ساخنًا (انظر العبرية פְּאָרוּר، حرارة، #٦٩٩٩)؛ السريانية *nᵉfar*، يزأر، يثور (*HALAT* 859-60, 908).

ع. ق هذا النوع من القدر كان يستخدم في طهي المن (عد ١١: ٨)، وإستخدمه جدعون كإناء لتقديم المرء (מָרָק؛ #٥٣٤٨) لملاك الرب (قض ٦: ١٩). يذكر أيضًا كالقدرالأخير الذي فيه كان سيغلى اللحم خارج القدس في شيلوه (١صم ٢: ١٤)؛ بجانب כִּיּוֹר, דּוּד וְקַלַּחַת، وبالتالي يظهر أنه ورد بأحجام مختلفة.

ب. ت من سير ١٣: ٢ يظهر أن פָּרוּר كان يصنع عادة من الفخار. أنه ينكسر إذا ما ضُرب بـ סִיר، التي يفترض هنا أنها من البرونز

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [ʼᵃgarṭāl] (طاس، طست، #١١٣)؛ ← דּוּד [dûd] (قدر للطبيخ #١٨٥٧)؛ ← מַחְתָּה [maḥtâ] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦)؛ ← מַרְחֶשֶׁת [marḥešet] (وعاء تحميص #٥٣٠٦)؛ ← מַשְׂרֵת [maśrēt] (مقلاة للخبز، #٥٣٨٩)؛ ← סִיר [sîr] (قدر طبيخ، #٦١٠٥)؛ ← פָּרוּר [pārûr] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨)؛ ← קַלַּחַת [qallaḥat] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament," *PEQ* 71, 1939, 87; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testa ment, BASOR*, Suppl. Studies, nos. 5-6, 1948, esp. §§ 26 and 68; idem, "Pottery," *IDB* 3, 846-53, esp. 850.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7251 פְּרָזוֹן

פְּרָזוֹן [pᵉrazôn]، الناس الذين يعيشون في مدن مفتوحة (#٧٢٥١)؛ פְּרָזוֹת [pᵉrazôt]، اسم، مفتوح، مدينة ريفية (#٧٢٥٢)؛ פְּרָזִי (pᵉrazî)، اسم، مفتوح، مدينة ريفية (#٧٢٥٣).

ع. ق ١. يرد اسم. פְּרָזוֹן مرتين في نشيد دبورة (قض٥: ٧، ١١). صارع الكثير من العلماء ليس فقط مع التعبير، لكن مع صعوبة إيجاد معنى مرتبط بالجدل الوارد في كلا العددين في قض ٥. يتأسى (143) Moore بأنه "لا يوجد ترجمة مناسبة لأحد العبارتين يبدو أنها تتناسب مع الأخرى."

(أ) إختيارات. هناك ٣توجهات أساسية لـ פְּרָזוֹן (انظر Stager, 225، لأصول لغوية محتملة، و Niemann, 235

nn. 7-8، لخلاصة الآراء مع مراجع مصاحبة). (i) إن الترجمة المعتادة للإسم هي فلاحون أو سكان القرية، أي الشعب الساكن خارج المدن المسورة. يجدعم المؤيدين (*HALAT* 908; Stager, 224-25; Gottwald, 779-80, n. 516; Niemann, 234-37; Hertzberg, 171) هذا المعنى في ضوء معاني صيغ مماثلة، פְּרָזוֹת (#٧٢٥٢)، פְּרָזִי (#٧٢٥٣)؛ المشنى العبرية פָּרוּז، شخص مقيم في مكان مفتوح؛ وكذلك القرينة المباشرة (انظر أدناه).

(ii) هناك بديل ثاني يشتق פְּרָזוֹן من العربية *aaraza* (بحسب *HALAT* 908) أو *baraza* (يذهب للمعركة، للقيادة) ويقترح إما معنى مجرد (Craigie, 350; Rabin, 127-28; Driver, 8; Richter, 72; Soggin, 86; Weiser, 76-77)، البطولية (Rabin, 127-28)، أو المعنى الأدق للمحاربين (Albright, 49, n. 101; Boling, 109; Craigie, 350; Patterson, 132; Wolf, 410). يربط Albright أيضًا פְּרָזוֹן بالتعبير الكنعاني. محارب (موجود في النُسخ المصرية). يسعى مؤيدي هذا الرأي الأخير إلى توضيح المعنى العسكري الإضافي بصورة صحيحة الموجود في قض ١١:٥ ويلفتوا الإنتباه إلى تعبير مماثل، *perez* في حب ٣: ١٤ (مرة واحدة)، التي قد تعني أيضًا محارب. لو أن الأمر صحيح، فإن ٥: ٧-١١ تؤكد أنه رغم عدم وجود المحاربين، فإنه سيأتي اليوم الذي فيه سيبتهج الإسرائيليون بإنتصار المحاربين الإسرائيليين، أو يهوى إلهم المحارب.

(iii) يفترض مؤيدي هذا البديل (Garbini, 23-34; Ackroyd, 19-20) أن פְּרָזוֹן تشتق من ع. ج. ق *arn*، حديد، ويجادلون بأن פְּרָזוֹן هي byform للتعبير العبري الشائع בַּרְזֶל، التعبير السامي الموازي الرسمي الوحيد لـ פְּרָזוֹן. يربط Garbini عبارات قض٥ بافتقار الإسرائيليين إلى الحديد أثناء حكم شاول (١صم ١٣: ١٩-٢١). يحد (20) Ackroyd المشكلة داخل صناع الحديد، وليس كميته. لقد جادل أنه بالرغم من إسرائيل لم يكن لديها (حرفيًا) أسلحة حديدية كي يحاربوا بها في معركتهم (قض ٥: ٧)، فإن قدرة يهوه الفائقة (رمزياً، سلاح حديدي) ستحرز لهم النصر.

(ب) معنى مقترح. رغم أن قض ٥: ١١ تحمل معنى عسكري إضافي، فمن غير الضروري الالتجاء للأصل اللغوي المتكلف لـ Craigie's (انظر نقد Stager's critique [224-25] واهتمامات Craigie الخاصة [350, n. 3]). يشير قض٥: ١١ إن الأفعال البارة "لجيش الغير منتظم" الإسرائيلي، أي الجنود المجندين من داخل القرى الغير محمية الكثيرة المنتشرة حول حقول إسرائيل. أشار (136) Ahlstrm بأن القرويين على الأرجح حضّنوا الجيش الدائم. وبالتالي، فإن "حياة القرية" (NIV) التي تنقطع في قض ٥: ٧ تلاحظ حقيقة أن معظم سكان القرية هربوا إلى المدن المسورة من أجل الحماية.

٢. يرد اسم. פְּרָזוֹת ٣مرات فقط (أس ٩: ١٩؛ حز ٣٨: ١١؛ زك ٢: ٤[٨]) وتشير إلى القرى التي بلا أسوار (انظر פְּרָזִי #٧٢٥٣). يتضح بصفة خاصة أن אֶרֶץ פְּרָזוֹת تشير إلى القرى الغير مسورة وليس ببساطة الحقول المفتوحة من أس ٩: ١٩ وحز٣٨: ١١. يصف أس ٩: ١٩ احتفال اليهود الغير حضريين بتحريرهم من إغارة الفرس. احتفل اليهود داخل مجموعتين مميزتين: سكان المدينة وشعب القرى الغير مسورة (أولئك الذين عاشوا في مدن القرى المفتوحة، בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת). لقد إحتفلوا في أيام مختلفة بسبب أن المجموعة الأرلى قاومت الهجوم الفارسي لمدة يومين، بينما اليهود الغير حضريين حاربوا فقط لمدة يوم واحد. يحذر حزقيال (حز ٣٨: ١٠-١١) من اليوم المستقبلي عندما ستدبر جوج هجوماً ضد إسرائيل المستردة. تصف جوج إسرائيل "كأرض مدينة بلا سور" (אֶרֶץ פְּרָזוֹת)، حيث يعيش الناس بلا أسوار، بوابات، أو عوارض (٣٨: ١١). يتنبيء زك (٢: ٤[٨]) بوقت عندما لن تتمكن أية أسوار من احتواء التعداد الوفير لسكان أورشليم. في هذه الحالة، ترد פְּרָזוֹת دون كلمة سابقة لمدينة أو أرض.

في جميع الثلاثة حالات، سيتعرض اليهود الساكنون في القرى أو المدن الغير مسورة إلى محن أكثر من الساكنين في المدن المسورة. ومع ذلك، ففي كل حالة سيمنح يهوه الحماية الضرورية.

٣. في اثنين من ورودها الثلاث، تسبق العبارة الإضافية "مدن الـ" (تث ٣: ٥؛ עִיר؛ ١صم ٦: ١٨، כֹּפֶר) كلمة פְּרָזִי، وتقف العبارة كلها في مقابلة مع "مدن محصنة" (מִבְצָר / בָּצֵר + עָרִים [#٤٤٤٨/ #١٣٠٧]). يبرز ذكر أسوار، بوابات، وعوارض المدن المحصنة في تث ٣: ٥ التضاد ما بين المدن المسورة ومدن פְּרָזִי. يرد كلا من פְּרָזִי وפְּרָזוֹת (انظر #٧٢٥٢) في أس ٩: ١٩، "اليهود القرويين" (تُقرأ. פְּרָזִי ,)، أولئك الذين يعيشون في القرى (פְּרָזוֹת)." يتميز التعبير الأول פְּרָזִי عن الصيغة المماثلة פְּרָזוֹת، في أنه يوجه الانتباه الاساسي إلى السكان بدلاً من القرية.

جادل Na'aman (72-75) بأن تعبير العمارنة EA (137) *alani pu-ru-zi* يوازي פְּרָזִי وפְּרָזוֹת حيث أن كلاهما يشاركان معنى الإستقرار القروي، الغير مسور.

٤. خلاصة. من الاقتراب من معنى صيغ مماثلة، פְּרָזוֹת (#٧٢٥٢) وפְּרָזִי (#٧٢٥٣)، يظهر أن פְּרָזוֹן تشير دائمًا إلى القرى الغير مسورة في مقابلة مع المدن

الحصينة، بينما פְּרָזִי تشير إلى سكان المدن الغير مسورة. يعمل إسم. פְּרָזוֹן كاسم مركب (انظر BL, 498, §61c) ويعني ضمناً إما إلى القرى الغير مسورة نفسها، أو على الأرجح سكانها (Stager, 225).

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [*ḥûṣ*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [*reḥōb* [1]] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [*šûq* [2]] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

W. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; P. Ackroyd, "Note to * *Parzon* 'Iron' in the Song of Deborah," *JSS* 24, 1979, 19-20; G. Ahlstrm, "Where Did the Israelites Live?" *JNES* 41, 1982, 133-38; R. Boling, *Judges*, AB, 1975; P. Craigie, "Some Further Notes on the Song of Deborah," *VT* 22, 1972, 349-53; G. Driver, "Problems in Judges Newly Discussed," *ALUOS* 4, 1962-1963, 6-25; G. Garbini, "* *Parzon* 'Iron' in the Song of Deborah," *JSS* 23, 1978, 23-24; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; H. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, 1959; G. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 1895; N. Na'aman, "Amarna *alani pu-ru-zi* (EA 137) and Biblical *'ry hprzy/hprzwt* ('Rural Settlements')," *ZAH* 4, 1991, 72-75; H. Niemann, "Das Ende des Volkes der Perizziter," *ZAW* 105, 1993, 233-57; R. Patterson, "The Song of Deborah," in *Tradition and Testament*, 1981, 123-60; C. Rabin, "Judges V,2 and the 'Ideology' of Deborah's War," *JJS* 6, 1955, 125-34; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 1966; J. Soggin, *Judges*, 1981; L. Stager, "Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah," in *SVT* 40, 1988, 221-34; A. Weiser, "Das Deboralied," *ZAW*, 71, 1959, 67-97; H. Wolf, "Judges," in *EBC* 3, 1992, 375-506.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٧٢٥٢ (פְּרָזוֹת [*perazôt*]، مفتوح، مدينة قروية)، #٧٢٥١

٧٢٥٣ (פְּרָזִי [*perazî*]، مفتوح، مدينة قروية)، #٧٢٥١

7255 פָּרַח

פָּרַח [*parah* [1]]، نبت، تبرعم، إندلع، يزهر (#٧٢٥٥)؛ פֶּרַח [*perah*]، برعم، زهرة، حُلي على شكل برعم أو زهرة (#٧٢٥٨).

ش. أ. ق أكد. *parahu*، تخمر *per'u(m), perhu*، فرخ، نسل؛ أوغا. *prh*، زهرة؛ المصرية *prh*، تفتح.

ع. ق ١. يرد الفعل פָּרַח في صور بيانية من عالم النبات في الأنبياء والمزامير. كما هو الحال مع פֶּרַח، فرخ، كتمثل للإزهار والنمو. إن المعنى السببي ("أن يتبرعم to bring to bud") يتضح من الجذر هِفْعِيل. لـ פָּרַח الموجود في إش ١٧:١٠-١١. هنا تحاط صورة الزرع والإثمار بمقدمة تذكر تجاهل الإسرائيليين ليهوه، وتختتم بنبوة حزينة وأليمة.

من الواضح أن العادة كانت هي زرع الحبوب أو المقطوفات (على الأرجح القليلة) في وعاء أو كسرة من إناء خزفي، تسقى، ثم توضع في الشمس. كان النبات ينمو سريعاً لكن بالمثل يذبل أيضًا سريعاً. يمثل هذا المسلسل قيام وموت إلهاً، الذي كان موجوداً ثم نوح عليه بأسى شديد. يرمز هذا التقليد ألا وهو ، إجبار النبات على الإزهار ثم السماح له بالموت إلى دورة خصوبة الأرض. (قد يكون إله الخصوبة الذي إرتبطت به هذه الطقوس هو أدونيس Adonis، بعل Baal، أوزوريس Osiris، أو تاموز Tammuz). إعتقد المتعبدين أنه عن طريق إعادة ممارسة طقس الإله الميت ثم المقام، يضمنون أنذاك محصول جيد، بالإضافة إلى أنهم سيصبحون هم أنفسهم مخصبين. لكن الحصاد الموصوف من قبل إشعياء سيسبب الإحباط؛ وستحصد أجود النباتات لا شيء.

٢. يستخدم سفر الاويين الفعل ليدل على طفح المرض على الجلد (لا ١٣:٢٠)، ضربة الملابس (١٣:٥٧)، أو الفطر على حائط المنزل (١٤:٤٣). عندما لا ينتشر المرض على الشخص، كان يصرح بأنه/ أنها طاهرة بعد إكمال طقس التطهير. في حالة الضربة أو الفطر، كان لابد أن يزال الجزء المصاب. ومع ذلك، عندما كان المرض يستمر في الإنتشار، كان يصرح بأن هذا الشخص نجس؛ وبالمثل، عندما كانت تنتشر الضربة أو الفطر بصورة مستمرة، يصبح الشيء نجس، لكن بعكس الشخص، لابد أن يُدمر.

في خر ٩:٩-١٠ تشير פָּרַח إلى إندلاع الدمامل كضربة ضد المصريين.

٣. يركز اسم. פֶּרַח في سير ١٤:١٧-١٩ إلى موضوع الفناء البشري ــــوهو موضوع تؤكد عليه الفقرة كلها، بدءا

من ع.٣. في ع.١٧، كأساس لتعليمه بأن الموت سيصبح في النهاية قسمة كل نفس (قا؛ ع.١٢)، يقتبس ابن سيراخ السلطة الكتابية (تك ٢:١٧). يستخدم تفتح الأزهار لِيصف بيانياً الوجود البشري المحفوف بالخطر. " فكَما أنَّ أوراقَ شَجَرهٍ كثِيفةٍ (פֶּרַח، برعم) تارةً تَسقُط وتارةً تَنبُت كذلِك أجْيال اللَّحْمِ والدَّم: بَعضُهم يَموتُ وبَعضهم يولَد." (سير ١٤:١٨ NRSV). يستخدم Homer صورة مماثلة: "تمثل أجيال البشر بشدة أجيال الأوراق. فكما أن ريح الخريف تسبب تساقط الأوراق كبيرة السن على الأرض، لكن تتفتح الأشجار بأوراق جديدة عندما يعود الربيع. كذلك الأمر مع البشر: يولد جيل بموت جيل آخر" (*Iliad* 6.146-49)

في عد١٧ اخترع يهوه اختباراً به يثبت أي قائد يختاره ليخدم ككاهن (ع.٢٠[٥]). أخمد يهوه الإنشقاق بتثبيت هارون بطريقة مثيرة. من غير الواضح ما إذا كانت هذه الثلاثة مراحل ــــبرعم، تفتح، إثمار ــــحدثت للعصا في وقت واحد، أم أن العصا مرت ببساطة بكل هذه المراحل (ع. ٢٣[٨]). في كلا الحالتين، وضعت العصا المفرخة في التابوت، حيث استمرت كشهادة عن مشيئة يهوه (ع.٢٥[١٠]).

يرد إنشاء وتزيين الخزان البرونزي في رواق الهيكل بتفاصيل جديرة بالاعتبار (١مل ٧:٢٣-٢٦). هذا العمل اليدوي لحيرام سبك كقطعة واحدة، بما فيه الكأس الذي على شكل زهرة السوسن (ع.٢٦) وصفي اليقطين. كان الكهنة والمتعبدين يستخدمون الماء لغسل أيديهم وأرجلهم، لشطف الذبائح الحيوانية، ولغسل الدم من الأرض المحيطة. في المقابل، عملت المنائر من الذهب وكانت من بين صناعات سليمان الخاصة ــــبنود خاصة لداخل الهيكل (ع.٤٨-٥٠). إلا أنها مثل الخزان، كان لكل منارة زخرف بشكل الأزهار (ع.٤٩).

٤. كلمات أخرى تتعلق بالأزهار.

(أ) "زهر" مرتبطة بالعبادة: מְשֻׁקָּד (#٥٤٨١). في الشعبة الوسطى لمنارة خيمة الاجتماع وفي جميع الستة أفرع من المنارة حيث تشكل الكاسات مثل زهرة اللوز، كل منهم تكون من برعم وزهر (أو ربما الأفضل، كأس الزهرة والبتلة). إن الكلمة التي ترد لـ" على شكل زهور اللوز" هي מְשֻׁקָּד (خر٢٥:٣٣-٣٤؛ ٣٧:١٩-٢٠)، يشتق إسم الفاعل على وزن بُعّل. بدوره من اسم. שָׁקֵד، لوز (#٩١٩٦). واضح إن تصميم المنارة كان على مثال شجرة اللوز. إن اللوز كان أول شجرة في الربيع في جنوب غرب آسيا، تستيقظ أحياناً مع أوائل منتصف شهر ديسمبر. قبل أن تورق، كانت الشجرة تزين نفسها بأزهار بيضاء لامعة.

ترمز المنارة على الأرجح إلى الإخصاب الذي يأتي من عند الرب. قد يمثل شكل الأفرع النباتية للمنارة إلى مفهوم شجرة مقدسة، وهو توجه شائع في فن الش. أ. ق. (עֵץ، #٦٧٧٠). يمكن أن نستخدم نفس التمثيل في وصف الشجرتين في وسط جنة عدن (#٦٣٥٩): أي، شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشر (تك ٢-٣).

(ب) "الزهور" وأشعار الحب: סְמָדַר (#٦١٦٣). تكون نش ٧:١١-١٤[١٠-١٣] مونولوج ودي. يشير هذا العنوان إلى شعر فيه متحدث واحد إما ذكر أو أنثى، يتحدث إلى أو عن حبيب بكلمات مديح، بدافع المغازلة أو وصف الخيالات. تدعو المرأة الرجل إلى الحقول للمواعدة (ع.١١). إن صحوة الطبيعة ـــ" هل أزهر الكرم؟ هل تفتح القعال؟ هل نور الرمان؟" (ع.١٢ [١٣]) -- هو موضوع متكرر في هذا السفر (انظر ليس فقط ٢:١١-١٣ أدناه، إنما أيضًا ٦:١١).

إن الكلمة التي ذكرت للتو "أزهر (الكرم) تترجم الكلمة العبرية סְמָדַר. يُعَرفها الربين بأنها مرحلة الأعناب الصغيرة بعد ختفاء الزهر. ومع ذلك فإن التصريح في ٢:١٣، "إزهار (סְמָדַר) الكروم تفيح رائحتها،" ستكون بلا معنى في هذا الطور مع النمو . تقترح الدراسات الحديثة للمواد من إبلة Ebla أن التعبير قد يكون بالحقيقة إسم مكان، *Sumudar/Semadar*، على الأرجح في سوريا الشمالية. التي من هناك، قد تُحمل أنواع متنوعة من الكروم الجيدة بصفة خاصة من سوريا وفلسطين وتستورد داخل إسرائيل. هذا المفهوم لـ סְמָדַר قد يترجم العبارة "كروم Semadar"

إن وصف الربيع في نش ٢ (נִץ [#٥٨٩٠]، الإزهار، هو المعنى وراء "الزهور" في ٢:١٢) هو أحد أجمل الأناشيد عن الطبيعة في HB. إن صورة الإصحاح عن الحب وقت الربيع قد يكون ضمن أكثر الأداب أناقة. إن معنى נִצָּה (#٥٩٠٠) هو "إزهار" (أي ١٥:٣٣؛ إش١٨:٥).

(ج) "الزهور" والمواسم. في خر ٩:٣١، تشير גִּבְעֹל إلى "برعم" ما لم تدل على إسم شهر "جيبول Gibeol"، الذي يساوي شهر أذار، شهر تزهر الكتان.

(د) إما "فرع" (صورة للشعر أو الذراع) أو "عناقيد زهرة البلح " (أي، صدر) فهي تترجم الكلمة סַנְסִנָּה (#٦١٨٠) في نش ٧:٩[٨].

(هـ) إن ترجمة קִדָּה (#٧٧٠٣) هي "قرفة/ سليخة" (خر٣٠:٢٤؛ حز ٢٧:١٩). لارتباطات طقسية إضافية، צִיץ، أزهر(# ٧٤٣٧).

(و) في نش ٥:١١، תַּלְתַּל (#٩٤٤٦) قد تحمل أياً من هذه المعاني الثلاث: عناقيد زهرة البلح، أغلفة نخيل البلح، أو أفرع النخيل.

زهرة، برعم: ← פָּרַח[1] [pāraḥ[1]] (يفرخ، يتبرعم، يزهر، #٧٢٥٥)؛ ← צוּץ [ma'ᵃmāṣ] (يفرخ، يزهر، #٧٤٣٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:734.

إدوين سي . هوستيتر *Edwin C. Hostetter*

٧٢٥٨ (פֶּרַח [peraḥ]، برعم، زهرة، حُلي على شكل زهرة)، ← #٧٢٥٥

7260	פָּרַט

פָּרַט [parat]، قَلْ. غير مؤكد؛ ارتجل(؟)، صفق(؟)، اخترع(؟) (عند العزف على آلة وترية) (مرة واحدة؛ #٧٢٦٠، HALAT 910a)؛ مشتق .der، פֶּרֶט [peret]، أعناب ساقطة (#٧٢٦١).

ش. أ. ق يصادق على الفعل في أكد. *paratu*، يمزق/ يفرق، يزول (*AHw* 832b)؛ الأمهرية *farrata*، ينفجر؛ والعربية يتقدم، يهرب؛ *farit*، يترك، يهجر؛ يفصل (Wehr, 631b). يعني أسمفا. مرتجل، واسمفا. البونية، פָּרַט قد يعني شخص يعتني بـ (*DISO* 235; *KAI*, 172, 2) أو رازق (؟) (R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978, SBLDS 32, 272).

ع. ق يظهر الفعل العبري فقط في عا ٦:٥، كإسم فاعل على وزن قَلْ. ، بعد النقطتن הַפֹּרְטִים עַל־פִּי הַנָּבֶל، "المرتجلون/ الهاتفون (السبعينية οἱ ἐπικροτοῦντες، البيشيتة *dᵉnaqsîn*)/ المخترعون على/ عند/ إلى الفم (أي، مجاز مرسل لـ'وتر'/ كناية عن 'الصوت') القيثارة/ القيثارة" (|| النقطتان بـ חָשְׁבוּ לָהֶם כְּלֵי־שִׁיר، إخترعوا/ خططوا لأنفسهم [على/ إلى] آلآت موسيقية).

ب. ت نجد التعبير في العبري ما بعد التوراتي، يشق، يفصل، يعين (Jastrow, 1224a)؛ الآرامي اليهودي פְּרַט، يكسر، يقسم؛ يفصل (Jastrow, 1224b)؛ السيراني يمزق (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 460a)؛ والماندائي *prt*.

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll [3][?]] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉnaʿanʿîm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel [2]] (آلة غير وترية، #٥٠٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على الكنارة، #٥٠٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prt] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll [1]] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šemaʿ [1]] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 272-73, 276.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7261	פֶּרֶט

פֶּרֶט [peret]، اسم عنب/ توت متساقط (#٧٢٦١).

ش. أ. ق الآرامي اليهودي פַּרְטָא؛ السيراني *pᵉrata'*.

ع. ق تصف الكلمة ذات الورود الوحيد (لا ٩:١٠)، ما قد ترك في الكروم (כֶּרֶם) بعد الحصاد المعتاد للعنب. كان لابد أن يُترك פֶּרֶט العنب الساقط للفقير والغريب. كان هذا أمر مقدس مؤكد بتصريح في النهاية "أنا الرب إلهك."

ب. ت تترجم السبعينية الكلمة بـ ρῶγας، ما تُرك/ فضُل(؟). تترجم الفولجاتا. العبرية פֶּרֶט كتعبير عام عن الأعناب والحبوب المتروكة، كما تفعل السبعينية.

عنب ← אֶשְׁכּוֹל [ʾeškôl [1]] (عنقود/ عناقيد مِن العنب، #٨٦٤) ← בְּאֻשׁ [bᵉʾuš] (لاذع، غير ناضج، العنب/ التوت البرى، #٩٤٦) ← זָג [zā] القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣) ← חַרְצָן [ḥarṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩) ← עֵנָב [ʿēnāb] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤) ← פֶּרֶט [peret] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٢٦٢ (פְּרִי [pᵉrî]، ثمر، نسل)، ← #٧٢٣٨

7265	פָּרִיץ

פָּרִיץ [parîṣ [2]]، إسم لص، سارق (#٧٢٦٥)؛ < פָּרַץ [paras]، يندلع (#٧٢٨٧).

ع. ق قد يحمل الفعل مفهوم اقتراف فعل عنيف (مثلاً، خر ١٩:٢٢، ٢٤؛ مز ٩:١٠٩). تترجم פָּרִיץ (#٧٢٦٤) التي تستخدم مرة واحدة فقط في إش ٩:٣٥، في NIV كـ "ضار" نسبة إلى الحيوانات الضارة مثل الأسد. تترجم פָּרִיץ (#٧٢٦٥) التي تستخدم ٥مرات في الع. ق.، إما "لصوص" (إر ١١:٧؛ حز ٢٢:٧) أو "عنف" (مز ١٧:٤؛ حز ١٨:١٠؛ دا ١١:٤). في فترة ما قبل السبي البابلي مباشرة، يُظهر إرميا كيف أصبحت العبادة في الهيكل كاذبة وراء الفساد والإستغلال الحادث. لقد وقف عند باب الهيكل وإتهم الشعب بالظلم (إر ٦:٧)، السرقة، القتل، الزنا، وعبادة البعل وآلهة أخرى (ع.٩)، ثم مجيئهم من أجل الإنقاذ إلى بيت الله (ع. ١٠). صرخ النبي، بأنهم كانوا يعاملون بيت الله مثل ملجأ (مغارة) اللصوص (פְּרִיצִים) (ع.١١). من أجل هذا السبب سيدمر الله البيت كما دمر شيلوه (ع.١٢-١٥). يتحدث أيضًا حز ٢٢:٧ عن خراب الهيكل. إن المكان الثمين سيتنجس باللصوص (פְּרִיצִים) الذين سيدخلونه.

ب. ت في DSS يستخدم الفعل פָּרַץ عن الاقتحام من خلال سياج (CD 20:25). يظهر اسم. פָּרִיץ مرة في اقتباس حاد من حز ١٨:١٠ (1QH 6:20-21) ومرة في فقرة عثرة (CD 1:18-19)، التي يترجمها J. J. Glück "لقد رأوا العنف (פָּרִיץ) آتياً، واختاروا الزيف" ("The Verb *PRs* in the Bible and in Qumran Literature," *RevQ* 5, 1964, 123-27).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [bzz] (غنيمة، يسلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (ينهب، يسرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (ينهب، يسرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [pārîṣ [2]] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [šll [2]] (يأخذ غنيمة، يستولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [šsh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

7266	פֶּרֶךְ

פֶּרֶךְ [perek]، وحشي، قاسي (#٧٢٦٦).

ع. ق توجد هذه الكلمة ٦مرات بمعنى القسوة أو الوحشية (خر ١٣:١؛ لا ٤٣:٢٥، ٤٦، ٥٣؛ حز ٤:٣٤). تستخدم حصرياً عن معاملة البشر لإخوانهم البشر، تصف ظروف عمل الإسرائيليين القاسية في العبودية في مصر (خر ١٣:١، ١٤). تستخدم عن سوء معاملة المواطن الزميل في المجتمع الإسرائيلي: "لا تتسلط عليه بعنف (פֶּרֶךְ). بل إخش الهك. (لا ٤٣:٢٥، ٤٦، ٥٣). الورود الوحيد الأخر هو في حز ٤:٣٤، الذي يخاطب رعاة إسرائيل ورعايتهم لقطيعهم: "بل بشدة (חָזְקָה، #٢٦٢٢) وبعنف (פֶּרֶךְ) تسلطتم عليهم."

قاس، خشن، صعب، صارم: ← חזק [ḥzq] (يكون قويا، يقبض على #٢٦١٦)؛ ← אַכְזָר [ʾakzār] (وحشي #٤٢٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (يمارس العنف #٢٨٠٣)؛ ← כבד [kbd [1]] (ثقيلاً، غير متجاوب، مكرم #٣٨٧٧)؛ ← פֶּרֶךְ [perek] (وحشي، لا يرحم، #٧٢٦٦)؛ ← קָשֶׁה [qšh [1]] (قاس، صارم، صلب الرقبة #٧٩٩٦)؛ ← קשׁח [qšḥ] (يعامل بخشونة، يقسي #٧٩٩٨).

لاري والكر *Larry Walker*

7267	פָּרֹכֶת

פָּרֹכֶת [paroket]، إسم، حجاب أمام قدس الأقداس (#٧٢٦٧).

ش. أ. ق ١. هناك بعض الشك فيما يتعلق بخلفية الش. أ. ق. للكلمة العبرية פָּרֹכֶת. تحمل أكد. اسم. *parakku*، قاعدة تمثال للعبادة، قدس، ضريح (*AHw*, 827b-28b)، كلمة دخيلة للأكادية من السومارية. *bara(g)₂*، قاعة العرش (A. W. Sjoberg (ed.), *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*, vol. 2, B, 1984, 137). يرفض *HALAT* 911-12 الارتباط بين الكلمة أكد. والعبرية פָּרֹכֶת ويقترح بدلاً من ذلك إرتباط محتمل للأكادية *parku*، فعل صفة، يضطجع بجانب، والإسم المؤنث *pariktu*، cross divider (*AHw*, 833-34; cf. the vb. *paraku*, *AHw*, 828-29). ومع ذلك، يبدو أن العبرية פָּרֹכֶת على الأرجح ترتبط بكلا من التعبيرات أكد. المذكورة. "يعمل الحجاب كحاجز، مانعاً كلا من الدخول والرؤية، ويميز في نفس الوقت المكان الذي فيه أو عليه يتوج الله" (*TWAT* 6:756; my translation).

٢. جذور مشتركة أخرى للعبرية פָּרֹכֶת هي: (أ) الفينيقية اسم. الجمع *prkm*، الذي يشير إلى بعض أنواع الوظائف الطقسية، محتمل "الشخص المسئول عن حجاب الهيكل" (مفترضاً إرتباط بين أكد. *paraku*؛ أنظر *DNWSI*, 938، حيث يُقترح إرتباط محتمل بين العبرية)، (ب) إسم في نقوش Hatra الآرامية المتأخرة بمعنى إما (بخور) المذبح أو معبد، مقدس (ibid)، و(ج) الكلمات السيرانية *parkᵉta* و*purkᵉta* (لاحظ פָּרֹכֶת الأخيرة)، بمعنى حجاب، ستارة (*HALAT* 911).

ع. ق ١. لقد كان معنى פָּרֹכֶת (٢٥مرة) مثاراً للجدل. في بعض المواضع، يظهر أنه الحجاب الذي يفصل القدس عن المكان الأقدس (أي ، قدس الأقداس). على سبيل المثال، في خر ٣٣:٢٦ كانت وصية الرب: "وتجعل الحجاب تحت الأشظة. وتدخل إلى هناك داخل الحجاب تابوت الشهادة فيفصل لكم الحجاب بين القدس وقدس الاقداس." ومع ذلك، فقد كان أكثر من ذلك. بحسب ٣:٤٠، كان على موسى

أن "تضع فيه تابوت الشهادة. وتستر التابوت بالحجاب." (NIV؛ حرفيًا، أن تُغطي التابوت بالحجاب")، مقترحاً أن قماش الـ פָּרֹכֶת كان لابد أن ينبسط ليس فقط أمام التابوت إنما أيضًا على الغطاء، معلقاً على إطر خشبية من الأكاسيا مثل المظلة (٢٦:٣١-٣٢؛ Friedman, 1992, 295-98).

٢. وبالتالي، فيبدو أن פָּרֹכֶת لم تكن مجرد حجاب أو ستارة، كما الكلمة العبرية קֶלַע (#٧٨٤٦). ترد الأخيرة ١٥مرة في الع. ق.، مشيرة بانتظام إلى ستائر، وأحجبة كانت تستخدم في عمل الدار المحيطة لخيمة الإجتماع (خر٢٧:٩، ١١؛ ٣٨:٩، ١٢). (كما تقترح الملحوظات النصية لـ BHS، קְלָע في ١مل ٦:٣٤ب هي تحريف لـ צְלָע، التي تشير إلى مصراعي أبواب مدخل الهيكل في ١مل ٦:٣٤أ) إن التعبير קֶרֶס (#٧٩٧١؛ ٩ أو ١٠مرات، معتمداً على كيفية قراءة خر ٢٦:٣٣) تشير إلى خطافات، حلقات الذهب والبرونز، التي كانت تستخدم لربط أقمشة الستائر معًا، و التي كانت توضع على الأطر الخشبية لخيمة الاجتماع، والمسكن الممتد على كل البناء، على التوالي (٢٦:٦، ١١؛ ٣٥:١١؛ ٣٦:١٣، ١٨؛ ٣٩:٣٣). بحسب النص الماسوري لخر ٢٦:٣٣أ، كان عليهم أن يعلقوا الحجاب من الأشظة/ مشابك (حرفيًا يعلقوا פָּרֹכֶת/ المظلة تحت קְרָסִים/ الحلقات) ويضعوا تابوت العهد وراء الحجاب (פָּרֹכֶת)." من الأرجح اتباع السبعينية وقراءة קְרָשִׁים عوضاً، إطر (خشبية) (لهيكل خيمة الاجتماع)، التي قد تعني ببساطة أن غطاء الـ פָּרֹכֶת كان لابد أن يكون منخفض أكثر من إطار خيمة الاجتماع حتى يمكن أن يدخل تحته (Friedman, 1992, 296-98).

بحسب ٢أخ ٣:١٤، "هو (سليمان؛ فعلياً العمال الماهرون الذين استأجرهم، حيرام أبيا، ٢:٧، ١٣) عمل الحجاب (פָּרֹכֶת) من أسمانجوني وأرجوان وقرمز وكتان وجعل عليه كروبيم." (قا؛ خر ٢٦:٣١). يشك البعض في دقة الوصف هنا، ويقترحون أنه لم يكن פָּרֹכֶת في هيكل سليمان، مجادلين بعدم وجود إشارة إليه في النص الموازي في ١مل ٦:٣١-٣٢، حيث يذكر أبواب بدلاً من الحجاب (انظر Williamson [209]، الذي يعتقد أنها تضمنت هنا بسبب تأثير سرد قصة خيمة الاجتماع، خر ٢٦:٣١). إذا صح القول بأن פָּרֹכֶת لم تكن مجرد حجاب (أي، باب للخيمة) إنما مظلة عُلقت فوق غطاء تابوت العهد متدلية من الأعمدة (انظر ٢٦:٣٢-٣٣)، وأن هذا الغطاء غطى التابوت تحت سقف مسكن خيمة الاجتماع (انظر أعلاه)، فقد تكون هي الحالة أيضًا في الهيكل. لا يوجد بالضرورة أي تناقض ما بين أبواب تسد مدخل דְּבִיר (#١٨٠٨) الهيكل (القدس الداخلي؛ מִשְׁכָּן، #٥٤٣٨؛ ١مل ٦:٣١-٣٢) وكذلك المظلة فوق التابوت (٢أخ ٣:١٤) داخل דְּבִיר الهيكل.

الشيء الوحيد المفقود هنا هو ذكر ما قد يتوازى مع "أربعة أعمدة من سنط مغشاة بذهب. على أربع قواعد من فضة" في خيمة الإجتماع الذي قد يكون פָּרֹכֶת عُلق فوقها. إن "الأعمدة" المشار إليها في ٢أخ ٣:١٧ هي ياكين وبوعز، الذان وُضعوا في مدخل الهيكل الخارجي، وليس في דְּבִיר. من المحتمل أن "السلاسل المنسوجة" و"الأعمدة" في ٢أخ ٣:١٦ تشير إلى أعمدة مختلفة عن ياكين وبوعز، الذين أستخدما في تدلية פָּרֹכֶת على التابوت؟ هذا بالطبع كله تأملي. على أية حال، مهما قد يعمل مع פָּרֹכֶת في ٣:١٤، فمن المثير هذه المظلة هي التي هيأت الفراغ الذي عُرف بقدس الأقداس داخل خيمة الإجتماع (خر ٢٦:٣٣)، بينما דְּבִיר هي التي قامت بنفس الدور في الهيكل (٢أخ ٣:٨). واضح أن الأول كان تركيب مناسب أكثر للخيمة بينما الأخير لبيت متماسك صلب.

ب. ت يرد פָּרֹכֶת مرتين في انتقال معبد قمران (11QTS 7:13-14; Yadin 2:27-28). هذا النص تحطم، لكن يتضح أنهم اعتقدوا أنه كان حجاباً من ذهب (أي، كان هناك خيطاً ذهبياً متضمناً مع خيوط أخرى في توالي)، الذي لا يوجد له أي مبرر في الع. ق. نفسه (انظر المناقشة في Yadin 2:27-28).

يبدو أن RL المتأخر يؤكد أن هذا التقليد كان موجوداً في بعض الدوائر، بالإضافة إلى وجود بعض المؤشرات على وجود حجابين مشار إليهما في هذه الفقرات المتحطمة، إحداهما مصنوع بخيوط من ذهب والأخر غير مصنوع بخيوط ذهب (Yadin 2:28). هناك تقليد مسياني في هذا الصدد. مكتوب أنه في يوم الكفارة، "دخل هو (رئيس الكهنة) إلى قدس الأقداس إلى أن جاء إلى الفراغ ما بين الحجابين الذان يفصلان القدس عن قدس الأقداس. وكان هناك فراغ مقياس ذراع بينهما... كان الحجاب الخارجي مثبت على الجانب الجنوبي، والحجاب الداخلي على الجانب الشمالي. عندما وصل للشمال دار إلى الجنوب وإستمر و الحجاب على يده اليسرى إلى أن وصل إلى التابوت" (Yoma 5:1; Danby, 167). علاوة على ذلك جُدل بأن פָּרֹכֶת في الع. ق. تشير إلى المظلة على التابوت، وليس مجرد حجاب يفصل القدس عن قدس الأقداس. لا يبدو أن RL يعكس هذا التفسير (انظر النصوص المقتبسة في Friedman, 1992, 295).

ع. ج مثل פָּרֹכֶת في الع. ق. فإن الكلمة اليونانية καταπέτασμα، التي تستخدمها السبعينية لتترجم العبرية פָּרֹכֶת، تستخدم دائمًا في الع. ج. عن الحجاب الثاني الداخلي للهيكل (عب ٩:٣). بحسب مت ٢٧:٥١، عند لحظة موت يسوع على الصليب، "إنشق حجاب الهيكل من أسفل إلى أعلى" (قا؛ مر ١٥:٣٨؛ لو ٢٣:٤٥). يشير عب ١٠:١٩ب-٢٠ إلى حقيقة أننا " لنا ثقة للدخول

إلى قدس الأقداس بدم يسوع، طريقا كرسه لنا حديثا حيا، بالحجاب، أي جسده" ومن ثم، بصورة بيانية، فإن جسد يسوع مُزق من أجلنا حتى يكون لنا رجاء ثابت ومضمون "بالدخول إلى القدس الداخلي وراء الحجاب" (٦:١٩).

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל ['ōhel] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר 1 [dᵉbîr 1] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד ب [mô'ēd ب] (مكان لاجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٤٠٩٥ب)؛ ← קֹדֶשׁ מִ [miqdāš] (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [miškān] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [pārōket] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [sukkâ] (خيمة الاجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 4:744-50; 6:755-57; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; R. E. Friedman, "Tabernacle," *ABD*, 1992, 6:292-300; idem, "The Tabernacle in the Temple," *BA* 43, 1980, 241-48; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي . أفيربيك

7271	פָּרַס

פָּרַס [paras 1]، قَلْ. قاس؛ هِفْعِيل. يقسم (#٧٢٧١)؛ اسم פַּרְסָה [parsâ]، ظلف (#٧٢٧٤).

ش. أ. ق يصادق على الجذر بصفة كبيرة في اللغات السامية الأخرى، مثلاً، أكد. *parasu*، يفصل، يقسم؛ الآرامية פְּרַס، يقسم.

ع. ق ١. في وزن قَلْ. يصف الفعل تقدير أو توزيع الطعام (לֶחֶם) على المحتاجين (إش ٥٨:٧؛ إر ١٦:٧).

٢. في قانون الحيوانات الطاهرة (# ٣١٩٧) للأكل، يصف التعبير "يشق الظلف" (מַפְרֶסֶת פַּרְסָה) فئة من الحيوانات التي يمكن أن تأكل. تظهر ٧مرات في علاقة بنائية (لا ١١:٣، ٤، ٧، ٢٦؛ تث ١٤:٦، ٧، ٨؛ قا؛ مز ٦٩:٣١[٣٢]). انظر أيضًا لا ١١:٦ وتث ١٤:٧ لاستخدامات في المصدر على وزن هِفْعِيل.

يظهر اسم פַּרְסָה، ظلف بمفرده في تث ١٤:٦، حيث يصف حيوان ذو ظلفين. حيوان أخر، النجس آكل الجيفة، פֶּרֶס، (الملتحي الشائك أو النسر الأسود، انظر Driver, 9-10؛ טָמֵא، نجس، #٣٢٣٧)، قد يسمى بهذا من أجل إسقاطه لضحاياه من أماكن مرتفعة لكسر عظامها.

٣. في الجزء الأرامي من دا (٥:٢٥) كانت الكتابة الأخيرة التي كتبت على الحائط عند وليمة بيلشاصرهي וּפַרְסִין، التي تفسر (ع.٢٨): "פְּרֵס: [فرس] قسمت مملكتك وأعطيت لمادي وفارس] " هناك تورية [لعب بالكلمات] بين تقسيم المملكة وإعطائها للفرس (פָּרָס).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [ḥlq 2] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [ḥṣh] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [ḥṣṣ] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [mnh 1] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs 1] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [šs'] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Birds in the Old Testament: I. Birds in Law," *PEQ* 87, 1955, 5-20.

Richard Hess ريتشارد هس

٧٢٧٢ (פֶּרֶס [peres]، نسر)، #٧٦٠٦

٧٢٧٣ (פָּרַס [paras 2]، فارس)، فارس

٧٢٧٤ (פַּרְסָה [parsâ]، ظلف)، #٧٢٧١

7277	פָּרַע

פָּרַע [para‘ 2]، قَلْ. نِفْعَلْ.، يدعه يذهب، يدعه مرخي، يدعه بمفرده؛ هِفْعِيل. يسبب الإحجام، يظهر نقص الكبح (#٧٢٧٧)؛ פֶּרַע [pera‘ 2]، اسم، شعر (#٧٢٧٩).

ش. أ. ق الآرامية פְּרַע؛ السيرانية *pᵉra‘*؛ العربية *faraga*.

ع. ق ١. ترد פָּרַע ١٥مرة في الع. ق.، ١١مرة في جذر قَلْ. مرة في نِفْعَلْ.، ٣مرات في هِفْعِيل.. إن المعنى الأساسي للكلمة (أن يرخي) قد يُرى من خلال معاني متنوعة مرتبطة. تقترح الكلمة أحيانًا رفع القيد الإجتماعي السابق عن الشعب، كما عندما سمح هارون للإسرائيليين أن يجمحوا في غياب موسى (خر ٣٢:٢٥ *bis*؛ قا؛ ٢أخ٢٨:١٩). هذا على الأرجح معنى פָּרַע في أم ٢٩:١٨: "بلا رؤيا يجمح الشعب." أحيانًا تشير الكلمة للتجاهل المتعمد للتعليمات المتاحة ومن ثم، تُحمل النتائج المناسبة (١:٢٥؛ ٨:٣٣؛ ١٣:١٨؛ ١٥:٣٢). تشير الكلمة أيضًا إلى التجنب الحكيم للبدائل الخطرة، مثل طرق فاعلي الإثم (٤:١٥)، أو التأثير على الناس بأن يتوقفوا عن بعض الأنشطة أو الأفعال، كما حاول موسى وهارون أن يفعلوا مع العمال العبيد الإسرائيليين في مصر (خر ٥:٤). في حز ٢٤:١٤ ترد الكلمة في تحذير يهوه بأنه لن يحجم عن التصرف الحاسم ضد السلوك المتمرد. تستخدم الكلمة

٤مرات في الإشارة إلى الشعر الفوضوي المظهر، ربما بسبب إزالة العمامة أو غطاء الرأس. وبالتالي فإن الكاهن يشعث شعر (NIV، يرخيه) المرأة لكي يجري فحصاً أخلاقياً (عد ٥:١٨).

إن الشعر المرتخي هو جزءاً القسمة المحددة للأبرص (لا ١٣:٤٥)؛ كان هذا الأمر محظوز عن هارون وأولاده (١٠:٦) والكهنة (٢١:١٠).

٢. يرد اسم. פֶּרַע في قرينة النذير (#٥٦٩٢)، "إلى كمال الأيام التي انتذر فيها للرب يكون مقدسًا؛ ويربي (يُرخي، يشعث) خصل شعر (פֶּרַע שְׂעַר) رأسه." (عد ٦:٥). للاستخدام في حز ٤٤:٢٠، انظر כָּסַם، يحلق (#٤٠٨٠).

ب. ت في الأدب الربي العبري RL تستخدم פָּרַע باستمرار. في قَلْ. تعني أن يمزق، يدمر، يرخي، يبعثر، يتجاهل (مثلاً، الشعر)؛ أن يكشف (مثلاً، الرأس)؛ أن يدفع دين، أن يسوي الأمر مع، يعاقب. في نِفْعَل. تعني أن يكشف نفسه (تعبير لطيف للتفريج عن النفس)؛ أن يجمع مدفوعات من. في بِيعِّل. تعني عدم ترتيب، يشوه؛ أن يكشف. في هِفْعِيل. تعني يكشف. (لأمثلة كثيرة على هذه المعاني انظر Jastrow, 2:1235) تشيع الكلمة الآرامية פְּרַע في الترجوم، حيث تستخدم في peal لتعني أن يبعثر، فتح المسيل للدموع، يكشف؛ أن يدفع، يجازي. في ithpaal تعني أن يرد؛ أن يجمع، أن يدعو للمحاسبة؛ يُنتقم منه، أن يثأر. تحمل الكلمة معاني مماثلة في الأدب السرياني، رغم أن *pᵉraʿ* السريانية تحمل معاني الكلمة العبرية פְּרַח، أن يتبرعم، يزهر. (تعني السريانية *pᵉrah* أن يطير، يهرب، ينتشر). في DSS ترد الكلمة في CD 8:8; 19:21; 1QS 6:26.

شعر: ← זָקָן [*zāqān*] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [*mahᵉlāpâ*] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [*miqšeh*] (شعر مسوى جيداً، #٥٢٠٥) ← פרע [*prʿ* 2] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [*ṣîṣit*] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [*qᵉwuṣṣôt*] (شعر، #٧٧٦٧) ← שֵׂעָר [*śʿr* 1] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [*śāpām*] (شارب، #٨٥٥٩).

يرخي: ← עָזַק [*ʿāzaq*] (يفصل، يُرخي، #٦٤٦٦)؛ ← פָּרַע [*pāraʿ* 2] (يدعه يذهب، يدعه مرخياً، #٧٢٧٧)؛ ← פָּטַר [*pager*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يحرر، مرخي، منفصل، #٧٣٣٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:757-60; *TWOT* 2:736-37.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

٧٢٧٩ (פֶּרַע [*peraʿ* 2]، شعر)، ← #٧٢٧٧

٧٢٨٢ (פַּרְעֹשׁ [*parʿos* 1]، برغوث)، ← #٦٨٥٦

7287 פָּרַץ

פָּרַץ [*paras*]، قَلْ. يخترق، ينفجر؛ نِفْعَل. يمتدّ؛ بُعِّل. يسحق؛ هِتبَعيل. يهرب (#٧٢٨٧)؛ اسم. מִפְרָץ [*mipras*]، مدخل، هبوط (#٥١٥٣)؛ פָּרִיץ [*parîs* 2]، سارق (#٧٢٦٥)؛ פֶּרֶץ [*peres* 1]، ينتهك، يمزق (#٧٢٨٨).

ش. أ. ق توجد جذور مشتركة بمعاني مماثلة في أكد. *parasu*، يخترق، أوغا. *par* أن يفتح، والعربية *farada* يقطع، يشطب (انظر *HALAT* 914).

ع. ق ١. يوجد الفعل פָּרַץ حوالي ٤٩مرة: حوالي ٤٥مرة في قَلْ؛ ومرة في نِفْعَل. (١صم ٣:١)، بُعِّل. (نح ٣:١)، وهِتبَعيل. (١صم ٢٥:١٠). ترد פֶּרֶץ كاسم حوالي ١٩مرة، كاسم علم ١٥مرة، وفي أسماء جغرافية ٥مرات. مثال جيد على فهم المعنى الأساسي بأن يكون" يخترق (حائط)" (لهذا الرأي وآراء أخرى، انظر *TWAT* 6:764-68; *HALAT* 914b، وأسفل؛ قا؛ أيضًا פֶּרֶץ في *HALAT* 915a).

٢. يمنح سور مدينة الخماية. ومن ثم فإن اختراق السور يجعل المدينة عُزلة (قا؛ مثلاً، ٢مل ١٤:١٣[موازي ٢أخ ٢٥:٢٣]؛ قا؛ בָּנָה، يبني، التي هي توازي نقيض لـ פָּרַץ في نح ٣:٤[٣٥:٣]؛ جا ٣:٣). ومن ثم فإن مثل هذا السور المكسور هو رمز مناسب لدينونة يهوه، سواء أكان السور هو لمدينة (مز ٨٩:٤٠[٤١]) أوصورة لإسرائيل مثل الكرمة (مز ٨٠:١٢[١٣]؛ إش ٥:٥). كما يمكن أيضًا أن نرى شخصاً مصاب بهذا في الدينونة بواسطة الله. "مرة تلو الأخرى (حرفيًا، يقتحمني اقتحاماً (פֶּרֶץ עַל־פְּנֵי־פָרֶץ) يهجم عليَّ (יִפְרְצֵנִי)" (أي ١٦:١٤؛ قا؛ قض ٢١:١٥). بسبب معنى جذرها، فبدون ذكر السور أو الاقتحام، يمكن أن يدل الفعل פָּרַץ أيضًا على فعل التدمير؛ مثلاً، بضربية تندلع ضد إسرائيل (مز ١٠٦:٢٩)، أو اختراق (سابق لأوانه) لرحم ماشية حامل (اسم פֶּרֶץ، مز ١٤٤:١٤؛ قا؛ J. Ziegler, AOAT 18, 1973, 192-93). تستخدم كذلك عن الله ضد الفلسطنين: "قد اقتحم (פָּרַץ) الرب أعدائي أمامي كاقتحام (פֶּרֶץ) المياه" (٢صم ٥:٢٠ [مواز ١أخ ١٤:١١]).

في مي ٢:١٣ يهوه هو المدمر/ الفاتك (פֹּרֵץ) الذي سيقتحم خطوط العدو ويجتاز أمام شعبه، الذي آنذاك سيخترق (פָּרְצוּ) البوابة إلى الحرية. (لتفسيرات مختلفة، انظر G. Brin, *ZAW* 101, 1989, 118-24).

إن صورة السور المقتحم، وبالتالي، المدينة العزلة،

تصف رجل لا يضبط نفسه (أم ٢٥:٢٨؛ قا؛ ١٦:٣٢).

تعني خطورة وضع السور المقتحم، أن شخص ما يجب أن يقف في الثغر (פֶּרֶץ) ليتجنب التهديد (قا؛ بيانياً في مز ١٠٦:٢٣؛ حز ١٣:٥؛ ٢٢:٣٠)، ومثل هذا السور يحتاج إلى إصلاح (مثلاً، عا ٩:١١؛ نح ١:٦).

٣. يستخدم الفعل פָּרַץ عن خرق أي قيد (أو أسوار مقيدة غير منظورة). هذا الاستخدام يرد في قرائن عديدة، بما فيها البركة والدينونة.

تستخدم عن الإنفجار السكاني. في تك ٢٨:١٤ يعد يهوه يعقوب: "ويكون نسلك كتراب الارض وتمتد (أي، تمبسط، פָּרַץ) غربا وشرقا وشمالا وجنوبا." قد نفذ مفعول هذه البركة في مصر، حيث "بحسبما أذلوهم هكذا نموا وامتدوا (פָּרַץ، انتشروا)" (خر ١:١٢).

في إش ٥٤:٣ تتشجع العاقر، شعب الله بهذه الكلمات: "لأنك تمتدين (פָּרַץ) إلى اليمين وإلى اليسار ويرث نسلك أمماً" إن الوعد بنسل لا عدد له المعطى لإسرائيل، التي من ذاتها هي امرأة عاقر بلا مستقبل، يجد تحقيقه في مليء الزمان عندما أعطيت حياة جديدة بالروح من خلال إعلان الإنجيل (قا؛ إش ٤٤:٣-٥؛ غل ٤:٢٤-٣١). ومن ثم، أصبحت كنيسة الع. ج. مستقبلة المواعيد القديمة عن النسل الوفير. (انظر المزيد E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1972, 3:360-65; *NIDNTT* 1:411-12).

يمكن أن يصف الفعل פָּרַץ البركة بالزيادة الوفيرة للماشية والممتلكات (تك ٣٠:٣٠، ٤٣؛ أي ١:١٠).

كان النسل يُقدر بصورة كبيرة، ومن ثم، فإن الدينونة الرهيبة هي عدم الحصول على أطفال. في هو ٤:١٠ يصدى تحذير الرب كالتالي: "يزنون ولا يكثرون (פָּרַץ)." (للرأي القائل بأن الفعل يدل هنا على قدرة الإختراق جنسيا، انظر Toll, 111-12). في هذا الصدد، نجد من المثير أنه عندما إقترف يهوذا الزنا (تك ٣٨:١٥-١٨)، نتج عنه إقتحاماً من الرحم. ولد توأم. رغم أن يد واحد منهما ظهرت أولاً، فإن أخاه خرج أولاً: " فقالت: "لماذا اقتحمت! (*parasta ...pares*) فدعي اسمه "فارص" (تك ٣٨:٢٩). تؤكد عظمة نعمة الله بحقيقة أنه بغض النظر عن ظروف ولادته، فإن فارص، الذي ولد من يهوذا وثمار، أدرج ضمن سلسة نسب يسوع (مت ١:٣؛ قا؛ را ٤:١٢، ١٨).

إن الاقتحام بواسطة الله في دينونة على شعب غير مقدس يوصف في خر ١٩ بتعبيرات פָּרַץ. سيج جبل سيناء كمكان مقدس: "أما الكهنة والشعب فلا يقتحموا (הָרַס) ليصعدوا إلى الرب لئلا يبطش (פָּרַץ) بهم". (خر١٩:٢٤؛ قا؛ ٢٢). لم يحترم عُزا قداسة الله عندما أمسك بالتابوت دون أن يخول له فعل ذلك. وكانت النتيجة أن ضربه يهوه في غضب ومات. هذا الفعل ينقل كالتالي" إن غضب الرب اقتحم (*prs ...peres*) عزة اقتحاما،" (٢صم ٦:٨ [مواز ١أخ ١٣:١١]؛ قا؛ ١أخ ١٥:١٣)؛ ومن ثم، سُمي المكان فارص عزة.

عندما لا يكون هناك كبح أو قيد للخطية، يتضاعف الأشرار، و"يكسرون كل الربط (פָּרַץ)" (هو ٤:٢). عندما لا يحترم العبد الإرتباط مع سيده، فإنه يُقتحم (هِتبَعيل. ١صم ٢٥:١٠). عندما لا تعوق خطة عمل بوقت مقيد، فإنه يبدلع ويتم مباشرة (٢أخ ١٣:٢؛ قا؛ KD)؛ إن الأمر الغير مكبوح، يشاع للخارج (٢أخ ٣١:٥). إن استخدام פָּרַץ، (نِفْعَل.) في ١صم ٣:١ يفهم بصورة أفضل في هذا الصدد. لم تكن الرؤى غير مكبوحة أو مقتحمة. إنما كانت نادرة. يُؤكد الاستخدام ما بعد التوراتي لـ פָּרַץ، أن ينتشر، يتزايد (انظر Jastrow, 1237).

بمفهوم نفساني سيكلوجي، أن الحاجر الذي يحتاج لأن يكسر قد مرغوب فيه. ومن ثم، حث عبيد شاول (פָּרַץ) أن يأكل (١صم ٢٨:٢٣)، ألح פָּרַץ أبشالوم على داود (٢صم١٣:٢٥)، ونعمان على جحزي (٢مل ٥:٢٣).

٤. تم اقتراح أكثر من جذر لـ פָּרַץ بسبب الفقرات التي تعتبر معضلة. بإستخدام الجذر الأكادي *parasu*، اقترح Driver أن פָּרַץ في ٢أخ ١٣:٢؛ ٢أخ ٣١:٥؛ ١صم ٣:١ يجب أن تُفهم :"يصدر مرسوماً، أمر، حكم، تعيين" (*JTS* 23, 1921-22, 72; *JTS*, 25, 1923-24, 177-78; *JTS* 32, 1930-31, 365). باتباع معنى جذر آخر لنفس الجذر المشترك الأكادي، اقترح Watson ترجمة لـ פָּרַץ في ١صم٣:١ "رؤى كاذبة" (*BZ*, 29, 90 n. 2). على أساس العربية، اقترح Guillaume أن تك ٣٨:٢٩ يجب أن تترجم "كيف وصلت أولاً. الأولوية لك" (٢٨٤-٨٥).

ب. ت إن استخدام פרצות ("فتحات") في CD 1:19 فُهمت على أنها ثغرة في الناموس (Knibb, *Qumran Community*, 24; cf. Glück, 123-27).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bqʿ*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* 2] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [*mišpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [*prṣ* 1] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*rʿʿ* 2] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שבר [*šbr* 1] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

G. Brin, "Micah 2,2-13: A Textual and Ideological Study," *ZAW* 101, 1989, 118-24; G. R. Driver, "Some Hebrew Roots and Their Meanings," *JTS* 23,

1921-22, 69-73, esp. 72; idem, "The Root פרץ in Hebrew," *JTS* 25, 1923-24, 177-78; "Studies in the Vocabulary of the Old Testament," *JTS* 32, 1930-31, 361-66, esp. 365; J. J. Glück, "The Verb *prs* in the Bible and in the Qumran Literature," *RevQ* 5, 1964, 123-27; A. Guillaume, "Some Hebrew Roots and Their Meanings: פרץ" *JTS* 24, 1922-23, 318; idem, "Paronomasia in the Old Testament," *JSS* 9, 1964, 282-90, esp. 284-85; M. A. Knibb, *The Qumran Community*, 1987; C. Toll, "Ausdrücke für 'Kraft' im Alten Testament mit besonderer Rücksicht auf die Wurzel BRK," *ZAW* 94, 1982, 111-23; W. G. E. Watson, "The Structure of 1 Samuel 3," *BZ* 29, 1985, 90-93.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٢٨٨ (פֶּרֶץ [*peres* [1]]، ينتهك، يمزق)، ← #٧٢٨٧

7293 פָּרַק

פָּרַק [*paraq*]، قَلْ. ينسحب، ينتزع؛ بيعِّلْ. ينسحب، ينتزع؛ هِتبَعيل. ينسحب من نفسه ، يكون منسحَباً (#٧٢٩٣؛ الآرامية #١٠٥٩٦)؛ מַפְרֶקֶת [*mapreqet*]، اسم رقبة (مرة واحدة) (#٥١٠٤)؛ פֶּרֶק [*pereq*]، اسم مفترق طريق؟؛ غنيمة (مضمونة) (#٧٢٩٤)؛ פָּרָק [*paraq*]، اسم خبز متفتت (مرة واحدة) (#٧٢٩٥).

ش. أ. ق يصادق على هذا الجذر بصورة كبيرة، ويرد في أوغا.، الآرامي القديم، الأكادي، العربي، وOSA والأثيوبي (*HALAT* 916).

ع. ق ١. يُوضح المعنى الأساسي للانتزاع والتسبب في الفصل جيداً بواسطة إستخدام الفعل في خر٣٢، عن انتزاع الإسرائيليين لحلقاتهم لصنع تمثالاً من الذهب (ع.٣ [بيعِّل.]؛ قا؛ ع.٢ [بيعِّل.]، ٢٤ [هِتبَعيل.])، ومن ثم، تعرضُوا لغضب الله (ع. ١٩-٣٥). في صورة أكثر حيوية، يشير פָּרַק إلى تمزيق نفس المرء بواسطة عدو في مقارنة بأسد (مز ٧:٢[٣] موازي. טָרַף؛ #٣٢٧١). في الآرامي، قد يشير الجذر أيضًا إلى فصل المرء نفسه عن الخطية (دا٤:٢٧[٢٤]، peal).

٢. في قرينة الدينونة، يدل الفعل بصورة مؤثرة إلى تمزيق الغصن القوي (من البيت الملكي) من كرم إسرائيل (حز ١٢:١٩، هِتبَعيل. NASB؛ قا؛ ١٩:١٠-١٤). عوضاً عن ذلك، يمكن تفسير هذه الفقرة بأن ثمر إسرائيل (نسلهم) قد انتزع (مثلاً، NIV). يصور الفعل أيضًا الدينونة الإلهية للراعي الأحمق الذي يأكل خرافه الخاصة وينتزع أظلافها كيما يصل إلى أخر قطمة من اللحم النيء (زك١١:١٦ بيعِّل.؛ قا؛ C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Zechariah 9-14*, AB, 1993, 284-89).

٣. في استخدام أكثر إيجابي، يدل التعبير على الخلاص من الأعداء والظالمين (مز ١٣٦:٢٤قَل.؛ مراثي ٥:٨، قَل.) ويصف تخلص عيسو من نير عبودية يعقوب (تك ٢٧:٤٠، قَلْ.؛ قا؛ لا ٢٦:١٣؛ لتحقيق هذه النبوة انظر KD).

٤. عندما مر الرب بإيليا، مستعداً للمجيء إليه، مزقت ريح قوية وشديدة الجبال (١مل ١٩:١١، بيعِّل.)، وهو حدث يُذكر بمجيء الله على جبل سيناء (قا؛ خر ١٩:١٨) وتذكير لقداسة وغضب الله ضد الخطية (قا؛ مز١٨:٧[٨]؛ إش٢٩:٦؛ حب ٣:٦).

٥. يدل اسم. פֶּרֶק على غنيمة مضمونة في نا ٣:١، لكن يعتبر معناه في عو ١٤ مثار للجدل، كما أن شهادة الترجمات القديمة مختلطة. في عو ١٤ يحث أدوم على عدم الوقوف عند פֶּרֶק وقطع الهاربين. قد تقترح هذه القرينة مكاناً حيث يتفرع الطريق (פָּרַק) إلى اتجاهين، مفرق الطريق، أو طريق متفرع (أيضًا، الترجوم פרקא يفهم كذلك عادة)، طريق جبلي أو طريق للعبور (أيضًا السبعينية، διεκβολαί)، أو أماكن للملجأ (أيضًا Symmachus, φυγαδεῖαι). انظر *HALAT* 916. تترجمها معظم الترجمات الحديثة "مفارق الطرق" أو "طريق متفرع" أو مثل (مثلاً، NASB, RSV, NAB, NEB, NRSV, REB, NIV). تترجمها NJPSV "معابر".

٦. يوجد اسم. מַפְרֶקֶת، فقط في ١صم ٤:١٨، بمعنى رقبة، التي تفصل الرأس عن الجسد (BDB, 830).

٧. يدل اسم. פָּרַק، (פָּרָק constr. of) فتات (من الخبز) في إش ٦٥:٤ (K). تُقرأ. מְרַק .. ومع ذلك فإن מָרָק (constr. of، حساء) مؤيد من قبل 1QIsa، الترجوم، والسبعينية.

ب. ت ١. يندر الجذر في DSS. ترد صيغ اسم. פָּרַק، (פרקולפרקו، مفصل مع مفصله) في 4Q386 1:5 في قرينة مماثلة في حز ٣٧:٧. انظر R. Eisenman and M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 1992, 61, 63. Cf. U. Dahmen, "Nachtrage zur Qumran-Konkordanz," *Zeitschrift für Althebraistik*, 4, 1991, 230.

٢. في التراجم، وRL، توجد معاني الع. ق. للجذر פָּרַק في العبري والآرامي. يرد أيضًا الفعل العبري في نِفْعَل. (يكون غير متصل، مفسوخ). يحمل اسم. أيضًا معني مرتبط، مثل، "فترة النضوج" (قا؛، مفرق طريق). Jastrow, 1238-40; also cf. Van Zijl.

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ʾṣl* [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [*bdl*] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [*brʾ* [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [*hgh* [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [*mûš* [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [*nsʿ*] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [*prq*] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [*ṣʿn*] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [*rḥq*] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:770-73; E. Jenni, *Das hebr*üische Piʿel, 1968, 176, 184; J. van Zijl, "The Root פרק in Targum Isaiah," *JNSL* 2, 1972, 60-73.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٢٩٤ (פֶּרֶק [*pereq*]، مفرق طرق؟؛ غنيمة)، ← #٧٢٩٣

٧٢٩٥ (פָּרָק [*paraq*]، مفتت)، ← #٧٢٩٣.

7297 /7296 פָּרַר

פָּרַר [*parar* [1]]، هِفْعِيل. يكسر، يبطل، يلغي، يُحبِط، يهزم، يقاوم؛ هُفَعَل.. يكون مكسوراً، باطل، مثبط العزيمة؛ هِتبُوليل. (مع قَل. مصد. abs) يحطم إلى أجزاء، يفتت؛ بُوليل. وبلبّل. يحطم إلى أجزاء، يبعثر (#٧٢٩٦/ ٧٢٩٧)؛ פּוּר [*pûr* [1]]، هِفْعِيل. يكسر، يحبط (byform، #٧٠٥١).

ش. أ. ق يصادق على الفعل פָּרַר في معظم اللغات السامية، رغم أنه من غير الواضح ما إذا كان هناك جذر مستقل واحد أو أكثر (انظر القسم ٢أدناه). إن أدلة الش. أ. ق. هي كما يلي: أكد. *pararu*، يهجر، يصبح بلا قوة، ينهي، ينثر (*AHw*, 829-30)؛ أوغا. *prr* I، يقطع، يُلغي؛ *prr* II، يهرب (*UT*, 2121 and 2120 على التوالي؛ ربما < *pwr*، قا؛ *CML*, 156; Ward, 208-9)؛ Pun. *pwr* I، يحطم (على الأرجح خطأ في النسخ؛ انظر *DISO*, 237)؛ J.Aram. פרר، يبطل، يفتت؛ פרר، يخض؛ السريانية *parpar*، يخفق، يرتعش؛ العربية، فر، يهرب؛ *aarra*، يرتعش، يرتجف (للهجة العربية الجنوبية، انظر W. Müller, "Beitrage aus dem Mehri zum etymologischen Teil des hebraischen Lexikons," *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, 1985, 273-74). يوجد أيضًا الفعل פרר، يحطم، في نصوص Deir ʿAlla texts (1.8; DNWSI, 944) كما مع اسم. פר، حماقة، عجز عقلي (< פרר؛ قا؛ أكد. *pararu*، يصبح عاجزاً، عندما تطلق على الذهن= أن يصبح مشوشاً؛ انظر *ATDA*, 181, 246; *DNWSI*, 934). في الأسطورة أوغا. كيرتا Kirta توجد *par* I في توازي مع *tbr*، يحطم (*KTU*, 1.2.1.12-13؛ ربما > *prr* II، يفر، يهرب؛ انظر S. and Sh. Rin, *ʿAlîlôth Haʾelîm*, 1968, 53)، و*tny*، يعزل؛ توجد الأخيرة في الارتباط بقطع نذر (*KTU*, 1.15.3.29-30; انظر Dahood, 339). هناك ارتباط مماثل موجود في الأدب الكتابي (انظر القسم ٤).

ع. ق ١. يوجد الفعل פָּרַר ٥٣مرة في الع. ق (إن تعديل סוּר، يتحول جانبا، في مز ٨٩:٣٣ [٣٤] غير ضروري [contra *TWAT* 6:775 انظر Dahood, 339]). يوجد ٤٦مرة في هِفْعِيل. (بما فيهم ٣مرات كـ פּוּר byform [مز٣٣:١٠؛ ٨٩:٣٣[٣٤]؛ حز ١٧:١٩]؛ للتغير من פּוּר إلى פָּרַר انظر GKC 67a, v; Joüon-Muraoka 82n, o)؛ ٣مرات في هُفَعَل..؛ ومرة في كلا من قَلْ.، هِتبَعيل.، بُولِيل. وpilp تتركز إستخداماتها في الأسفار الخمس الأولى/ التوراة (١٣مرة؛ ٣مرات في العدد؛ مرتين في لاويين؛ تث؛ مرة في تكوين)، والأسفار النبوية (٢١مرة؛ ٧مرات في إشعياء؛ ٦مرات في حزقيال؛ ٥مرات في إرميا؛ ٣مرات في زكريا).

٢. معظم القواميس العبرية (KBL; BDB; *THAT*) تميز ما بين: פָּרַר هِفْعِيل. يحطم؛ هُفَعَل.. يكون مكسوراً؛ و: פָּרַר بُولِيل. نهض؛ هِتبُولِيل. (مع قَل. مصد. تم.) يهتز جيئا وإيابا؛ وpipl. يهتز (פָּרַר *، الجذر المفترض لـ פַּר، ثور صغير، عجل، وפָּרָה، بقرة، لا يوجد جدل حولها). ومع ذلك، فهذا غير ضروري (قا؛ W. Gesenius, *Hebrew-Chaldee Lexicon*, 1847, 692; J. Levy, *Neuhebra* isches und chalda isches Wrterbuch über die Talmudim und Midraschim, 1876-89, 4:131-32, 140). بناءاً على أكد.، ينسب Ruppert (*TWAT* 6:774-75) المجال اللغوي لتصريف الفعل. لقد اقترح معنى أصلي للفصل، واقترح التفاسير الآتية: قَلْ. ترك، هرب، فر (من حيوانات أو أشخاص)، تضائل، ينجز (أشياء)؛ هِفْعِيل. يُبعد، يحطم، يبدد، يُبطل (مع בְּרִית)؛ ومع ناصب المفعولين (بُولِيل. يبلّبل.، وhitp) يفصل، أي، يبعثر، يفكك، يشتت (إن الورود المقترح لـ פָּרַר يناسب معنى ناصب المفعولين للفعل؛ انظر القسم ٨). إن اقتراحات Ruppert's، بجانب التغير المتوقع في المعنى عبر الزمن، يبرر بصورة كافية المجال اللغوي لـ פָּרַר.

٣. يدل الفعل פָּרַר في أغلب الأحيان إلى إستبعاد أو سحب (سواء الهادف أو كنتيجة لأفعال المرء) الدعم من أجل، أو تأييد، إتفاقية؛ ومن ثم، يمكن تفسيرها على أنها يُلغي، يحطم، أو يبطال. بهذا المفهوم تستخدم كفعل متعدي، يتحكم في أشياء متنوعة: إن الإسرائيلي الذي يكسر وصية (מִצְוָה) يهوه عن عمد لابد أن يُقطع (عد ١٥:٣١؛

قا؛ عز ٩:١٤)؛ يمكن للزوج أن يلغي أو يبطل أي نذر (נֶדֶר)، قسم (שְׁבוּעָה)، أو وعد (מִבְטָא) متسرع كان قد قطعته زوجته دون علمه السابق (عد ٣٠:٨-١٥ [٩-١٦])؛ يسأل يهوه أيوب ما إذا كان سيلغي حكمه (מִשְׁפָּט) كيما يبرر نفسه (أي ٤٠:٨)؛ يتهم أليفاز أيوب بأنه يناقض تقواه (حرفيًا، יִרְאָה، خوف، أي، خوف الله؛ ٤:١٥)؛ يتذكر مز ٨٩ وعد يهوه بأنه لن ينزع محبته الثابته (חֶסֶד) عن نسل داود (٨٩:٣٣[٣٤])؛ بينما يلتمس مز ١١٩ من يهوه أن يعمل من أجل أن ناموسه (תּוֹרָה) قد كُسر(١١٩:١٢٦).

٤. ترد פָּרַר ٢٣مرة مع בְּרִית، عهد (#١٣٨٢)، كمفعول به (٢١مرة في هِفْعِيل. ومرتين في هُفْعَل.. [في زك١١:١١ يُفهم المفعول به من ع. ١٠]). مما يجعل פָּרַר المصطلح الأشهر المستخدم لخرق عهد، وهذا في حد ذاته يشكل ارتباطاً مع استخدام *sarra*- في رسائل الولاة الحثيين (انظر Fensham, 3-5). هناك عبارات شائعة أخرى تستخدم لكسر عهد هي: עָבַרבְּרִית، أن يتعدى، يتخطى عهداً (تث ١٧:٢؛ يش ٧:١١، ١٥؛ ٢مل ١٨:١٢؛ إر ٣٤:١٨؛ هو ٦:٧؛ ٨:١؛ ← #٦٢٩٦)؛ وבְּרִית עָזַב، يهجر عهداً (تث٢٩:٢٥[٢٤]؛ ١مل ١٩:١٠، ١٤؛ أم ٢:١٧؛ إر ٢٢:٩؛ دا ١١:٣٠؛ ← #٦٤٤٠). تستخدم פָּרַר لتشير إلى الشعب الذي يلغي عهوداً/ معاهدات مع شعوب أخرى؛ مثلاً، طلب الملك آسا ملك يهوذا من الملك بنهدد ملك آرام أن ينقض عهده (בְּרִית) مع بعشا ملك إسرائيل (١مل ١٥:١٩= ٢أخ ١٦:٣؛ قا؛ إش ٣٣:٨؛ حز ١٧:١٥-١٦، ١٨). ومع ذلك توجد أيضًا في الإشارة إلى إسرائيل التي نقضت عهدها مع يهوه. في اتهام مؤثر بخرق العهد، يتهم الله كلا من يهوذا وإسرائيل للعودة إلى خطايا الأسلاف، عبادة آلهة أخرى، وبالتالي، نقض العهد الذي قطعه مع آبائهم (إر ١١:١٠؛ قا؛ حز ٤٤:٧). وبالتالي، سيجلب الله عليهم كوارث تتفق مع لعنات العهد (إر ١١:١١؛ قا، لا ٢٦:١٥؛ تث ٣١:١٦، ٢٠).

٥. في تناقض شديد لأمانة إسرائيل هو أمانه الله للعهد. من بين ابتهال لعنات العهد في لا ٢٦ هناك وعد بأنه رغم جحود إسرائيل المستمر، فعندما يكونون في السبي فإنه لن يرفضهم أو يمقتهم حتى يدمرهم تمامًا وينقض عهده معهم (لا ٢٦:٤٤، قا؛ قض ٢:١). كذلك أيضًا فيما يتعلق بالعهد الداودي يقول الرب، " إن نقضتم عهدي مع النهار وعهدي مع الليل حتى لا يكون نهار ولا ليل في وقتهما، فإن عهدي مع داود عبدي يمكن أن ينقض" (إر ٣٣:٢٠-٢١). ومع ذلك فإن التعبير النهائي عن أمانة الله، يوجد في وعده بعهد جديد: لقد صرح الله بأنه سيقطع (כָּרַת) عهداً (חֲדָשָׁה בְּרִית) مع إسرائيل لأنهم نقضوا العهد الذي قطعه مع آبائهم في سيناء (٣١:٣١-٣٢). ما هو مماثل لذلك هو حز ١٦:٦٠، "سيقيم [يهوه] عهداً أبدياً" (בְּרִיתעוֹלָם וַהֲקִמוֹתִי לָךְ) مع إسرائيل (قا، בְּרִיתשָׁלוֹם، "عهد سلام" في حز ٣٤:٢٥؛ ٣٧:٢٦). هذا العهد الجديد هو مبادرة فقط من الله، ويمكن فقط لأن الله سيكتب ناموسه على قلوبهم (إر ٣١:٣٢) أو يعطيهم قلباً جديداً وروحاً جديدة (حز ١١:١٩-٢٠؛ ٣٦:٢٥-٢٨).

٦. ومع ذلك، فيوجد حالات حيث إحتمالية كسر يهوى لعهده مع إسرائيل ممكناً. كما هو متضمن في تضرع إرميا الملتهب لله بأن لا يكسر عهده مع إسرائيل (إر ١٤:٢١)، وكذلك حز ١٦:٥٩، حيث يقول يهوه أنه سيفعل في قضاؤه ما فعلته إسرائيل في خيانتها "أني أفعل بك كما فعلت، إذ إزدريت بالقسم لنكث العهد." (NRSV؛ لكن قا؛ NIV). ترد الإشارة الوحيدة المباشرة لكسر الله للعهد في زك ١١، حيث في فعل رمزي كسر النبي العصا التي تمثل عهد يهوه مع جميع شعبه، أي، إسرائيل، ومن ثم، إلغائه (١١:١٠-١١، ١٤)، رغم أن مفهوم هذه الفقرة مثاراً للجدل (انظر C. and E. Meyers, *Zechariah 9-14*, 1993). ومع ذلك، فمن الجدير بالملاحظة، أن احتمالية كسر يهوه للعهد في كلا من إرميا وحزقيال مرتبط بطريقة لا مفر منها بفكرة عهد جديد (انظر القسم ٥). ومع ذلك، فإن هذا التوتر لابد أن لا يأخذ مأخذ الجد، لأن مفهوم العهد في الع. ق. على الأرجح غير متجانس تمامًا (انظر B. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 1992, 420؛ قا؛ على سبيل المثال، إش ٢٤:٥، حيث العهد الأبدي [בְּרִיתעוֹלָם] قيل أنه كُسر).

٧. في كثير من الحالات (حوالي ١٠مرة) توجد פָּרַר بمفهوم فشل الأهداف، الخطط، مكائد الأخرين؛ ففي حد ذاتها قد تفسر كاحباط، يُعوق، أو يهزم. بحسب الأمثال، "مقاصد [מַחֲשָׁבוֹת] بغير مشورة تبطل وبكثرة المشيرين تقوم." (أم ١٥:٢٢؛ قا؛ عز ٤:٥). بينما كان هارباً أرسل داود حوشاي لكي يتسلل إلى دائرة مشيري أبشالوم كيما يُبطل مشورة أخيتوفل (עֵצָה [#٦٧٨٣]؛ ٢صم ١٥:٣٤). نجحت الخطة، فقط بسبب أن "الرب أمر بإبطال مشورة أخيتوفل الصالحة لينزل الرب الشر بأبشالوم." (١٧:١٤). يمثل هذا استخدامها المستمر مع الله كفاعل: بحسب المرنم، "الرب أبطل مؤامرة الأمم [הֵפִירעֲצַת־גּוֹיִם]. لاشى أفكار الشعوب [הֵנִיא מַחְשְׁבוֹתעַמִּים]." (مز٣٣:١٠). يبطل الله أيضًا خطط (עֵצָה) أولئك الذين أرادوا إيقاف إعادة بناء أسوار أورشليم (نح ٤:١٥[٩]؛ قا؛ أي ٥:١٢[مع מַחֲשָׁבָה، خطة، قصد]؛ إش ٤٤:٢٥ [مع אֹתוֹת، علامات]؛ متضمنة في إش ٨:١٠ [مع עֵצָה، خطة]). في تناقض شديد للسلاسة التي بها يُحبط يهوه خطط ومقاصد الأخرين، فإن خططه لا يمكن أن تُبطل؛ على سبيل المثال، لا يمكن إحباط قضاؤه على آشور، "فإن

رب الجنود قد قضى فمن يبطل؟" (إش ١٤:٢٧).

٨. بعيدًا عن الأسباب المقدمة أعلاه (قسم ٢)، لا يتطلب الورود المقترح لـ פָּרַר (أي ١٦:١٢؛ مز ٧٤:١٣؛ إش ٢٤:١٩) معاني متخصصة. على سبيل المثال، يرجح توازي פָּרַר وשָׁבַר، يكسر، في مز ٧٤:١٣ ترجمة مثل يفرق، أو يقمع (انظر M. Tate, *Psalms 51-100*, 1990, 243, 251؛ هذا هو المكان الوحيد حيث يستخدم פָּרַר مع الفعل المادي لكسر في الاعتبار؛ في مقابل الفعل שָׁבַר، يكسر، يفرق [#٨٦٨٩]، التي تستخدم دائمًا بهذا المفهوم). بالمثل، فإن الترجمة يبعثر (NIV; NASB) أو يكسر (NASB; NJPS) في أي ١٦:١٢ تتناسب مع المجال اللغوي لـ פָּרַר (انظر BDB; *TWAT* 6:775)، كما في ترجمة يحطم نفسه أو يفتت (NJPS) في إش ٢٤:١٩ (آخذين هِتْبُولِيل. كناصب لمفعولين انعكاسي، أي يجعل نفسه يتحطم؛ انظر *IBHS* §26.2; *TWAT* 6:775).

٩. يوجد الاستخدام الغير متعدي الوحيد لـ פָּרַר في جا١٢:٥ (וְתָפֵרהָאֲבִיּוֹנָה؛ حرفيًا، الشهوة تنفجر؛ قا؛ *HALAT* 917)، رغم أن كثيرين عدلوها إلى هُفْعَل..، أي الشهوة تنكسر (قا؛ السبعينية، والفولجاتا والسومارية، انظر M. Dahood "الكنعانية-الفينيقية التي تؤثر في Qoheleth," *Bib* 33, 1952, 216). كان تفهم الشهوة على أنها شهوة مستثارة، ويحتمل مثيرة للجنس، وبالتالي تترجم "إن الشهوة لن تهيج فيما بعد" (NIV؛ انظر J. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 1988, 187-88).

ب. ت يرد الفعل פָּרַר حوالي ١٣مرة في المخطوطات الغير كتابية من قمران؛ ٦مرات في الإشارة إلى كسر العهد (4QDibHam[a] 5:8; 6:7; 4Q381 69:8 (frg.); 4QShir[b] 63:3:5 (frg.); 4Q418 131:4 (frg.); 11QT[a] 59:8)؛ مرتان لكسر النذور (11QTa 54:2-3؛ مأخوذة من عد٣٠)؛ ومرة لكسر الوصية (חוק؛ CD-A 1:20؛ ‖ עברברית، تعدي العهد). توجد ما يزيد عن ٤مرات بمعنى يحطم، يلغي (1QH 13:12 [5.18]; 2.26 [10.26]; 3.27 [11.27]; frg. 3.5; *contra KQT* 181، التي تأخذ الثلاث كلمات الأخيرة من جذر مختلف؛ انظر *THAT* 2:488).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bq‘*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [*prṣ* [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*r‘‘* [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שבר [*šbr* [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:486-88; *TWAT* 6:773-80; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IX," *Bib* 52, 1971, 337-56; F. C. Fensham, "Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament," *ZAW* 74, 1962, 1-9; W. A. Ward, "Observations on the Egyptian Biconsonantal Root p3*," *Orient and Occident, AOAT* 22, 1973,.207-12.

تايلور إف. ويليمز *Tyler F. Williams*

7297	פָּרַר

פָּרַר [*parar* [2]]، فعل يشق، يقسم، ينزع بقوة، يمزق (#٧٢٩٧).

ش. أ. ق أكد. *pararu*، يحطم، يبعثر.

ع. ق يظهر الفعل פָּרַר ذو الورود النادر ٣مرات: في إش٢٤:١٩ (*bis*؛ قَل.، hitpol) ومز٧٤:١٣ (بُولِيل.). يصف الفعل في كل حالة رد فعل الطبيعة المريع للقوة الحاكمة لقضاء يهوه. في إشعياء، توجد פָּרַר في بناء متوازي مع كلا من רָעַע، يحطم، وמוֹט، يرتعش، ترنح. في مز ٧٤، يستخدم الفعل שָׁבַר، يحطم ليعبر عن نفس الفكرة المتوازية. عن طريق التعبيرات المتوازية، تعبر في الأغلب פָּרַר عن فكرة الفسخ أو تمزيق شيء بسبب الإهتزاز العنيف.

لمناقشة ما إذا كان الفعل يُكون لفظ متجانس منفصل أم لا، انظر פָּרַר (#٩٢٩٦، انظر תּוֹאֲמִים).

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געש [*g‘š*] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [*zw‘*] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [*zll* [2]] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלָה חַ [*ḥalḥālâ*] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [*ḥrg*] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [*yr‘*] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [*mwṭ* [1]] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [*m‘d*] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [*nwd*] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [*nwṭ*] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [*nw‘*] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [*n‘r* [2]] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [*smr*] (ارتعد، اقشعر، محفوف بـ #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [*‘iw‘îm*] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [*pwq* [1]] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [*pḥd* [1]] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [*plṣ*] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ [1] [*qwṣ* [1]]

(ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [r'd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l [1]] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [r'š [1]] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [retēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r [1]] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:738.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

7298 פָּרַשׂ

פָּרַשׂ [paras]، يمتد، ينبسط (#٧٢٩٨)؛ מִפְרָשׂ [mipras]، اسم، نشر الشراع (#٥١٥٥).

ش. أ. ق قا؛ ع. ج. ق ars، ينشر، يمتد؛ الأوغارتية prs، [أرض] ممتدة (*UF*, 7, 1975, 135, 139)، أو يغطي بـ (*UF*, 10, 1978, 61)؛ أكد. *naprusu*، يهرب (*CAD* N Part I, 314-15).

ع. ق ١. من الإستخدامات الـ٦٩ للفعل في الع. ق.، يرد قَل. ٥٧مرة، نِفْعَل. مرة (حز ١٧:٢١، "الناجون سيذرون في الريح")، بِيعِّل. ١١مرة (أغلب الأحيان بمعنى يمتد، لكن أيضًا بمعنى يشَتت [مز ٦٨:١٤(١٥)؛ زك ٢:٦(٢)]). إن الإسم מִפְרָשׂ هو disleg. يظهر في أي ٣٦:٢٩ (ينشر السحب) وحز ٢٧:٧ (نشر الشراع).

يتميز الفعل عن طريق مفعول به يليه أحيانًا. يسود أربعة منهم بصفة خاصة. هم، قبل كل شيء، بعض خامات الأقمشة التي تنشر على شيء. وبالتالي، يحمل عد٤ العديد من الإشارات إلى الكهنة الذين يبسطون القماش على الأشياء المقدسة في خيمة الإجتماع (ع. ٦، ٧، ٨، ١١، ١٣، ١٤) قبل نقلها بواسطة القاهتين الاويين إلى التخييم القادم . فوق كل هذه الأشياء كان هناك على الأقل غطائين. ومع ذلك، فقد كان فوق التابوت ثلاثة أغطية (عد ٤:٥-٦). لم تكن الثياب المنبسطة تمنح الحماية للبنود المقدسة فحسب، إنما أيضًا لمنع إما ملاحظة أو الإتصال بالأشياء المقدسة، التي كان كلاهما شيئًا مميتاً.

هناك مفعول به متكرر آخر لـ פָּרַשׂ هو "شبكة" (٩مرات)، مبسوطة من قبل الله على شعبه المرتد (حز ١٢:١٣؛ ١٧:٢٠؛ ٣٢:٣؛ هو ٧:١٢)، بواسطة الأمم الأجنبية على إسرائيل (حز ١٩:٨). أو من قبل فرد منحني على شرك (مز ١٤٠:٥[٦]؛ قا؛ أيضًا أم ٢٩:٥؛ مراثي ١:١٣؛ هو ٥:١).

مفعول به أخر لـ פָּרַשׂ هو כָּנָף (#٤٠٥٣)، في صيغة المفرد "جزء سفلي من الثوب/ ذيل" (را ٣:٩؛ حز ١٦:٨)، وفي صيغة الجمع، "أجنحة" (الطيور [تث ٣٢:١١؛ أي ٣٩:٢٦؛ إر ٤٨:٤٠؛ ٤٩:٢٢]، للشاروبيم [خر ٢٥:٢٠؛ ٣٧:٩؛ ١مل ٦:٢٧؛ ٨:٧؛ ١أخ ٢٨:١٨؛ ٢أخ ٣:١٣]). وفي الأغلب تمامًا تعني عبارة " أبسط ذيل ثوبك على X" "أن يتزوج" (Hubbard, *Ruth*, NICOT, 212).

مفعول به رابع لـ פָּרַשׂ هو يد (כַּף، كف، ١٣مرة؛ יָד، يد، ٥مرات). هنا تكون الإشارة إلى بسط كف المرء/ يديه في الصلاة أمام الله. مع قَل. يكون المفعول به פָּרַשׂ هو دائمًا כַּף. مع بيعِّل. يكون المفعول به لـ פֵּרַשׂ هو יָד (مز ١٤٣:٦؛ مرَ ١:١٧)، فيما عدا إش ١:١٥، حيث الإشارة إلى الصلاة. لـ פָּרַשׂ כַּף قا؛ خر ٩:٢٩، ٣٣؛ ١مل ٨:٢٢، ٥٤؛ عز ٩:٥؛ أي ١١:١٣؛ مز ٤٤:٢٠[٢١]. تقارن العبارة العبرية بالتعبيرات المشتركة في اللغات السامية الأخرى مثل الأوغارتية، *sa ydk smm*، إرفع يديك للسماء (Krt, 75-76)، وأكد. *nasû qatu*، صلى بأيدي مرفوعة (*CAD* N 2:106-7).

٢. يمثل الجزء الأول من إش ٦٥:٢، "بسطت يدي طول النهار إلى شعب متمرد" صورة جميلة لصبر الله الذي يعاني طويلاً مع شعبه المتمرد. يُقتبس هذا الجزء من العدد بواسطة بولس في رو١٠:٢١. رغم أن ١٠:١٤-١٥ (فكيف يدعون بمن لم يؤمنوا به. وكيف يؤمنون بمن لم يسمعوا به؟") يستخدم عادة كنص مرسلي عظيم، فإن هذا ليس هو قرينة الإستخدام في رو ١٠. فإن بولس يقول لإخواته الإسرائيلين أنهم لا يمكن أن يستخدموا عذر الجهل لتبرير ظروفهم الروحية. إنهم ليس فقط ليس لديهم عذر الجهل، إنما على العكس، طول النهار الله باسط يديه لشعبه. وبالتالي، فهم بلا عذر، كما الأمم الذي يشير إليهم في ١:٢٠.

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [ṭph [1]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← ישׁט [yšṭ] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מתח [mtḥ] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٠٠١)؛ ← נטה [nṭh] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נפץ [npṣ [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتّت، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [pwṣ [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشر، مشتت، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [pzr] (يتبعثر، يبعثر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פרשׂ [prś] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פשׂה [pśh] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רפד [rpd] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [šṭḥ] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7300 פָּרַשׁ

פָּרַשׁ [paras [1]]، قَلْ. يوضح، يحكم في؛ نِفْعَلْ. يكون مقسما؛ بُعَّلْ. يكون مقرراً؛ هِفْعِيل. شاك (#٧٣٠٠)؛ פָּרָשָׁה [parasâ]، اسم، كمية محددة (#٧٣٠٨). إن صيغ نِفْعَلْ. وبُعَّلْ. إذا كانت موجودة، تمثل على الأرجح شكل من פָּרַס.

ش. أ. ق يجب أن يُفصل الجذر السامي الغربي prs عن الكلمات لـ"مقياس" (Kaufman, 80). للأخير، أنظر الجذور المشتركة لـ פָּרַס (#٧٢٧١).

ع. ق ١. يستخدم الفعل عن القرارات الإلهية، فيما يتعلق بمصير شخص ما وُجد مذنباً بالتجديف (لا ٢٤:١٢) أو كسر السبت (عد ١٥:٣٤). أنها تشير إلى تفسير سفر الناموس في نح ٨:٨ وتصف قراءة وتوضيح رسالة في الأرامي في عز ٤:١٨؛ قا؛ الإسم ذو الصلة פָּרָשָׁה، المستخدم للتعبير عن "كمية المحددة" للفضة (أس ٤:٧) أو تصنف "سجل " شهرة مردخاي (١٠:٢).

٢. يظهر نِفْعَلْ. اسمفا. في حز ٣٤:١٢، واصفاً شيء مختبر من قبل غنم. BHS and Zimmerli (207) يقترح נִפְרָשׂוֹת، ينشر، بدلاً من נִפְרָשׁוֹת. يبدو أن هذا مفضلاً لتفسير נִפְרָשׁוֹת كجرح، بناءاً على الجذر المشترك العربي المفترض (Ehrlich, 127-28; Willmes, 49-50).

٣. يُشبه الورود الوحيد في هِفْعِيل. في أم ٢٣:٣٢ الخمر بأفعال الثعبان في توازي: "تلسع كالحية وتلدغ كالأفعوان." ربما هناك جذر منفصل פָּרַשׁ متضمناً. تفهم السبعينية (انظر أيضًا Plger, 261, 264, 278) الإسم ראשׁ، سم (السبعينية ἰός)، مكان صيغة هِفْعِيل. المازورية.

ب. ت إن الاستخدام الأول من الاستخدامات السابقة على الأغلب متعمد في 4Q177.I.11، حيث يشرح "الأباء" (פָּרַשׁ) أسماء. انظر أيضًا 4Q512.42 II.4، حيث بواسطة أمر الله يوصى (נפרשה) بتنقية كل شيء. يوجد الإسم פָּרָשָׁה في copper scroll (3Q15. XII.12) ليصف ما يصاحب نسخة من هذا المخطوط، أي، "تفسيرات".

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [ḥlq [2]] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [ḥṣh] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [ḥṣṣ] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שׁסע [šs' [1]] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebrυischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches.* Fünfter Band, 1912; S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, 1974; O. Plger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BKAT 17, 1983; B. Willmes, *Die Sogenannte Hirtenallegorie Ez 34: Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament*, 1984.

ريتشارد هس *Richard Hess*

7302 פֶּרֶשׁ

פֶּרֶשׁ [peres [1]]، فضلات، محتويات المعدة (#٧٣٠٢).

ع. ق يوجد التعبير פֶּרֶשׁ كريه ٥مرات في التوراة، في القرائن التي تقدم فيها الحيوانات (الثور والماعز) كذبيحة إثم، والعجلة الحمراء، التي لابد أن تحرق خارج المحلة (خر ٢٩:١٤؛ لا ٤:١١؛ ٨:١٧؛ ١٦:٢٧؛ عد ١٩:٥). إن إشمئزاز الله بالكهنة معبر عنه عن طريق التصريح بنثر الفرث على وجوههم (ملا ٢:٣).

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גָּלָל [gll [2]] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [ḥarā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ [1]] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš [1]] (فضلات، محتوايات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [ṣāpîa [1]] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [śîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שׁין [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

7304 פָּרָשׁ

פָּרָשׁ [paras [1]]، فارس، راكب، فرس (#٧٣٠٤).

ش. أ. ق الآرامي القديم פרשׁ، الآرامي المصري פָּרָשׁ، السيراني *parrasa'*، الفلسطيني prs، النبطي، *paras*، الماندائي *parrasa'*؛ ESA, prs، العربي *aaras*، الأثيوبي *aaras*.

ع. ق مثل סוּס فرس، يظهر هذا التعبير عادة في

القرائن الحربية وفي وصف الجيوش (انظر مثلاً، ١صم١٣:٥؛ ٢صم ١:٦؛ ٨:٤؛ ١٠:١٨؛ حز ٢٦:٧، ١٠؛ ٣٨:٤؛ نا ٣:٣). (انظر סוּס [#٦٠٦١] للمناقشة حول أهمية الفرس، المركبات، والفرسان في لاهوت يهوه) تسود الكلمة بصفة خاصة في خر ١٤-١٥، حيث قسى يهوه المصريين، وجعلهم يطاردون الإسرائيليين (٩:١٤، ١٧-١٨). ثم بعد ذلك وبطريقة معجزية دمر يهوه فرسان فرعون في البحر الأحمر (٢٦:١٤، ٢٨؛ ١٩:١٥) كيما يعلن مجده (١٧:١٤-١٨) وحقيقة حضورة الحامي (أهمية اسم.، يهوه، قا؛ ١٨:١٤).

ب. ت DSS، العبري المتأخر (Jastrow 2:1243).

فرس: ← דהר [*dhr*] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [*sûs* ¹] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [*pārāš* ¹] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [*rekeš*] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [*ra'mâ* ²] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [*šᵉ'āṭâ*] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

مركبة، الكارة، عربة، ركوب: ← רֶכֶב [*ma'ᵃmāṣ*] (يمتطي/ ركوب، # ٨٢٠٦)؛ ← שָׁלִישׁ [*'ᵃbîṭûb*] (الرجل الثالث في مركبة الحرب، ضابط مساعد للقائد، #٨٩٥٧)؛ نضال: نظام لاهوتي.

البيبلوجرافيا

TWAT 6:782-87; D. R. Ap-Thomas, "All the King's Horses: A Study of the Term פרשׁ (1 Kings 5.6 [EVV., 4.26] etc.)," in *Proclamation and Presence*, 1970, 135-51; W. R. Arnold, "The Word פָּרָשׁ in the Old Testament," *JBL* 24, 1905, 45-53.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

7307	פַּרְשְׁדֹן

פַּרְשְׁדֹן [*parsᵉdon*]، منفذ (للهرب)؟، مرة واحدة (#٧٣٠٧).

ش. أ. ق هذا اسم. ربما يرتبط بـأكد. *parasdinnu* (*AHw*, 832b: *parastinnu*)، فتحة؛ حيثية. *parasdu*، برعم، فرخ (؟).

ع. ق في قصة قتل إهود لعجلون ملك مؤاب، تظهر عبارة וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה في الإتصال بإتمام العمل الشنيع والهروب (قض ٢٢:٣). إن العبارة סְדְרוֹנָה וַיֵּצֵא אֵהוּד הַמִּ التي تليها "وخرج إهود من סְדְרוֹן מִ،" يبدو أنها إضافة قديمة لتُظهر الفاعل، وتفسر שְׁדֹן פַּרְ كتعبير معماري (انظر السبعينية). إن الترجمة البديلة "قذارة، وسخ،" التي تستخدمها بعض الترجمات، مبنية على الارتباط اللغوي مع الكلمة العبرية פֶּרֶשׁ، طعام متناول (#٧٣٠٢؛ أيضًا Tg., Vg).

ب. ت تقدم Vg and Tg. تفسير لغوي مبني على العبرية פֶּרֶשׁ، طعام متناول، وعنصر ثاني من النصف الثاني للكلمة. تقترح بشيطه أن الصيغة هي ظرف بمعني سريعا، واصفة الطريقة التي "خرج" بها إهود. السبعينة أ ناقصة، إنما السبعينية ب تترجمها προστάδα، رواق. Symm. تردها *prothura*، مدخل.

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [*brḥ* ¹] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [*ḥlp* ¹] (يمر ب، يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [*ḥrh* ²] (يختفي، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [*nws*] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [*pṭr*] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [*plṭ*] (يحمى، يؤمن #٧١١٧) ← פַּרְשְׁדֹן [*paršᵉdōn*] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975, 86-87; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 20; H. N. Rsel, "Zur Ehud-Erzuhlung," *ZAW* 89, 1977, 270-72, esp. 272; W. von Soden, "Zum akkadischen Wrterbuch. 61-66," *Or* 24, 1955, 144-45.

جيروم آي. لوند *Jerome A. Lund*

٧٣٠٨ (פָּרָשָׁה [*parasâ*]، تصريح دقيق)، ← كتابة

7313	פָּשָׂה

פָּשָׂה [*pasâ*]، ينتشر (مرض) (#٧٣١٣).

ع. ق يظهر الفعل فقط في لا١٣، و١٤، وهناك ٢٢مرة [مثلاً، لا ١٣:٥] دائمًا في الإشارة إلى إنتشار مرض جلدي. قد ترتبط פָּשָׂה بالعربية *fasa*، ينتشر، والعربية الجنوبية *fs'm*، التي تستخدم مع الأمراض الجلدية. يعني الفعل في العبرية في الأغلب الإنتشار عن طريق زيادة الحجم والعدد. ومن ثم، فإن الأعراض الموصوفة هي تضخم في الضرر المتمركز. من جانب أخر، فإن الأمراض المنتشرة على الجسد تُنقل بالفعل פָּרַח في ع.١٢ (NIV تندلع).

ب. ت المشنى العبرية (انظر Jastrow 2:1144).

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [*hdh*] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זרה [*zrh* ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [*ṭpḥ* ¹] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← ישׁט [*yšṭ*] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מתח [*mtḥ*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נטה [*nṭh*] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נפץ [*npṣ* ²] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتت، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [*pwṣ*

¹] (يتبعثر، يتشتت، يُنشر، مشتت، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [*pzr*] (يتبعثر، يبعثر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פרשׂ [*prś*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פשׂה [*pśh*] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רפד [*rpd*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [*šṭḥ*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

مرض - طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* ¹] (طاعون دبلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*ṭᵉḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*nega'* ¹] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep* ¹] (طاعون دبلي، #٨٤٠٤) ← צרע [*ṣr'*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה ¹ [*ḥlh* ¹] (يضعف، يصبح متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣) ← طاعون: في القسم اللاهوتي.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'ᵃba'bu'ōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [*zrr* ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [*ḥeres* ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [*māzôr* ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (تعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*'ōpel* ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*'āš* ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣr'*] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [*śᵉ'ēt* ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה ¹ [*ḥlh* ¹] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

مرض – جهى، سيقم وهن: ← אנשׁ [*'nš* ¹] (يكون في صحة ضعيفة، #٦٥٣) ← דוב [*dwb*] (يتبدد، #١٨٥٣) ← דַּלֶּקֶת [*dalleqet*] (جهى، #١٩٤٥) ← זוֹב [*zôb*] (إعزاز، #٢٣٠٨) ← חלא [*ḥl'*] (يسقط متعباً، #٢٦٨٨) ← חלה ¹ [*ḥlh* ¹] (يصبح ضعيفاً، متعباً، سقيطاً #٢٧٠٣) ← חַרְחֻר [*ḥarḥur*] (حرارة الجهى، #٣٠٣١) ← מַדְוֶה [*madeweh* ²] (مرض، #٤٥٠٤) ← פשׂה [*pśh*] (يتفشى [مرض]، #٧٣١٣) ← קַדַּחַת [*qaddaḥat*] (جهى، #٧٧٠٧) ← שַׁחֶפֶת [*šaḥepet*] (سقم، #٨٨٣١). حول المواضيع الكاملة ← צרע [*ṣr'*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

M. Hfner, "Eine altsüdarabische sühne-Inschrift," *SVT* 16, 1967, 106-13; B. Levine, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, 1989, 77; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 781.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7314	פָּשַׂע

פָּשַׂע [*pasa'*]، يخطو للأمام step forth، يسير (#٧٣١٤)؛ اسم مشتق من פֶּשַׂע [*pesa'*]، خطوة (#٧٣١٥).

ش. أ. ق قا؛ الآرامية والسيرانية *ps'*، يسير؛ ماندانية *psa*، يسير، يعبر؛ أكد. *pasahu*، يخرج، يجتمع، ينتصب؛ العربية *fasaha*، يمد أرجله، يأخذ خطوات كبيرة.

ع. ق ١. يرد الفعل ذو الورود الوحيد في إش ٢٧:٤، "سأهجم عليهم في القتال،" وهو عدد موجه من قبل يهوه، حافظ إسرائيل، ضد أي عدو سيجريء على مهاجمة كرمته إسرائيل.

٢. يوجد الإسم المشتق من هذا الفعل פֶּשַׂע، يخطو— الذي هو أيضًا ذو ورود وحي—في كلمات داود ليوناثان، "إنه كخطوة بيني وبين الموت" (١صم ٣:٢٠)، كأن داود مقتنص من قبل شاول.

مسيرة، خطى: חשׁל [*ḥšl*] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [*nḥt*] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [*s'n*] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [*pś'* ¹] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [*ṣ'd*] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٣١٥ (פֶּשַׂע [*pesa'*]، خطوة)، ← #٧٣١٤

7318	פֶּשַׂע

פֶּשַׂע [*pesa'*]، متروكة خربة (مرة واحدة في مراثي ٣:١١، #٧٣١٨).

ش. أ. ق العربية *fasaha*، مفسوخ، ملتوي، يثني بقوة، يمزق إلى إثنين.

ع. ق يقدم Jenni الترجمة كسول، في ضوء أكد. *pasahu*، يظل ثابتاً، ويفترض Kraus and Plger "لقد

شلني،" مقترباً من cholaino (مبيناً شكل من العبرية פִּסֵּחַ، أن يكون أعرج، كسيح).

ومع ذلك، ففي ضوء معظم الجذور المشتركة (انظر أعلاه)، تشير פָּשַׁח إلى الإقتلاع أو السحب إلى أجزاء. أشار KD (407) إلى أن قراءة الترجوم لـ اصم ١٥:٣٣ تؤكد أن صموئيل פִּשַּׁח أجاج. ما إذا كانت تستكمل صورة الحيوان المفترس في ع. ١١ أم لا، فإن مراثي ٣:١١ يصور الله على أنه هو الذي يجبر المسافر على أن يميل عن طرقه، وكذلك الذي يمزقه إلى أجزاء، وهي صورة حية عن الجرح المختبر في سقوط أورشليم الرهيب.

ب. ت المشنى العبرية פָּשַׁח، أن يشق، يمزق، يجرد؛ الأرامي اليهودي פְּשַׁח، بعَل. يمزق، بَعِل.. يمزع، يمزق إلى إثنين؛ السيريانية *pasah*، بعَل. يقتلع، يقطع إلى جزئين، بَعِل.. يمزق إلى قطعتين، يُفسد، يمزق إرباً.

تمزيق، إفتراس: ← גזר [*gzr* ²] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [*ḥth*] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [*ṭrp*] (يمزق إلى إربا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [*mlḥ* ¹] (تمزقت إلى إربا، يبدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [*nsḥ*] (يهدم، يُقلع #٥٨١٥)؛ ← נסע [*ns‘*] (يدمر، #٥٨٢٥)؛ נתץ [*ntṣ*] (يُزيل، #٥٩٩٧)؛ נתק [*ntq*] (يقلع، #٥٩٩٨)؛ פשח [*pšḥ*] (يقطف، يسحب، يريح الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [*qwṣ* ²] (يُحْزِن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [*qr‘*] (يشق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [*šs‘*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, *Das hebrüische Pi‘el*, 1968; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)*, 1956; O. Plger, "Die Klagelieder," in *Die fünf Megilloth*, 1969, 127-64.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7320 פָּשַׁט

פָּשַׁט [*pasat*]، قَل. يخلع (الثياب)، يُغير؛ بيعِّل. يُجرد؛ هِفعِيل. يجرد، يخلع؛ هِتبَعيل. يخلع (الثياب) (#٧٣٢٠).

ش. أ. ق يصادق على פָּשַׁט في الجذور الآتية: الآرامية פְּשַׁט، قَل. خلع، جرد، تعرى، عزل الجلد، جعله مستقيمًا (*HAD*, 229): المانديئية *pst*، يمد، يمزق (*MdD*, 382)؛ أكد. *pasatu(m)*، يمحو، يطفيء (*AHw*, 844a)؛ العربية *basata*، ينشر، يسوي (Wehr, 57-58).

ع. ق ١. يرد الفعل פָּשַׁט ٤٣مرة في الع. ق. في الجذور الأربع، وداخل جميع الأقسام (التوراة [٦مرات]، التاريخية [٢٣مرة]، الكتابات [٤مرات]، الأنبياء [١٠مرة]). تعني يخلع (الثياب) في قرائن مختلفة عديدة، تجريد الجنود الموتى بعد معركة، الإغارة وتجريد ثياب أخر (أو شيء رمزي)، وسلخ حيوان للذبح.

٢. في قَل. تعني פָּשַׁט أيضًا يخلع ثيابه في الليل قبل النوم (نح ٤:٢٣[١٧]؛ نش ٥:٣) أو تغيير الثياب (دائمًا عن الكهنة) (لا ٦:١١[٤]؛ ١٦:٢٣؛ حز ٤٤:١٩). قد تشير أيضًا إلى النواح (إش ٣٢:١١؛ حز ٢٦:١٦)، المراسم (اصم ١٨:٤، هِتبَعيل.)، أو الخبرة النبوية (اصم ١٩:٢٤). في هِفعِيل. تستخدم פָּשַׁט لخلع ثياب أخر. قد تقترح عنف (تجريد إخوة يوسف لقميصه، تك ٣٧:٢٣) أو دينونة، كما في حالة نزع موسى لثياب هارون بعد تمرده لينقلها لإبنه (عد ٢٠:٢٦، ٢٨؛ انظر *TWOT* 2:1845). إن الأشرار "يجردون" الرجال من ملابسهم لضمان الديون (أي٢٢:٦) أو في الأغلب السلب الصريح (مي ٢:٨؛ انظر Allen, 296-97).

٣. تستخدم פָּשַׁט أيضًا عن جيش منتصر (الإسرائيليين أو الفلسطينين) يجرد الأسلحة من الجنود الموتى بعد المعركة (اصم ٣١:٨؛ ٢صم ٢٣:١٠؛ اأخ ١٠:٨؛ جميعهم بيعِّل.). تستخدم هِفعِيل. مرتين (اصم ٣١:٩؛ اأخ ١٠:٩) عن الجيش الفلسطيني المنتصروهو يجرد جسد شاول، ربما ليقترح التوجه الأشد لقطع رأسه أو التحقق قتلهم للملك.

يرد التجريد بمفهوم "السلخ" (دائمًا عن حيوان) ٤مرات (جميعها في هِفعِيل.). عادة تصف الكهنة وهم "يسلخون" الحيوان للذبح (لا ١:٦؛ ٢أخ ٢٩:٣٤؛ ٣٥:١١). يستخدمها ميخا في وصف تصويري عن الإسرائيليين الأشرار الذين يسئون معاملة إخوانهم (نازعين اللحم عن العظام، مهشمين العظام، قاطعين اللحم كما من القدر (مي ٣:٢-٣).

٤. استخدام شائع أيضًا في قَل. يعني يغير أو يتقدم (ضد)، ربما "يتجنب" الحماية ليتقدم (BDB, 833). دائمًا يغير جيش على هدفه (١٢مرة، جميعهم في الأسفار التاريخية)، هجم الكلدانين على جمال أيوب (أي ١:١٧)، واللصوص هجموا (هو ٧:١).

٥. يرد الفعل פָּשַׁט أيضًا في القرائن الرمزية، يدل دائمًا على الدينونة (هِفعِيل.). يتهم أيوب الله بتجريده من كرامته (أي١٩:٩) يحذر حزقيال من دينونة يهوه بإرساله غزاة لتجريد إسرائيل من ثيابها (غنية الأمم) (حز ١٦:٣٩؛ ٢٣:٢٦). يحذر هوشع بأن يهوه سيجرد إسرائيل ويجعلها عارية (עָרוֹם، #٦٨٧٣) مثل الصحراء (هو ٢:٣[٥]). يقارن ناحوم دينونة يهوه على نينوى بالجراد الذي يجرد الأرض، وهي صورة للتجار الذين يأخذون كنوز نينوى (نا ٣:١٦).

٦. مترادفات. تحمل الكلمات المستخدمة أقل חָשַׂף، يجرد، عاري (#٣١٠٦)؛ وפָּצַל، يجرد (#٧٢٠٢) مجالات من المعنى مماثلة إنما أضيق، كما تظهر أقل من

פָּשַׁט. إن الورود المتعدد لـ פָּשַׁט في التوراة، والأسفار التاريخية، يعكس معانيها الغير مجازية، بينما يقترح أغلب الورود الشعري والنبوي الدينونة. في تث ٢٨:٤٨ يهدد يهوه بالعري (עֵירֹם، #٥٦٧٦) لعدم طاعة العهد، ويستخدم الأنبياء פָּשַׁט كطريقة يظهروا بها تجريد يهوه لإسرائيل لكي يجلب عليها هذا العري.

ب. ت تترجم السبعينية: يخلع (قَل.) بـ ἐκδύω؛ يعري نفسه؛ يهجم (قَل.) بـ ἐκτείνω، يمد، يمتد، و ἐκδιδύσκω؛ يهجم؛ يجرد (بيعِّل.) بـ ἐπιτίθημι يجرد، يسلب؛ يجرد (هِفعِيل.) بـ ἐκδύω، يجرد؛ جلد (هِفعِيل.) بـ δέρω، جلد، يسلخ. تعني في المشنى العبرية פָּשַׁט يصحح، ينزع الثياب، يجرد، يشرح (Jastrow, 1245b).

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [*ḥśp* ¹] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [*‘rh* ¹] (يجعله مكشوفًا، يكون مسكوبًا، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*‘ārôm*; *‘ārōm*] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*‘rr*] (تعرى، تسوى، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*pṣl*] (جُرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשט [*pšṭ*] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* ¹] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:741; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976.

بويد في. سيفرس *Boyd V. Seevers*

7321 פָּשַׁע

פָּשַׁע [*pasa‘*]، قَل. تمرد، إنتهك، تعدى؛ نِفعَل. يكون متأذي (# ٧٣٢١)؛ פֶּשַׁע [*pesa‘*]، اسم، تمرد، تعدى (#٧٣٢٢).

ع. ق ١. كجزء من مصطلح عن الخطية، تحمل الكلمة פָּשַׁע، تعدي، معنى أضيق من חָטָא وעָוֹן. نابعة من الدائرة السياسية فهي تعني "تمرد" (مثلاً، ٢مل ١:١) وتستخدم ١٣٦مرة في الع. ق.، تتضمن عادة انتهاك متعمد من قبل شخص أقل ضد أعلى (مثلاً، أم ٢٨:٢٤). في اللاهوت الكتابي، يشير التعبير إلى تمرد وقح ومفتوح موجه من البشر ضد الله. في حز ٢:٣، تستخدم في توازي مع מָרַד، تعدي، معززة معناها الضمني الأساسي: "يا ابن آدم، أنا مرسلك إلى بني إسرائيل، إلى أمة متمردة قد تمردت علي" إن استخدام هذا التعبير في تك ٥٠:١٧ من قبل إخوة يوسف، كيما يعترفوا "بخطيتهم" ضده، لا تبين استثناءاً لاستخدامها المعتاد؛ إنما تؤكد الفرق أوضاعهم الاجتماعية. ومع ذلك، فإن المعنى חָטָא وעָוֹן أقل تقيداً، وقد يشير دائمًا إلى الخطأ الذي يقترفه الأعلى ضد الأقل (مثلاً، חָטָא في ١صم ١٩:٤؛ ٢٦:٢١). رغم أن עָבַר (#٦٢٩٦) تترجم دائمًا في بعض الترجمات "تعدي"، فإنها كتعبير عن الخطية لا تستخدم بإستمرار كما פָּשַׁע. إنها تصف تخطي الحواجز التي تضعها الوصايا (مثلاً، عد١٤:٤١؛ ١صم ١٥:٢٤).

٢. لمناقشة حول خطية، ← חטא [*ḥṭ’*] (خطية، يقترف إثم؛ يقدم ذبيحة إثم، تطهير، #٢٦٢٧).

أليكس لوك *Alex Luc*

7322 פֶּשַׁע

פֶּשַׁע [*pesa‘*]، اسم إهانة (إهانات)، تمرد، جريمة (جرائم)، إساءة قانونية، إساءة شخصية، إثم، خطأ (أخطاء)، اغتصاب ممتلكات، جزاء (#٧٣٢٢)؛ < פָּשַׁע [*pasa‘*]، قَل. تمرد، ثار؛ خطية، يذنب؛ خطأً؛ يحطم بـ، يقترف جريمة (جرائم)؛ نِفعَل. يكون متأذياً، منبوذاً (#٧٣٢١).

ش. أ. ق أوغا. *ps‘* (*KTU* 1.17.VI:43)، خطية؛ السريانية *pᵉsa‘* صارم؛ *pᵉsi‘uta‘* يكون مرتعباً، حماقة.

ع. ق يرد الفعل ٤١مرة (قَل. ٤٠مرة؛ نِفعَل. مرة واحدة)، اسم. ٩٣مرة. في الغالب لا يجوز أن نقول ما إذا كان الفعل أو اسم. له أسبقية (*TWAT* 6:794; cf. *THAT* 489-90). يقترن الإسم بثلاث كلمات مفتاحية أخرى عن الخطية، עָוֺן (١٩مرة)، חַטָּאָה (٢٤مرة)، ورָעָה (٦مرات). ترد ثلاث من هذه التعبيرات עָוֺן חַטָּאת، وפֶּשַׁע معًا ٧مرات (خر٣٤:٧؛ لا ١٦:٢١؛ أي ١٣:٢٣؛ مز٣٢:٥؛ إش٥٩:١٢؛ حز ٢١:٢٤[٢٩]؛ دا ٩:٢٤)، بينما يرد التركيب פֶּשַׁע / חֵטְא/ רָעָה فقط مرة واحدة (تك ٥٠:١٧). من خلال التراكيب المتنوعة للكلمات المتنوعة عن الخطايا، سعى كُتاب الإنجيل لتقديم مفهوم طبيعة الخطية المتعددة الأوجه.

استنتج Seebass (*TWAT* 6:799) أن المعنى الأساسي للاسم פֶּשַׁע، إنتهاك قانوني (*Rechtsbruch*)، يعمل كمفهوم سائد للإساءات المتنوعة (*Delikte*) التي كانت بصفة خاصة مثيرة ومؤذية. وبالتالي، فإن الفعل يعني يقترف إنتهاك قانوني (*Rechtsbruch begehen*). يقدم اقتراح Seebass نقطة البداية لمناقشة معنى פֶּשַׁע. إن طبيعة التعمد وخلفية العهد للتعبير تتطلب الإنتباه أيضًا. بعكس חָטָא (التي قد تعني ضمناً غلطة غير مقصودة؛ ← #٢٦٢٧)، تشير פֶּשַׁע إلى إنتهاك مقصود ومعلوم لمعيار أو مقياس (*ABD* 6:32). علاوة على أنها تمثل خرق إرادي للثقة. ترد في أغلب الأحيان لتدل على قطع التحالف من خلال خرق عهد (انظر أدناه).

يقدم العهد الموسوي الخلفية اللاهوتية للدلالة الأساسية لـ פֶּשַׁע. هذه الحقيقة تجمع نقاط القوة والضعف لاقتراح Seebass. إن العهد الموسوي هو وثيقة قانونية في محتواه وشكله. يُشكل أحكامه/ قوانينه كتلة محتوياته. بهذه الطريقة، تمثل פֶּשַׁע الانتهاك قانوني. ومع ذلك، تتحرك פֶּשַׁע وراء هذه الحقيقة. تعمق فكرة العهد مفهوم الإنتهاك القانوني. لا تتضمن פֶּשַׁע ببساطة عدم الطاعة الخارجية أو كسر الناموس، إنما تستلزم انتهاك عهداً مقدساً، أي، ثورة (فعل الخيانة المتعمد وعدم الطاعة). قد يتضمن ارتكاب פֶּשַׁע أفعالاً اجتماعية، سياسية، أو طقسية، ويمكن أن ترد على مستوى العلاقات الإنسانية المتبادلة (domestic أهلي، خر ٩:٢٢[٨])، السياسية (١مل ١٢:١٩؛ ٢مل ١:١؛ ٣:٥، ٧)، أو الدينية (١مل ٨:٥٠؛ إش ١:٢؛ إر ٣:١٣). في هذه جميعها، تمثل פֶּשַׁע بمفهوم أساسي، خرق عهد. يتضمن بالتأكيد فعل פֶּשַׁע خرق القانون، لكن هذا التعدي القانوني ينتهك دائمًا علاقة عهد موجودة. رغم أن "التعدي" أو "الخرق القانوني" قد يعمل كترجمة كافية لـ פֶּשַׁע في مزامير وأمثال، فإنه يُنتقص في معظم القرائن التاريخية والنبوية (انظر أدناه).

١. التمرد في الدوائر الداخلية/ المنزلية domestic. إن الإيذاء فيما يتعلق بالممتلكات والأشخاص تغطى بـ פֶּשַׁע. غاضباً بسبب إتهام لابان له بالسرقة، قذف يعقوب لابان بالسؤال (تك ٣١:٣٦): "ما هو جرمي (פֶּשַׁע)؟" أي، ماذا فعلت لأخرق العلاقة السالمة التي بيننا؟. نبعاً من الخوف على حياتهم، قدم إخوة يوسف له أحد مطالب أبيهم الأخيرة (تك ٥٠:١٧)، وهي أن يسامح يوسف إخوته بسبب ذنبهم (חַטָּאת) وخطاياهم (פֶּשַׁע). فدى داود حياة شاول (١صم ٢٤:١١[١٢]) محاولة منه لتوضيح براءته من فعل الشر (רָעָה) أو العصيان (פֶּשַׁע). في ضوء علاقة داود الحميمة بإبن شاول، يوناثان، تظهر الإهانة الشخصية المتبادلة. ومع ذلك، فحيث أن شاول كان الملك وداود ممسوحاً ليكون الملك المقبل، فيبدو أن داود يعترض أيضًا على أي انتهاك سياسي. إن ارتكاب פֶּשַׁע يعتبر إفساد لعلاقة من أي نوع.

يمنح خر ٢٢:٧-١٥ [٦-١٤] تعليمات بخصوص حالات مختلفة عن تدمير أو فقدان بضائع مودوعة. حيث أن المصارف والمستودعات من أية نوع كانت نادرة في العالم القديم، فإن إيداع البضائع لرعاية أخر لحفظها كانت ممارسة شائعة. يخص خر ٢٢:٧-٨[٦-٧] سرقة الفضة والذهب ويتعامل ٢٢:١٠-١٣ [٩-١٢] مع فقدان (موت من جراء مرض) أو سرقة الماشية بينما هي في رعاية آخر. إن بداية ٢٢:٩[٨] (עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע، فيما يختص بجميع أمور خرق الثقة) تبتعد عن شكل السنريوهات الأخرى (حالات القانونية) التي تقدمها כִּי أو אִם. ومن ثم، يرى بعض العلماء (Hyatt, 238; Noth, 184) أن ع. ٩[٨] يختص بأي نوع من أنواع النزاع على ممتلكات، بينما يجادل آخرون بأن פֶּשַׁע تشير إلى ملكية متنازع عليها حيث أن الممتلكات المودوعة ترى في القرينة المباشرة (Cassuto, 286; Childs, 476; Khler, 213-18). رغم أن التطبيق الأعم محتمل، فإن القرينة المحيطة واسم. פֶּשַׁע في حد ذاته يقترح أن التطبيق المحدد هو المرجح أكثر. بعد تحديد الفضة والذهب في الأعداد السابقة، يخاطب موسى فقدان/ سرقة أي ملكية مودوعة عند أخر. إن أسباب العقاب ليست مجرد إنتهاك للممتلكات أو حتى خرق للحقوق الشخصية. فهذه المشكلة مستحقة الشجب بسبب أنها تشكل خرق للثقة أو انتهاك لمعاهدة.

يقدم استخدام פֶּשַׁע في عا ١-٢ توضيحاً آخر لهذا التمييز المفتاحي. في ضوء وروود פֶּשַׁע في الأمثال عن التعدي الاجتماعي الأوسع (انظر أدناه)، يجادل Wolff (152-53; cf. Knierem, 149) أنه في عاموس (١:٣، ٦، ٩، ١١، ١٣؛ ٢:١، ٤، ٦، ٣:١٤؛ ٥:١٢) تشير פֶּשַׁע حصرياً إلى التعدي ضد المجتمع، أي، انتهاك الملكيات والحقوق الشخصية. تعمل صيغة الجمع لـ פֶּשַׁע كتعبير فني لوصف وتلخيص حالات من هذه الطبيعة (Knierem, 127). ومع ذلك فإن اقتراح Wolff يغفل التوجه الرئيسي لـ פֶּשַׁע ولا ينصف القرينة الاهوتية لعاموس. إن تكرار פֶּשַׁע في ويلات عاموس الثمانية تتضمن أكثر من انتهاك للمعاهدات بين الأمم الأجنبية. يشمل سلوك الخرق التمرد ضد يهوى نفسه. رغم أنه في معظم إنتهاكات العهود، تتمرد التابعة ضد الدولة المهيمنة. فإن פֶּשַׁע في عاموس تخص "انتهاك المعايير العامة للأخلاقيات الدولية—نواميس الله الكونية—المعرب عنها في معاملة قاسية من دولة لأخرى" (Andersen and Freedman, 231; cf. Hayes, 71). كل أمة متهمة بـ פֶּשַׁע في عا ١، ٢ هي مذنبة بتجاهل سلطة يهوه عن طريق فرض سلطانها الخاص.

٢. التمرد ضد الحكام أو القوى السياسية. يشير العديد من ورود الفعل פֶּשַׁע في الأدب التاريخي إلى كسر التحالف السياسي بتعبيرات محددة، سواء فيما يخص عصيان مؤاب (٢مل ١:١؛ ٢:٥، ٧) أو أدوم (٨:٢٠، ٢٢؛ ٢أخ ٢١:٨، ١٠) ضد يهوذا/ إسرائيل، أو العداوة ما بين إسرائيل ويهوذا (١مل ١٢:١٩=٢أخ ١٠:١٩). هذا التمرد السياسي يقدم إطاراً تصويرياً للإستخدام الاهوتي لـ פֶּשַׁע (انظر أدناه).

٣. تمرد ضد يهوه. إن أغلب حالات ورود / פֶּשַׁע פֶּשַׁע في الع. ق. تشير إلى التمرد الموجه ضد يهوه، ذو السيادة على إسرائيل (١مل ٨:٥٠). يصور العهد الموسوي يهوه كالشخص الوحيد الذي يمنح أو يرفض أن يمنح الغفران من أجل פֶּשַׁע (خر ٣٤:٧؛ عد ١٤:١٨؛ قا؛ يش ٢٤:١٩). إن يوم الكفارة هو الطقس الجماعي الوحيد

الذي فيه تزال خطية פֶּשַׁע (لا ١٦:١٦، ٢١).

يغزر اسم. والفعل بصفة خاصة في الأنبياء، ترد في أغلب الأحيان في إشعياء (٢٠مرة)، حزقيال (١٣مرة)، عاموس (١١مرة [انظرأعلاه]). كرر أولئك الأنبياء (وآخرون) استخدام פֶּשַׁע / פֶּשַׁע لأن خدمتهم كانت قد كرست اهتماماً كبيراً بانتهاك إسرائيل للعهد سواء في الماضي أو الحاضر. لقد اتهموا إسرائيل بخرقهم علاقة عهدهم مع يهوه. يبدأ إشعياء نبوته بوصف علاقة يهوه مع إسرائيل بتعبير علاقة الأب بالإبن. رغم أن إسرائيل حصلت على رعاية يهوه الوفيرة الحانية، إلا أنها تمردت ضد أبيها (ذو السيادة عليها) (إش ١:٢) وواجهت دينونة شديدة (١:٢٨). خارج الاستخدام الوحيد لـ פֶּשַׁע في ٢٤:٢٠ (في قسم رؤيوي يصور دينونة الله النهائية واسترداد الأرض)، فإن باقي ١٧مرة ورود للفعل والإسم ترد في الإصحاحات ٤٠-٦٦. في هذه الإصحاحات يخاطب أشعياء الكثير من الموضوعات المماثلة التي واجهها كتاب أنبياء آخرون.

يُذكر الأنبياء بطريقة تصويرية شعب عهد الله بتمردهم (مدعوون "أمة متمردة،" حز ٢:٣؛ و"أولاد معصية،" إش ٥٧:٤)، إما بسبب إنهم مندفعين بشدة تجاه السبي، أم أنهم يحتاجون أن يدركوا مسئوليتهم للسبي (٤٣:٢٧؛ ٥٠:١؛ ٥٣:٥، ٨، ١٢). هناك علاقة سببية ومؤثرة بين تمردهم ضد يهوه واختيارهم العقاب الإلهي (حز ٢٠:٣٨؛ ٢١:٢٤[٢٩]؛ ٣٩:٢٤). ومع ذلك، فهذا السيناريو المؤلم لا داعي لأن يكون دائم، لأن يهوه يدعو إسرائيل للتوبة عن تمردها (حز ١٨:٣٠)، أنه هو الشخص الذي يمكن أن يسامح/ يمحو أفعالهم المتمردة (إش ٤٣:٢٥؛ ٤٤:٢؛ حز ٣٧:٢٣). يؤكد الرب أيضًا أنه سيأتي اليوم عندما لن يعود يتصف شعبه المختار بخارقي العهد (حز ١٤:١١). يتنبأ النبي إشعياء أيضًا (إش ٥٣:٥، ٨، ١٢) بمجيء عبد من نسل الحكم الداودي المثالي الذي يتضح في المزامير الملكية وإش ٩، و١١، الذي سيختبر موتاً مؤلماً بسبب تمرد شعبه الخاص.

يتنبأ دانيال بيوم مستقبلي لخاصته، عندما سيقوم ملك ويدنس تخم الهيكل. بسبب تمردهم، سيحول الله بعض الإسرائيليين لسلطة هذا الملك (دا ٨:١٢-١٣). هذا الملك سينذر بمجيء ملك آخر يقوم عندما يصل التمرد إلى ذروته (٨:٢٣؛ ٩:٢٤).

توجد الكلمة في أدب الحكمة/ الشعري ٣٦مرة (أي١٠مرة، مز ١٤مرة، أم ١٢مرة). في معظم هذه الحالات لا يسود توجه التمرد كما في الفقرات التاريخية أو النبوية، لأن خلفية العهد ينبر عليها بصورة أقل. وبالتالي، في أدب الحكمة يظهر פֶּשַׁע عادة كتعبير عن الإنتهاك القانوني. تظهر الفكرة الرئيسية للتمرد في حالات قليلة (أي ٣٤:٣٧؛ مز ٢٥:٧؛ ٣٦:١[٢]) وتفهم في ورود أخر. تشير جميع حالات פֶּשַׁע باستثناء واحدة في أيوب إلى أيوب نفسه، إما في أحد مراثيه (أي ٧:٢١؛ ١٣:٢٣؛ ١٤:١٧؛ ٣١:٣٣) أو في انتهار أليهو لأيوب (٣٣:٩؛ ٣٤:٦، ٣٧؛ ٣٥:٦؛ ٣٦:٩). يشير المرنم إلى פֶּשַׁע كسمة الأشرار (مز٣٦:١[٢]؛ ١٠٧:١٧)(وكسبباً للعقاب الإلهي (٥:١٠[١١]؛ ٨٩:٣٢[٣٣])، يصلي المرنم من أجل أو يشير إلى حقيقة الغفران (٢٥:٧؛ ٣٢:١، ٥؛ ٥١:١[٣]؛ ١٠٣:١٢)(ويطلب من الله أن يحفظه من פֶּשַׁע (١٩:١٣[١٤]؛ ٣٩:٨[٩]).

في الأمثال פֶּשַׁע هي ثمرة شفاه الرجل الشرير (أم١٢:١٣). إن كلمات פֶּשַׁע هي شرك له (٢٩:٦). ومع ذلك فإن البار ليس لديه "شفاة عاصية" (١٢:١٣). يتضمن هذا الـ פֶּשַׁע كلمات تجلب النزاع والسخط (١٠:١٢؛ ٢٩:٢٢). يجعل التشويش/ المعصية (פֶּשַׁע) الأرض جميعها في اضطراب (٢٨:٢). إن سوء معاملة وسلب الوالدين ينشيء تجاهل واضح لمسئوليات العلاقة القومية تجاه الأخرين (٢٨:٢٤). إن أفعال פֶּשַׁע هي أفعال الأشرار/ الأثمين (٢٩:٦، ١٦). إن اختيار פֶּשַׁע يسبب التغرب ما بين الإخوة (١٨:١٩). هذه الأمثلة توضح حقيقة أن פֶּשַׁע / פֶּשַׁע هي الإخفاق في العمل بحكمة تجاه الأخرين، وخاصة بطرق تخلق نتائج مدمرة داخل المجتمع.

يمثل كل ورود لـ פֶּשַׁע في أدب الحكمة، سواء كان موجهاً للإخوة أو لله، شكلاً من التمرد تجاه الله أيضًا. فكما أن الرب الحاكم الذي يتطلب طاعة من تابيعه ويتوقع من خاضعيه أن يظهروا الرحمة والعدل لإخوانهم الخاضعين لهم، فأي إنتهاك يمثل رفض لسلطته.

ب. ت تبين السبعينية بشكل واضح المجال اللغوى الواسع لـ פֶּשַׁע، داخل إطار التعبيرات/ المفاهيم عن الخطية (الخطايا). لقد وظف المترجمون الفعل ἀσεβέω، يتصرف بدناسة، يرتكب عدم التقوى، يتمرد/ يخطيء ضد الآلهة/ الله؛ ἀφίστημι، يسبب، يقوم بثورة، تمرد؛ يزيل عن؛ يتحفظ من؛ ἀνομέω، يتصرف ضد القانون، مخالف للقانون. للاسم ἀδικία, ἀδίκημα، إثم، فعل/ تصرف آثم؛ ἁμαρτία, ἁμάρτημα، خطية، خطأ، فعل خاطيء، فعل؛ ἀνομία, ἀνόμημα بلا قانون، فعل/ عمل غير قانوني؛ ἀσέβεια، غير تقوى، تدنيس؛ παράπτωμα، تعدي، زيعان، جمعهم مصادق عليهم. هذه الكلمات لا تتصف تمامًا الاستخدام المرن لـ פֶּשַׁע في الع. ق. لاحظ Knierim (*THAT* 1:548) بصفة عامة، أن ٦كلمات يونانية فقط هي التي تستخدم لترجمة أكثر من ٢٦كلمة عبرية عن الخطية. في حالة חַטָּאת / פֶּשַׁע (إلخ) تترجم السبعينية هذه مستخدمة أول كلمتان أعلاه بصورة شائعة، لكن تستخدم كلمات متنوعة أكثر لـ פֶּשַׁע

تعتبر القرينة كلها هامة لالتقاط معنى الكلمة العبرية.

في DSS يوجد الفعل (٤مرات+) واسم. (٤٩مرة+). تظهر في هِفْعِيل. للمرة الأولى (4Q 184:1, 4, 15). تستمر الكلمة بمفهومها كما في الع. ق. مع إش ٥٩:٢٠؛ ٦٦:٢٤ الذي يؤثر بصورة كبيرة على معناها (1QS 10:20; 1QH 2:9; 4Q 491:8-10). تمتد استخدامات الع. ق. (قا؛ مز٢٥:٧؛ 11QPsa 24:11). يوجد توازي جديد مع פֶּשַׁע ‖ נִבְלוּל. تتقابل طهارة (טָהַר) الله مع פֶּשַׁע، (1QH 3:21; 11:10). يوجد التزاوج שִׁמְה פֶּשַׁע ‖ אֲ أيضًا (1QS 1:23; 9:4). هناك إزدواجات هامة أخرى.

في عبر. مت. يستمر الفعل في استخدامه النشط، بمعنى متعمد، عاصي (قا؛ Yoma 4:2; 6:2). إن פּוֹשֵׁעַ هو متعدي متعمد. يعني الفعل أيضًا كما في الع. ق.، أن يكون خائنًا (Gen R. s. 52؛ أم ١٨:١٩). يوجد هِفْعِيل. كما في قمران هنا أيضًا بمعنى يسبب التعدي (Num R s. 9؛ خر٢٢:٨). يوجد أيضًا اسم. פֶּשַׁע، تمرد، خطية (Gen R. S. 22; see Jastrow 2:1247 لشواهد إضافية).

ع. ج في الع. ج. تترجم ἁμαρτάνω أساساً חָטָא، لكن في الأغلب كان المقصود منها تعبير عام يترجم פֶּשַׁע، נָשָׂא، وעָוֹן أيضًا (قا؛ Knierim, *THAT* 2:549 الذي يحذف פֶּשַׁע). إن جميع الكلمات المستخدمة في السبعينية لترجمة פֶּשַׁע تستخدم أيضًا في الع. ج.، لكن من الصعب معرفة ما إذا كان الكاتب قاصداً פֶּשַׁע، حيث أن الكلمات العبرية عن الخطية تترجم بنفس الكلمة. في الأغلب كان المقصود بـ ἀσέβεια كلمة פֶּשַׁע التي من الع. ق.

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד [*yāsad*²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשׁה [*kšh*] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [*lāṣôn*] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לִיץ [*lyṣ*] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [*mrd*] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [*mrh*¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [*srr*] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [*ʿbt* ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [*ʿēṣâ* ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [*ʿātāq*] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [*pšʿ*] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [*qešî*] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [*qšr*] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [*šerirût*] (عناد، #٩٢٤٤).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [*ʾāwen*] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [*ḥṭʾ*] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [*ʿwh* ¹] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*ʿwl* ¹] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשׁע [*pšʿ*] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 6:31-40; *THAT* 2:488-95; *TWAT* 6:791-810; F. Andersen and D. Freedman, *Amos*, 1989; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1983; B. Childs, *The Book of Exodus*, 1974; A. Gelin, "Sin in the Old Testament," in *Sin in the Bible*, 1964, 9-39; J. Hayes, *Amos the Eighth Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; J. Hyatt, *Exodus*, 1971; R. Knierem, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, 1965; L. Khler, "Zu Ex 22, 8," *ZAW* 46, 1928, 213-18; B. Napier, "Isaiah and the Isaian," in *SVT* 15, 1965, 240-51; M. Noth, *Exodus*, 1962; S. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, 1963; H. Wolff, *Joel and Amos*, 1977.

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٧٣٢٣ (פֶּשֶׁר [*peser*]، حل)، ← #٧٣٥٤

7324 פֶּשֶׁת

פֶּשֶׁת [*peset*] عيدان الكتان (#٧٣٢٤)؛ פִּשְׁתָּה [*pistâ*]، عيدان الكتان (#٧٣٢٥).

ع. ق ١. كان الكتان والصوف أشهر المواد المستخدمة لصناعة الأقمشة في الشرق أثناء فترة الع. ق. (أم ٣١:١٣؛ هو ٢:٥[٧]، ٩[١١]). يُصنع الكتان من عيدان الكتان (*Linum usitatissmum*)، التي تنبت عبر الش. أ. ق. إن أقدم القصاصات القماشية من Catal Hüyük في تركيا من فترة Neolithic يُعتقد أنها من الكتان (حوالي 6000 BC; see James Mellart, Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia, 1967, 119-20, plates 116-18). في مصر، يُدلل على الكتان من Fayum A culture، التي عن طريق كربون ١٤ يرجع تاريخها إلى حوالي ٤٠٠٠ ق. م. (Fred Wendrof, "Egyptian Prehistory: Some New Concepts," *Science* 169, 1970, 1168). نمى الكتان في فترة ما بين ٤٠٠٠-٣٠٠٠ ق. م. في تل الجازول Teleiât el-Ghassul، موقع عبر الأردن، بينما تواجد في فترات العصر البرونزي الرابع (حوالي ٢٣٠٠-٢٠٠٠ ق. م.) عند تل العاريني Tell el-Areini في كنعان (Borowski, 98).

رغم أن الكتان قد يكون أُستورد أثناء فترة العهد القديم، فإن ذكر حصاد عيدان الكتان في تقويم جازر (حوالي ٩٠٠ ق. م.) كجزء من الدورة الزراعية، يقترح أن الكتان كان يُستخدم بكثرة في إسرائيل أثناء فترة الع. ق. حتى يُصنع الكتان، كان لابد أن يمر النبات (פִּשְׁתָּה) بمرحلة طويلة من الحصاد (الإلتقاط) إلى التجفيف، النقع لمدة أسابيع، ثم التجفيف مرة أخرى حوالي سنتين قبل أن تُستخرج

الألياف من الساق و يغزل إلى خيوط (قا؛ Forbes, 32). تتضح الفترة الطويلة للتجفيف في قصة راحاب التي خبأت الجواسيس العبرانيين تحت عيدان الكتان على سطح بيتها (يش ٢:٦). إن الأطوار المتعددة لإنتاج الكتان موثقة بصورة تصويرية في مقابر الصعيد المصري في دير الجبراوي Deir el-Gebrawi (ca. 2400), Meir, el Bersheh, and Beni Hasan (حوالي ٢١٠٠-٢٠٠٠ ق. م.).

كان الكتان المصري معروفاً بجودته العالية ولونه الأبيض الناصع. إن العباءات الكتانية الباقية بالفعل لا تُظهر البياض الأصلي، لكن الرسومات على بردية سفر الموتى Book of the Dead تُظهر الموتى واقفين أمام المحكمة الإلهية للدينونة الأخيرة مرتدين أقمشة ناصعة البياض. رغم أن كنعان وإسرائيل المتأخرة كانت تزرع كتانها الخاص، وكان لديها صناعة كتان جيد، فإن الكتان المصري كان ذو تقدير عالي في آسيا الغربية (أم ٧:١٦). تسجل بردية القرن الحادي ق. م. "سجل ونامون "Report of Wenamun" أن الكتان كان من بين الاشياء التي أحضرت إلى Byblos كمبادلة للأخشاب (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature 11*, 1976, 227).

٢. يذكر الكتان على نحو واسع في الع. ق.، وهناك تعبيرات مختلفة لأنواع وخامات من الكتان בַּד (#٩٦٥) ترد منذ المصادر المبكرة إلى المتأخرة في الع. ق. هذا النوع من الكتان كان يستخدم لثياب الكهنة (خر ٢٨:٤٢؛ ٣٩:٢٨؛ لا ٦:١٠[٣])، بما فيه "إفود الكتان" الذي كان يلبسه الكهنة (١صم ٢:١٨؛ ٢٢:١٨) وكان يطلق عليه "الكتان المقدس" في لا ١٦:٤. يترجم التعبير שֵׁשׁ (#٩٢٥٤) عادة "الكتان النقي"، المشتق من الكلمة المصرية *ssr* أو *ss* (*HALAT* 1013; *WbaS* 4:539). من بين الورود الـ٣٦ لـ שֵׁשׁ، تستخدم أغلبها بالارتباط بالملابس المزخفة الكهنوتية وتأثيث خيمة الاجتماع في سفر الخروج. إن الثياب "الكتان النقي" الذي حصل عليها يوسف من فرعون في مصر كانت بلا غرابة مصنوعاً من שֵׁשׁ. هناك ورودين فقط (أم ٣١:٢٢؛ حز ١٦:١٣) داخل قرينة لا ترتبط بمصر، بينما شواهد الخروج ترد في غضون أشهر بعد رحيلهم من مصر، وقصة يوسف حدثت بالفعل في مصر.

هناك تعبير أخر يترجم "كتان" في الترجمات الإنجليزية هو בּוּץ (#١٠٠٩). توجد في الع. ق. في نصوص العصور المتأخرة فقط، أي، من فترة السبي إلى ما بعد ذلك (١أخ ١٥:٢٧؛ ٢أخ ٢:١٤؛ ٣:١٤؛ ٥:١٢؛ أس ١:٦؛ ٨:١٥؛ حز ٢٧:١٦). تتشارك בּוּץ مع أكد. *bûsu* فقط في النصوص الأشورية الحديثة Neo-Assyrian والبابلي الحديث Neo-Babylonian توجد *bûsu*، دالة على ظهورها المتأخر في الشرق الأدنى (*CAD* 2:350).

يستخدم التعبير חוּר (#٢٥٨٠) في وصف خيط الكتان النقي المستخدم في قصر أحشويرش في سوسة (أس ١:٦؛ ٨:١٥) ويرتبط بمعنى الكلمة "يكون أبيض" (*HALAT* 283). ترد אֵטוּן (#٣٥٥) مرة في أم ١٦:٧، في عبارة "كتان ملون من مصر" يبدو أن هذه الكلمة مشتقة من التعبير المصري *idmi*، بمعنى "قماش أحمر" (*HALAT* 36; *WbaS* 1:153). لا يجب أن تترجم כַּרְפַּס (#٤١٥٨) ككتان. إنها كلمة سنسكريتية (لغة هندية قديمة) للقطن وترد فقط في أس ١:٦ (*HALAT* 456). لا يعرض القطن في الش. أ. ق. حتى حوالي ٧٠٠ ق. م.، حيث يُذكر في سجلات سنحاريب؛ فلم يكن معروفاً بصورة كبيرة حتى بضعة قرون لاحقة (Forbes 45-46).

٣. كانت العباءات الكتانية أكثر برودة عن الصوف، وبالتالي، فقد كانت مريحة خاصة بالنسبة لطقس الش. أ. ق. الدافيء. ومن ثم، فإن الاستخدام الكبير للكتان في الملابس الكهنوتية المزخرفة لا يحمل دلالة رمزية محددة في الع. ق.. ربما كان يستخدم الكتان في خيمة الاجتماع أيضًا لأنه كان متاحاً للاسرائيليين الذين تركوا مصر حديثًا. لا يوجد شيئًا في الع. ق. يقترح أن هناك دلالة لاهوتية محددة في توجيه الله لاستخدام خامات الكتان للكهنة وبناء القدس.

إن سبب إنهاء الله عن مزج الصوف والكتان في الثياب (تث ٢٢:١١) غير معروف. هذا القانون، بجانب قوانين أخرى في الأعداد السابقة (ع. ٩-١٠)، يتعامل مع المزج الغير ملائم. قد يمثل هذا تعليماً خالصاً لتذكير الإسرائيليين أنهم شعب مقدس، لا يجب بالمثل أن يختلطوا بالأمم ومؤسساتهم الدينية والثقافية.

البيبلوجرافيا

Oded Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987; R. J. *Forbes Studies in Ancient Technology*, 1956, 4:27-49.

جمس كي. هومير *James K. Hoffmeier*

٧٣٢٥ (פִּשְׁתָּה [*pistâ*]، عيدان الكتان)، ← #٧٣٢٤

٧٣٢٦ (פַּת [*pat*]، قطعة، كسرة)، ← خبز

7327 פְאָר

פֹּת [*pot*]، جبهة، جبين (#٧٣٢٧).

ش. أ. ق يعني اسم. الأكادي *ptu* جبين.

ع. ق يظهر اسم. مرتين في الع. ق. في إش ٣:١٧ يوازي קָדְקֹד. تترجم NIV فروة الرأس، لكن ترجمة جبين أكثر احتمالاً. تظهر أيضًا في ١مل ٧:٥٠، حيث يشير اسم. إلى شيء مرتبط بأبواب الهيكل. تترجم NIV تجويف، لكن قد تشير أيضًا إلى الأبواب الأمامية.

يقترح Dahood أن هذه الكلمة لابد أن تقرأ في مز١٩:٧[٨]. يحمل النص الماسوري פֶּתִי، بمعنى بسيط (#٧٣٤٣؛ "NIV" شهادات الرب صادقة، تصير البسيط حكيماً"). يريد Dahood أن تقرأ פַּתִי، مترجماً "عقلي" هذه محتمل، إنما هذا التعديل ليس له دعم نصي.

رأس: ← אַף ['ap 2] (الوجه، غضب، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [lᵉḥî 1] (عين، أنف، عظمُ فكٍ، ذقن، خدٌ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهة، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [mᵉtallᵉʿôt] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجه، منظورٌ، اقتحام، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt] (المقدمة، جبهة، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاج الرأس، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rō'š 1] (الرأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغ [مِنَ الرأس]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms I*, AB, 1965, 123.

Harry F. van Rooy هارفي إف. روي

7329 פַּת־בַּג

פַּת־בַּג [pat-bag]، تاريخياً פַּתְבַּג [patbag]، كمية محددة من الطعام (الملكي)، طعام المائدة؛ ومع ذلك، عن طريق الأصل اللغوي الشائع ، פַּת [pat]، جزء/ كسرة + בַּג [bag]، (تُقرأ.[בַּז : [baz]، فريسة، لحم، طعام) < قطعة صغيرة/ لقمة من الطعام (٦مرات؛ #٧٣٢٩؛ *HALAT* 925a).

ش. أ. ق يشتق هذا التعبير في الأغلب من الفارسي القديم *pitfa-baga* (خط مسماري cuneiform (*pitipabaga*) جزء، حصة (< *pitav* طعام + *baga*، حصة موزعة، رغم أن إشتقاق العنصر الأول مازال غير مؤكد [قا؛ Koschaker, 174-75]) (أيضًا، أصلاً، Lagarde, 186; cf. Klein, 536a). يظهر التعبير ككلمة دخيلة في Sanskrit، اللغة الهندية القديمة، *bratibfgha* وفي اليونانية ποτιβάζις (قا؛ Lagarde, 186; Scheftelowitz, 311; Ellenbogen, 141; Eilers, *Iranische Beamtennamen*, 77)؛ تعني في الآرامي المصري פתפא (حصة) من الطعام، زاد من الطعام، حصة (Eilers, 331, 333b; G. R. Driver, 61).

ع. ق ربما بسبب أن العديد من نصوص الع. ق. الأخرى تستخدم العبرية פַּת، كسرة، في مصطلح פַּת־לֶחֶם، قطعة/ كسرة من الخبز/ الطعام (تك ١٩:٥؛ قض ١٩:٥؛ ١صم ٣٦:٢؛ ٢٨:٢٢؛ ١مل ١٧:١١؛ أم ٢٨:٢١؛ أو الجمع פַּתּוֹתֵי־לֶחֶם؛ حز ١٩:١٣)، فقد افترض ناسخوا النص الماسوري أن التعبير الغامض פַּתְבַּג لابد أن يُقدم ككلمتين، פַּת قطعة صغيرة/ كسرة + בַּג، (تُقرأ.: בַּז، فريسة، لحم، طعام) ومن ثم، يفصلون الأجزاء المفترضة من التعبير مع metheg، פַּת־בַּג، جزء قليل من الطعام، طعام شهي، طعام لذيذ. من بين الترجمات القديمة، البيشيطة calques with *patbaga'* للسريانية *patbaga'*، طام شهي، طعام مختار. قد تحتفظ ترجمات قديمة أخرى بمفهوم قريب من التعبير المشتق الفارسي: تترجم السبعينية بـ τράπεζα، مائدة، مائدة طعام، عبر دا (باستثناء δεῖπνον، وجبة، طعام، عبر دا ١ (باستثناء *mensa*، مائدة، في ٨:١)، و *panis*، خبز، رغيف (خبز)، طعام، ٢٦:١١.

ترد جميع استخدامات الع. ق. الست للتعبير في سفر دانيال (دا ١:٥، ٨، ١٣، ١٥، ١٦؛ ١١:٢٦)، وهو سفر يحتفظ بالعديد من التعبيرات الفنية ذات أصل فارسي قديم (قا؛ .S (R. Driver, 501 n. *, 506-7). يرتبط التعبير פַּתְבַּג، حصة من الطعام، جدول الحصص التموينية، بعادة ملوك فارس التي يصفها Xenophon بإرسال حصص الطعام أو الشراب من المائدة الملكية لأصدقاء مفضلين غير موجودين (*Anabasis* I.ix.25-26; *Cyropaedia* VIII.ii.3-4).

ب. ت في العبري ما بعد التوراتي يشيع استخدام פַּת، جزء صغير، قطعة (من الخبز) بمفردها (دون اسم إضافي للمادة) لوصف قطعة من الخبز (قا؛ Jastrow, 1249b-50a)؛ مع ذلك، فإن التعبير פַּתְבַּג ينقص تمامًا من العبري ما بعد التوراتي فيما عدا في 1QIsaª (قا؛ .L Koehler and W. Baumgartner, *Supplementum ad lexicon in Veteris Testamenti libros*, 1958, 181). في السرياني تحولت الكلمة الدخيلة الأصلية *patbaga'* إلى الكلمة الأكثر شيوعاً *patbaga'*، شهية، كسرة منتقية (Payne Smith, 442a; cf. Ellenbogen, 141; Wagner, 96) التي تتصل بالإسم *patbᵉga'*، يطهي، متجر حلوى، و الفعل المشتق ethpalal اسمي، *'etpatbag* (< *patbaga'* * ، أن يتغذى على الطعام لذيذ المزاج) (Payne Smith, 442a).

طعام: نصيب، توفير: ← אָכַל ['ākal] (أكل، استهلك، التهم، #٤٣٠)؛ ← אֲרֻחָה ['ᵃruḥâ] (إعانة، #٧٨٦)؛ ← לֶחֶם [leḥem] (طعام، خبز، #٤٣١٢)؛ ← פַּת־בַּג [pat-bag] (حصة- طعام، حصة مائدة، #٧٣٢٩)؛ ← צַיִד [ṣîd] (توفير نفسه، تجهيز نفسه في التعريف المعجمي، #٧٤٧٢).

البيبلوجرافيا

F. Altheim and R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, 1958-, 21; G. R. Driver,

Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., 2d ed., 1957, 61; S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the OT*, 9th ed., 1913, 501 n. *, 506-7; E. D. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 536a; P. A. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866, 73, 186; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the OT*, 1962, 141; W. Eilers, *Iranische Beamtennamen in der keilinschriftlichen Überlieferung*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 25/5, 1940, no. 3, * *pitfabaga*, 59-81; idem, "Neue aramäische Urkunden aus Ägypten," *AfO* 17, 1954-1956, (322-35) 331, 333b; P. Koschaker, "Zur Frage der Koranübersetzung: Keilschriftforschung," *OLZ* 47, 1944, 174-75; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; J. Scheftelowitz, "Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther," *MGWJ*, NS 47, 1903, (24-37, 110-19, 201-13, 289-316) 311; M. Wagner, *Die lexicalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, 1966, 96, no. 240.

Robert H. O'Connell روبرت إتش . أوكونيل

7330 פִּתְגָם

פִּתְגָם [pitgam]، إسم، حكم، كلمة (#٧٣٣٠).

ع. ق في الأغلب من أصل فارسي (Cameron, 169)، ترد هذه الكلمة ٦مرات في الأجزاء الآرامية وفقط مرتين في الأجزاء العبرية في الع. ق. بجانب المعنى الأعم (كلمة، استجابة؛ عز ٤:١٧؛ ٥:٧، ١١؛ دا ٣:١٣؛ أيضًا سير ٥:١١؛ ٨:٩)، تشير الكلمة إلى "مرسوم" ملكي (عز٦:١١؛ أس ٢٠:١).

في جا ١١:٨، غير واضح ما إذا كان "الحكم القضائي" (פִּתְגָם) في قضية هو إلهي (أيضًا، M. E. Eaton, *Ecclesiastes*, TOTC, 1983, 123) أو إنساني. في حكم حلم نبوخذنصر (دا ٤:١٧[١٤])، انظر גְּזַר، قرار (#١٦١٥؛ Goldingay, *Daniel*, 92) (كتاب: لاهوت).

ناموس الله: ← חֹק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [miṣwâ] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת ['ēdût] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [piqqûdîm] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*ᵃbîtûb] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

G. Cameron, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* 17, 1958, 161-76; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1983, 108-12; F. Nötscher, "Schicksalglaube im Qumran und Umwelt," *BZ* 3, 1959, 205-34; 4, 1960, 98-121; idem, "Himmliche Bücher und Schicksalglaube in Qumran," *RevQ* 1, 1959, 405-11.

Emile Nicole إميل نيكول

7331 פָּתָה

פָּתָה [patâ 1]، قَلْ. يكون عديم الخبرة ، كن ساذجة، نِفْعَلْ. يتم خداع، هِفْعِيل. خداع، وإقناع، بُعِّلْ. يكون فاسد، فساد (#٧٣٣١)، פֶּתִי [petî 1]، اسم. ساذج، شخص ساذج (#٧٣٤٣)، פְּתִי [petî 2]، البساطة (#٧٣٤٤).

ش. أ. ق يشترك الجذر العربي *aatan* مع الإسم פֶּתִי. بالنسبة للفعل، قا؛ العربية *fata*، فتى؛ أوغا. *pty/w*، يضعف، يضلل؛ والأثيوبية *twof/ʾwotof*، يشتهي، يرغب.

ع. ق ١. على الأرجح يرتبط פֶּתִי بالفعل פָּתָה، الذي معناه الأساسي يفتح. إن أشهر صيغ פָּתָה هي في بيعِّل.، بُعِّلْ.، وni. إنها تنقل معاني يغري، يغوي، يخدع (خر٢٢:١٦[١٥]؛ قض ١٤:١٥؛ ١٦:٥؛ ٢صم ٣:٢٥؛ أم١:١٠؛ ١٦:٢٩؛ ٢٤:٢٨؛ هو ٢:١٦)، أو مغوي، مغري، مخدوع (أي ٣١:٩؛ إر ٢٠:٧، ١٠). ومع ذلك، فإن صيغة بُعِّلْ. لـ פָּתָה في أم ٢٥:١٥ تحمل معنى إيجابي: يكون مقتنعاً. يعكس كل هذا الورود إنفتاح الذهن على المؤثرات الخارجية. عندما تستخدم פָּתָה رمزياً، تعني أن يكون مفتوح، ساذج الذهن. تتوازي قَلْ. اسمفا.. لـ פָּתָה بـ לֵב אַיִן (شخص بدون إحساس؛ هو ٧:١١)، חֲסַר לֵב (الذي ينقصه الفهم؛ أم ٧:٧؛ ٩:٤، ١٦)، أو אֱוִיל، أحمق (اي ٥:٢؛ قا؛ أم ١٤:١٨). يرتبط معنى قَلْ. اسمفا.. لـ פָּתָה في هاتين الفقرتين بـ פֶּתִי.

٢. تظهر פֶּתִי (الجمع פְּתָאִים פְּתָיִם) ١٩مرة في الع. ق. : الأمثال (١٥مرة)، المزامير (٣مرات)، وحزقيال (مرة). في مزامير التوراة، פֶּתִי، سذاجة، تشير إلى الشخص الناقص الحكمة لكن يمكن أن يصبح حكيماً من خلال تلقي وتعلم الناموس (مز ١٩:٧[٨]؛ ١١٩:١٣٠). تشير פֶּתִי حز ٤٥:٢٠ إلى الشخص الجاهل (Zimmerli, Eichrodt, NJPSV, RSV, NIV) بوصايا الرب وقد اقترف خطية دون قصد (قا؛ لا٤).

في الأمثال، פֶּתִי، ساذج، الشخص الذي ينقصه עָרְמָה، فطنة (أم ١:٤؛ ٨:٥، ١٩:٢٥)، חָכְמָה،

حكمة (٢١:١١؛ قا؛ مز ١٩:٧[٨]، أو בִּינָה، تمييز (أم ٩:٦؛ قا؛ ١٩:٢٥؛ مز ١٣٠: ١١٩). פֶּתִי هي عكس עָרוּם، فطين (أم ١٤:١٥، ١٨؛ ٢٢:٣؛ ٢٧:١٢)، لكن قريبة من חֲסַר־לֵב، الشخص الذي ينقصه علم. أنه غير قادر على تمييز الحق من الكذب؛ يصدق كل شيء (١٤:١٥). إنه لا يعرف كيف يكتشف الخطر ويتجنبه؛ فهو يتوجه مباشرة له ويعاني بسببه (٢٢:٣؛ ٢٧:١٢). رغم أن פֶּתִי هو جاهل، إلا أنه بعكس לֵץ، المستهزيء، قابل للتعلم، وسوف يتعلم عندما يرى عقاب الأخير (١٩:٢٥؛ ٢١:١١). إن التنبير في ١٩:٢٥ و٢١:١١هو على قابلية تعلم وتلقي الـ פֶּתִי وعلى أولئك .חָכָם الحكماء، ونָבוֹן، فهماء.

في أجزاء الحكمة المشخصة في الأمثال، رغم أن פֶּתִי، ساذج، تستخدم مع כְּסִיל، أحمق (أم ١:٢٢، ٣٢؛ ٨:٥) ولֵץ (مستهزيء؛ ١:٢٢)، فإن الثلاث كلمات غير مترادفة. إن الفرق الأكبر بين هذه الكلمات هي أن פֶּתִי تستخدم دائمًا بمعنى محايد، دون دلالة سلبية لآخريين (Pan, 125-55). مجموعات مختلفة من الناس لها إستجابات مختلفة لدعوة الحكمة. إن פֶּתִי، مثل נַעַר، الشاب (١:٤؛ ٧:٧)، ذو العقل البسيط، يغوى بسهولة (١:٣٢؛ ٩:١٦-١٨؛ قا؛ ٧:٧، ٨). باختصار، פֶּתִי هو الشخص الجاهل والساذج الذي لا يكره المعرفة، إنما متقبل، ومستعد دائمًا أن يتعلم أو يدرس (أمثال: لاهوت).

في مز ١١٦:٦، פֶּתִי وشخص بسيط، ويستخدم بطريقة غير معتادة لضمنا التواضع صاحب المزامير. وهنا يذكرنا بالمعنى الإيجابي من "طوبى لأنقياء القلب" في الإقليم الشمالي (مت ٥:٨).

ب. ت في QL تستخدم على الأقل مرة بطريقة مقارنة، عندما تعني التقي والمتواضع في قمران (1QpHab 12:4; cf. 1QpMicah). وبالتالي، פֶּתִי، شخص بسيط، يمكن أن تعني شخص وديع الذي هو متواضع، قابل للتعلم، ودائمًا مستعداً للتعلم. ومع ذلك، فهذا الاستخدام لـ פֶּתִי قاصر على الأرجح على الحالات يشير فيها المتحدث إلى نفسه أو إلى المجتمع نفسه.

פֶּתִי في RL (مثل BTalm Shab. 32b, 69a, 152a) وفي عب الحديثة. يشير إلى كونه أغرى بسهولة.

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← [1] אֱוִיל [[1] *'ewil*] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [[4] *b'r*] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [[3] *hll*] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [[1] *ksl*] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [[2] *nbl*] (يتصرف باستهتار، #٥٠٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يُحَمَّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [[1] *pth*] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שגע [*šg'*] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠)

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בין [*byn*] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [*ḥkm*] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [*ṭ'm*] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [[1] *yd'*] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [[1] *nkr*] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [[2] *'rm*] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שכל [[1] *śkl*] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [*byn*] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يكون حكيما، يصبح حكيماً، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [[1] *yd'*] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [[1] *ysr*] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [*mᵉzimmâ*] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָּה [*'oqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [[2] *'rm*] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصا بارع، #٦٨٩١) ← שכל [[1] *śkl*] (ينجح، يفهم، يجعل شخصاً حكيماً، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:495-98; *TWOT* 2:742-43; S. H. Blank, "Folly," *IDB*, 2:303-4; T. Donald, "The Semitic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972; W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, 1929, lxxxiv-vii; D. Kidner, *Proverbs*, 1964, 39-41; C-W. Pan, "A Study of the Vocabulary of Education in Proverbs 1-9," dissertation, University of Newcastle upon Tyne, 1987, 124-62.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

٧٣٣٤ (פִּתּוּחַ [*pittûaḥ*]، حفر)، ← #٧٣٣٨

٧٣٣٦ (פְּתוֹת [*pᵉtôt*]، كسرة)، ← # خبز

7337 פָּתַח

פָּתַח [[1] *patah*]، فَتَح، غَزا، أخضع، أطلق، حرر، نهى (#٧٣٣٧)؛ اسم. מִפְתָּח [*miptah*] فتح الشفاة (#٥١٥٧)؛ פֶּתַח [*petah*]، فتحة، دخول (#٧٣٣٩)؛ פֵּתַח [*petah*]، كشف، اتصال (#٧٣٤٠)؛ פִּתְחוֹן [*pittahôn*]، فتحة (#٧٣٤١).

ش. أ. ق يصادق على الفعل بصفة كبيرة في اللغات السامية: أكد. *petû* (*AHw*, 858b-861b)؛ أوغا. *pth* I (*UT*, 2130)؛ العربية *fataha* الأثيوبية *;efoth*. ج. ق *fth*؛ الآرامية القديمة (*KAI* 224:8-9)؛ الفينيقية (*KAI* 10:4, 5)، وحتى في المصرية ككلمة سامية دخيلة (*WbAS* 1:565).

ع. ق ١. يظهر الجذر פָּתַח ٣٢٧مرة في الع. ق.، ١٣٦ منهم في صيغة الفعل פָּתַח (واثنين منهم، دا ٦:١١ و٧:١٠، هما في الأجزاء الآرامية في الع. ق). هذه الحالات تشتق من الجذر كما يلي: قَلْ. ٩٧مرة؛ نِفْعَلْ. ١٨مرة؛ بِيعِّلْ. ١٨مرة؛ peil (الآرامي) مرتين؛ هِتبَعِل. مرة.

إن الترجمة الأكثر إنتشارًا، تقريبًا الحصرية الوحيدة في قَلْ. هي فتح. يوجد نفس هذا المعنى في نِفْعَلْ. (يكون مفتوحًا، تك ٧:١١؛ حز ١:١)، لكن قد نجد معاني أخرى مثل: يكون محلولاً (إش ٥:٢٧)، يكون مسكوبًا، يجعله محلولاً (إر ١:١٤)، يكون مفتوحًا لـ (نا ٣:١٣). في بيعِّلْ. قد نجد، بالإضافة إلى فتح (أي ٤١:١٤[٦]؛ إش ٤٨:٨؛ ٦٠:١١)، حر، مفرغ (تك ٢٤:٣١)، ينزع السلاح، يجرد (إش ٤٥:١)، يطلق حرًا (مز ١٠٥:٢٠)، يزيل، يخلع (إش٢٠:٢)؛ يمهد (أرض صلبة) (٢٨:٢٤).

٢. ترتبط الأسماء التالية بالفعل: (١) פֵּתַח، كشف، إتصال، فقط في مز ١١٩:١٣٠أ ("فتح كلامك ينير")؛ (٢) פִּתְחוֹן فتح، فقط في حز ١٦:٦٣ ("لن تفتحي فاك بعد، حرفيًا، "لن يكون لديك فيما بعد فتح الفم")، وفي حز ٢٩:٢١؛ (٣) מִפְתָּח، فتح الشفاة، ترد ١. في أم ٨:٦ب؛ (٤) פֶּתַח، فتح، مدخل.

ترد هذه الكلمة الأخيرة פֶּתַח ١٦٥مرة في الع. ق. يوجد أغلبها (٩٣مرة) في الخروج-العدد وحزقيال. في هذه الأسفار الأربعة تشير عادة إلى دخول مكان العبادة، أي، إما دخول خيمة الإجتماع، أي، المسكن بحجراته الداخلية (عد ٣:٢٥)، أو الدخول إلى الدار (٣:٢٦). لا يمكن للعلمانين أو الاويين (٣:٧) الدخول من خلال الفتحة إلى منطقة المسكن .

لكن ما المقصود بعبارة أن الشخص العلماني يجب أن يحضر قربانه ويقدمه "عند مدخل خيمة الإجتماع" (لا ١:٣)؟ من غير المرجح كما جادل Haran has argued (184) أن المقصود " بمدخل خيمة الإجتماع" هو مجرد الممر الرفيع للدار الذي يَمتد من بوابة الدخول إلى مذبح المحرقة، لأن פֶּתַח البيت (تك ١٩:١١؛ تث ٢٢:٢١؛ ٢صم ١١:٩) أو للبوابة (١مل ٢٢:١٠؛ ٢مل ٧:٣) تشير ليس فقط للفتحة نفسها، لكن إلى المنطقة التي أمام الفتحة مباشرة. ومن ثم، فإن פֶּתַח خيمة الإجتماع لابد أن تشير إلى الدار جميعها، من المدخل إلى الدار إلى مدخل الخيمة.

في الواقع ذكر في أعداد لاحقة قليلة (ع.٥) أن مذبح البرونز "عند مدخل خيمة الإجتماع" عُني به المنطقة أمام פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. بعكس الهيكل الهيرودسي الاحق، الذي يمنع دخول السيدات للدارعن طريق إلحاق أولاً دار خارجية تسمى "رواق السيدات" تسمح قوانين الع. ق. للسيدات الإقتراب من الـ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (لا ١٢:٦؛ ١٥:٢٩؛ عد ٥:١٦، ١٨ [حيث לִפְנֵי יְהוָה تكافيء وظيفياً לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד]؛ ٦:١٠، ١٣[حيث وظيفة النذير كانت متاحة لكلا من الرجال والسيدات]).

٣. مع الفعل פָּתַח يكون المفعول به الأكثر ترددا هو "فم" (٢٢مرة) و"باب/ بوابة" (٢١مرة). رغم أن "الفم" هو العضو الجسدي الذي يستخدم بشكل دائم مع פָּתַח، إلا أن هناك أعضاء تعمل كمفعول به للفعل وهي الشفاة (أي ١١:٥؛ ٣٢:٢٠؛ مز ٥١:١٥[١٧])، العيون (١مل ٨:٢٩/٢أخ ٦:٢٠؛ ١مل ٨:٥٢/٢أخ ١٥: ٧؛ نح ١:٦)؛ الآذان (إش ٣٥:٥؛ ٤٨:٨؛ ٥٠:٥)؛ الأيدي (تث ١٥:٨، ١١؛ مز ١٤٥:١٦).

٤. أن المفهوم الوارد في إش ٥٣:٧ بأن عبد يهوى الذي رغم الإهانة الجسدية، "لم يفتح فاه"، هي طريقة للتعبير عن أن العبد المتألم بدلاً من الإحتجاج على معذبيه، وثق في الله من أجل تبرئته. هناك متألمين أخرين لم يفتحوا فمهم ضد مسئيهم بما فيهم كُتاب مز ٣٨:١٣[١٤] و ٣٩:٩[١٠].

٥. إن الحالة المثيرة لإبكام حزقيال المفروض عليه (حز ٣:٢٦) يتبعها وعد الله بأنه في الوقت المناسب "سأفتح فمك" (حز ٣:٢٧). فيما بعد يُخبر النبي عن الشارد الذي سيجلب أخبار حزقيال عن سقوط أورشليم. في هذا الوقت "سيُفتح فمك" (حز ٢٤:٢٧). يوصف في حز ٣٣:٢٢ "وفتح فمي.. فانفتح فمي." ومن ثم، أي كانت طبيعة إبكام حزقيال (تختلف التفسيرات)، فهذا الإبكام لم يكن تاما إنما مؤقت، وبالتالي، تظهر الإشارات إلى فتح الفم بأنها متوقعة وحقيقية. إن ذكر فم النبي الذي فتح بواسطة الله في الإقتران بخراب أورشليم، قد يبين أنه بمجرد أن تنزل الدينونة، سيكون هناك فرصة لكلمة جديدة من الله كيما تقال. لن يكون فيما بعد صامتاً تحت إكراه السفر، المملوء بالويلات والتحذيرات، الذي كان قد إبتعله من قبل.

٦. بجانب البشر، تستخدم عبارة فتح الفم على المغارة (يش ١٠:٢٢)، الأرض (عد ١٦:٣٢؛ ٢٦:١٠)، والحمار (٢٢:٢٨).

٧. هناك العديد من الإشارات في الع. ق. لفتح طاقات السماء/ المرتفعات. عندما تفتح مثل هذه الطاقات، تكون النتيجة إما الدينونة (تك ٧:١١؛ ٨:٢؛ اش ٢٤:١٨) أو البركة (٢مل ٧:٢، ١٩؛ ملا ٣:١٠). أو قد لا يكون هناك أي استخدام للطاقات، إنما ببساطة" فتحت السموات"

(حز ١:١)، ومن ثم، سمحت لله أن يعلن نفسه للنبي.

في الاقتران بفتح الطاقات السماء في بداية الطوفان خاصة (تك ٧:١١)، يمكن أن نقارن النص الأوغاريتي الذي يتعامل مع بناء قصر أو منزل بعل (IIAB, VII:17-19)، خاصة، الجدل ما بين بعل Baal وكوثر وهاسيس Kothar-wa-Hasis بخصوص وضع طاقة في القصر (أي، فتحة في السموات التي من خلالها سيمطر على الأرض). تقرأ الثلاثة سطور على النحو الاتي:

(١٧) *ypth.hln.bbhtm* دع طاقة تنفتح في القصر

(١٨) *'urbt.bqrb.[h]kl* كوة/ سد في وسط القصر

(١٩) *m.wy[p]th.bdqt.'rpt* ودع صدع يفتح (في) السحب.

ع. ج ١. يقدم متى موعظة يسوع على الجبل (حرفيًا) "ثم فتح فاه وعلمهم" (مت ٥:٢). يبدو أن متى، باستخدامه هذه العبارة" فتح فاه" يستخدم مصطلح سامي يفتتح به المرء حواراً، وحواراً مقدساً. لأدلة في الع. ق. على نفس هذا المصطلح، قا؛ أي ٣:١؛ ٢:٣٣، ولورود ما بعد الأناجيل الع. ج. انظر أع ١٠:٣٤ (بطرس في بيت كرنيليوس). رغم الورود المتكرر لفتح الفم في الكتاب المقدس، إلا أن مت ٥:٢ هو الوحيد الذي يربط الفم بصفة بالتعليم.

٢. هناك ثلاثة مناسبات في الع. ج. تشير إلى السموات وهي مفتوحة. (أ) نزل الروح عندما فتحت السماء (مت٣:١٦/ لو ٣:٢١). (ب) رأى استفانوس يسوع عندما كان في أحوج الساعات إليه، وذلك عندما فُتحت السموات (أع٧:٥٦). (ج) اندلعت حقيقة جديدة عن عناية الله باليهود والأمم في ذهن بطرس عندما رأى السموات مفتوحة (أع١٠:١١).

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [bô'] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [pā'ar] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [pāṣâ] (يتفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [pāqaḥ] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּתַח [pager] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:820-52; *TWOT* 2:743-44; E. F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield, 1989; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Clarendon, 1978; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; I. Robinson, "*b[e]petah 'eayim* in Genesis 38, 14," *JBL* 96, 1977, 569; T. Worden, "The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament," *VT* 3, 1953, 273-97, esp. 281.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7338 פָּתַח

פָּתַח [patah [2]]، بيعِّل.، بُعَّل. نحت (#٧٣٣٨)؛ פִּתּוּחַ [pittûah]، اسم نَقش (#٧٣٣٤).

ش. أ. ق حالات مقترحة في الآرامية والفينيقية مفتوحة لتفسيرات أخرى، انظر *DNWSI*, 950, 951.

ع. ق في ٢أخ ٣:٧ (قا؛ مز ٧٤:٦) تصف بيعِّل. من פָּתַח التزيين المماثل في الهيكل كما קָלַע، نحت (#٧٨٤٤)، في ١مل ٦:٢٩، ٣٢، ٣٥. هذا الفعل يكمل دائمًا بـ פִּתּוּחַ ليعرف طرق نقش أسماء الأسباط الإثني عشر على الأحجار الموضوعة على صدرة رئيس الكهنة وخواتم على الكتفين (خر ٢٨:٩؛ ٣٩:٦ [في ٣٩:١٤، ٣٠ ترد פִּתּוּחַ فقط])، كما في الصفائح الذهبية للعمامة الكهنوتية (٢٨:٣٦) والحجر الموضوع أمام يهوشع في زك ٣:٩. كانت الأحجار البرونزية في هيكل سليمان مزخرفة بأشكال بنفس الطريقة (١مل ٧:٣٦).

نحت، شق، نقش: ← חקה [ḥqh] (يكون منحوتاً، #٢٩٧٧)؛ ← חרת [ḥrt] (ينحت، #٣١٠٠)؛ ← פתח [pth [2]] (ينقش، #٧٣٣٨)؛ ← קלע [ql' [2]] (ينقش، #٧٨٤٤).

Alan Millard

٧٣٣٩ (פֶּתַח [petah]، فتح، مدخل)، ← #٧٣٣٧

٧٣٤٠ (פֶּתַח [petah]، كشف، إتصال)، ← #٧٣٣٧

٧٣٤١ (פִּתָּחוֹן [pittahôn]، بساطة، شخص ساذج)، ← #٧٣٣١

٧٣٤٣ (פֶּתִי [petî [1]]، ساذج، شخص ساذج (#٧٣٤٣)

٧٣٤٤ (פֶּתִי [petî [2]]، بلاهة)، ← #٧٣٣١

7345 פָּאַר

פְּתִיגִיל [petîgîl]، إسم، ثياب نقية (إش٣:٢٤) (#٧٣٤٥).

ع. ق هذه الكلمة ذات الورود الوحيد في الأغلب كلمة دخيلة. تظهر في قائمة ملابس النساء: "رداء غالي" (RSV)، "ثياب نقية" (NIV). انظر Watts, *Isaiah 1-33*, 44.

ثياب، رداء: ← [2] בֶּגֶד [beged [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [g[e]lôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ←

מַדֶוֶה [madeweh [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← חֲלָצוֹת מַ [mah[a]lāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← לְתָחָה מַ [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [sût [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [p[e]tîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣeba'] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [šît [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إف. ألدن *Robert F. Alden*

٧٣٤٧ (פְּתִיחָה [petîhâ]، رسم [السيف أو الخنجر] (#٧٣٤٧)

7349 פָּתַל

פָּתַל [patal]، نِفعَل. يلوي، يصارع، يكون ماكر (#٧٣٤٩)؛ هِتبَعِيل. يظهر نفسه عنيف؛ נַפְתּוּלִים [naptûlîm]، اسم، صراع (#٥٨٨٧)؛ פְּתַלְתֹּל [p[e]taltol]، صفة، أعوج (مرة واحدة في تث٣٢:٥؛ #٧٣٥٠).

ش. أ. ق يصادق على الجذر في العديد من اللغات السامية (الآرامية، السيرانية، الأثيوبية، العربية). تستخدم أكد. *patalu* بمعناها الحرفي كـ: "يلوي، يطوي" في وصف الرداء، وكذلك الأمعاء في نصوص العرافة. تستخدم أيضًا في وصف ثعبان (*AHw*, 847).

ع. ق ١. إن الإستخدام الرمزي هو قاعدة الصيغ الفعلية لـ פָּתַל. يرد الفعل في الأغلب في قرينة التناقض ما بين البر، بلا لوم، والنقاء من جانب، والإعوجاج، أو المكر من جانب أخر (٢صم ٢٢:٢٧؛ أي ٥:١٣؛ مز ١٨:٢٦[٢٧]؛ أم ٨:٨). يبدو أن الفعل פָּתַל قريب في المعنى من פָּתַל يشوه، يفسد، يمشي في طرق معوجة، في أم ٨:٨، "كل كلمات فمي بالحق. ليس فيها عوج (פָּתַל) ولا التواء (עָקֵשׁ)." إن المرادفات في أي ٥:١٢-١٣ instructive توجيهية:" المبطل أفكار المحتالين (עָרֻם، #٦٨٩١)، حتى لا تحقق أيديهم أي نجاح. الأخذ الحكماء (חָכָם، #٢٦٨١) بحيلتهم (עֹרֶם)، وخطط الماكرين (פָּתַל) يزيلها."

يختار الحكيم بحذر كلمات تعبر عن الإخلاص والكمال، وتعكس إعلان بر الله، كما يجتنب أي سوء فهم محتمل أو خداع (أم ٨:٨). حتى عندما يكون الناس معوجين، فلا يجب أن يرد البار الشر، لأن الله يميز بين البشر: "مع الطاهر تكون طاهرا ومع الأعوج تكون ملتويا." (٢صم ٢٢:٢٧= مز ١٨:٢٦[٢٧]).

٢. يحمل الفعل פָּתַל معنى الصراع في تك ٣٠:٨. عندما لم تكن راحيل—زوجة يعقوب المحبوبة—قادرة على الإنجاب، تحولت إلى بلهة خادمتها، التي ولدت طفلاً مكانها. وعليه، زعمت راحيل أنها "صارعت" بشدة مع أختها. إن الجذر الذي يرد كاسم (נַפְתּוּלִים)، فعل (נִפְתַּלְתִּי)، واسم علم (נַפְתָּלִי؛ للأوجه النحوية، انظر Moran, 62)، يمكن أن تشير إلى الإلتواء الحرفي والتشويه التشويهات للمصارعة بعد، لكن هذا لا يتناسب جيداً مع قرينة التكوين. يمكن أن تكون امتداد رمزي داخل الدائرة النفسية. يقترح NAB "يصنع مكيدة لـ" التي تتكافيء مع المصطلح الإنجليزي "يقلب المائدة عليه. لمناقشة هذا العدد العثر، انظر Westermann, *Genesis* 2:474-75; *TWAT* 6:855.

٣. تُعرف الصفة פְּתַלְתֹּל (ورد وحيد) الاستجابة السلبية لصلاح الله. فمن جانب، الله كامل في كل علاقاته: "هو الصخر الكامل صنيعه. إن جميع سبله عدل. إله أمانة لا جور فيه. صديق وعادل هو." (تث ٣٢:٤). ومن جانب أخر، فإن شعب الله له تاريخ من العصيان، "فسدوا (שָׁחַת) تجاهه الذين هم عار وليسوا أولاده جيل أعوج (עִקֵּשׁ) ملتو (פְּתַלְתֹּל). (ع.٥). لمشاكل ترجمة الع.٥، انظر Craigie, *Deuteronomy*, 377.

ب. ت في قمران، يتعهد الأمين أن يحفظ نفسه خالي من أفكار قلبه "المعوجة" (1QS 10:24).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz [1]] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת ['bt [2]] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה ['wh [1]] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול ['wl [1]] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות ['wt] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל ['ql] (فاسد، #٦٨٢٢)؛ ← עקשׁ ['qš] (يكون فاسدا، يعوج، ٦٨٣٥)؛ ← פתל [ptl] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [r'' [1]] (يكون سيئاً، يجرح، #٨٣١٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:852-55; W. L. Moran, "The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background," in *FS Albright*, 1961, 54-72.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٧٣٥٠ (פְּתַלְתֹּל [p[e]taltol]، أعوج)، ← #٧٣٤٩

٧٣٥٢ (פֶּתֶן [peten]، أفعى سام)، #٥٧٢٩

7353 פֶּתַע

פֶּתַע [peta‘]، اسم، فجأة (#٧٣٥٣)

ش. أ. ق يصادق على الإسم في السامية *feta* والعبارة أكد. *ina pitte/i, ina pittima* بغتة.

ع. ق يستخدم الإسم في جميع الحلات بشكل ظرف، إما مع أو بدون حرف جر، بمعنى "بغتة" دائمًا، يستخدم بالارتباط بـ פִּתְאֹם (عد ٦:٩؛ أم ٦:١٥؛ إش ٢٩:٥؛ ٣٠:١٣؛ #٧٣٢٨). بغتة، وهي صيغة ظرفية تشتق من פֶּתַע بإضافة النهاية ם والتخفيف بواسطة. ע إلى א. في حالتين، يستخدم إسم. في الأوضاع القانونية. في عد ٦:٦-٩ يُمتنع الشخص الذي أخذ على نفسه نذر النذير من الاقتراب إلى جثة، لكن إذا مات شخص بغتة (בְּפֶתַע) في وجوده، فيطلب منه أن يحلق رأسه (٦:٩). في ٣٥:٢٢، إذا دفع شخص شخص أخر بغتة (בְּפֶתַע) دون غضب، وتسبب في موته، يُسمح له بالهروب لأحد مدن الملجأ للحماية من ثأر الأقارب. إن الحالة السابقة يبدو أنها تكافيء القتل الغير متعمد الإلزامي، وبالتالي فإن الرحمة مطلوبة في هذه الحالة (قا؛ Milgrom, 510).

ومع ذلك، فغالبًا يستخدم الإسم في قرينة الدينونة التي تأتي على الخطاة دون تحذير. يتنبأ إش ٢٩:٥ أن خراب الأمم الأعداء الذي سيجلبه الرب سيكون بغتة (בְּפֶתַע). يحذر حب ٢:٧ الكلدانيين أنه بسبب اغتصابهم لأمم، فإن "مقارضوها" (NIV مديونيها) سيقوموا بغتة وينهبوا كلدان، وهو مثال واضح للعدل الشعري. ينبأ أم ٦:١٢-١٥ بنهاية الشرير، و٢٩:١ للشخص الذي يرفض التصحيح، مستخدماً تعبيرات مماثلة: "بغتة سيدمر—بلا شفاء." في حالة واحدة، تُهدد إسرائيل ذاتها بالدينونة: يتنبأ إش ٣٠:١٣ بأن إثم الإسرائيليين الذين تحالفوا مع مصر وحاولوا إبكام الأنبياء سيكون مثل صدع في حائط سينكسر بغتة. هناك سخرية في المقارنة، بما أن إسرائيل اعتمدت على مصر من أجل الحماية، كما يُعتمد على سور مدينة. فكما أن تدمير السور قد يحدث على مر سنوات دون إكتشافه، كذلك فإن خطية إسرائيل لها آثار متدرجة ستصبح جلية في لحظة (Clements, 247).

ب. ت يستخدم الإسم بالإرتباط بـ פִּתְאֹם، في سير ١١:٢١ (قد يصبح الغني فقير فجأة)، وفي مخطوطة البحر الميت نص حوداويت Hodayot text (١٧:٥؛ جزء مجزيء). نادرًا ما يستخدم في مشن. Heb.

وقت: ← אֹבֵד [’ōbēd] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [’ōpen] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl 1] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמָן [zmn] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [‘ôlām] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [‘ēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [pa‘am] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּעַם [petti] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1982; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990.

Anthony Tomasino أنتوني توماسينو

7354 פָּתַר

פָּתַר [patar]، قَلْ. فسر (حلم) (#٧٣٥٤)؛ ← פִּתְרוֹן [pittarôn]، اسم تفسير (حلم) (#٧٣٥٥)؛ פֵּשֶׁר [peser]، إسم، حل، تفسير (حلم) (مرة واحدة في جا٨:١؛ #٧٣٢٣)؛ פְּשַׁר [pesar 8] بعَل. يكون مفسراً بَعِل.. اسمفا.. مفسر (#١٠٥٩٩)؛ פְּשַׁר [pesar 9]، اسم تفسير (#١٠٦٠٠).

ش. أ. ق أكد. *pisrû*، حل، تفسير؛ السيرانية *pesara’* حل، توضيح؛ السامرية *aitran*، تفسير.

ع. ق تستخدم هذه المجموعة من الكلمات في المقام الأول بالارتباط مع تفسير الأحلام، وفي فقرتين على وجه التحديد: تك ٤٠-٤١، ودا ٢-٧. معظم أولئك الذين كانت لديهم أحلاماً هم غير إسرائيليين (رئيس سقاة وخباز فرعون؛ فرعون؛ نبوخذنصر)، لكن الشخص الذي يعطي تفسيراً في كل حالة هو شخص إسرائيلي (يوسف؛ دانيال). تستخدم نفس مجموعة الكلمات هذه في دا٥، حيث فسر دانيال رؤية الكتابة على الحائط التي رأها بيلشاصر؛ وفي دا ٧ كان لدانيال نفسه رؤية في حلم، التي تلاها تفسيراً (٧:١٦). لاحظ Rabinowitz (219-26) أن פָּתַר/X פֵּשֶׁר والكلمات ذات الصلة لا تدل فقط على فهم عقلي للمشكلة: إنما بالأحرى تُدل على فهم عميق داخل الواقع المستقبلي الذي يُنبيء به عن طريق حلم أو رؤية.

يعتبر جا ٨:١ هي الفقرة الوحيدة داخل الكتاب المقدس التي يظهر فيها أن الجذر لا يستخدم ليدل على تفسير أحلام أو رؤى، رغم أن Rabinowitz يعتبر هذه الفقرة أنها تشير إلى تفسير كلمة نبوية.

في كلا من تك ٤٠-٤١ ودا ٢-٧ هناك تركيز كبير على المفسر. أعطى كلا من يوسف ودانيال تفسيرات مصادق عليها، قبلت في الحال كتفسير دقيق من قبل سامعيها (تك٤١:٣٧-٤٠؛ دا ٢:٤٦-٤٩)، وكلا منهم كُرم بوفرة نتيجة لذلك (تك ٤٠:١٤؛ ٤١:٩-١٥، ٣٩-٤٠؛ دا ٢:٤٨-

٤٩؛ ٥:٢٩؛ ٦:٢٨). رغم أنهم أعطوا تفسيراتهم لغير إسرائيليين، إلا أنهم قاموا بهذا بالاعتماد على إله إسرائيل (تك ٤٠:٨؛ ٤١:١٦؛ دا ٢:١٨-٢٣، ٢٦) كجزء من حياتهم خدمة أمينة له.

إن الوضع الغير إسرائيلي لتك ٤٠-٤١ ودا ٢-٧، هام بالتأكيد لفهم هذا الجذر. كان تفسير الأحلام يُمارس بصورة كبيرة في بابل ومصر وفي حضارات الش. أ. ق. الأخرى (Oppenheim, 184-245). مثل العرافة والتنجيم، كان يُعتمد على افتراض أن الآلهة أحيانًا تعطي إشارات عن الأحداث المستقبلية، هذه الإشارات يمكن أن تفسر كما يجب: وبالتالي، فقد كان لابد من تسجيل الأحلام وجمعها لكي يعطى خطوط إرشادية للتفسير (Oppenheim, 246-55 يعطي مختارات من النصوص الأحلام السومارية، أكد.، المصرية، والحثية؛ ٢٥٦-٣٠٧ هي دراسة وافية للمدعوة "سفر أحلام أشور"). يشارك الع. ق. هذا الاعتقاد بالقدر الذي فيه هناك أحداث يستقبل من خلالها الأفراد أحلاماً، تأتي دائمًا من الله، وتنبأ بأحداث ستحدث فيما بعد. ومع ذلك، فإن إله الع. ق. كثيراً ما يعلن عن نفسه للإسرائيليين عن طريق وسائل أخرى (إعطاء ناموس، نبوة؛ لاحظ التوجه السلبي للأحلام المعبر عنه في فقرات مثل تث ١٣:١-١٦؛ إر ٢٣:٢٥-٣٢؛ وزك ١٠:٢). ربما يتضمن إذاً تك ٤٠-٤١، ودا٢-٧ أن الله يتواصل مع الحكام الغير إسرائيليين مستخدماً وسيلة مألوفة بالنسبة لهم؛ ومع ذلك فإذ كان الأمر كذلك فإنه يفعل ذلك بطريقة تفسد الطرق المعيارية هذه لفهم المشيئة الإلهية، وإظهار سيادته الخاصة.

تتبع أحد أوجه سيادة الله في كلا من إصرار يوسف ودانيال على أن التفسير ينمتي إلى الله فقط (تك ٤٠:٨؛ ٤١:١٦؛ دا ٢:١٩، ٢٧-٨، ٣٠)، وأن البشر يعتمدون عليه في ذلك. وبالتالي، سأل دانيال أصدقاؤه أن يصلوا كيما تُكشف رؤية نبوخذنصر، وقدم الشكرلله بعد أن أعطي التفسير (دا ٢:١٧، ٢٠-٢٣). في كلا من تكوين ودانيال يعترف الحكام الغير إسرائيليين بدور الله كالكاشف الوحيد (تك ٤١:٣٧-٤٠؛ دا ٢:٤٧؛ ٤:١٨؛ ٥:١٠-١٦). ما هو مثير للدهشة، أنه لم يكن لأي من يوسف أو دانيال أي "طريقة" خاصة لتفسير الأحلام والرؤى (مقابل "سفر أحلام آشور" التي كان لديه قائمة طويلة لمعايير تفسير الأحداث والأشياء التي ترد في الأحلام): أنهم ببساطة يستقبلون التفسير من قبل الله.

في كلا من التكوين ودانيال يظهر الإسرائيليين بأن لهم حكمة فائقة وفهم لمشيئة الله. ومن ثم، في تك ٤١ أظهر فرعون سوء فهمه للحلمين بسرد هما ليوسف بطريقة دمرت التوازيات الفعلية والتركيبية التي كانت موجودة في نسخة الراوي (قا؛ ع.١-٧ مع ع. ١٧-٢٤)؛ أظهر يوسف فهمه عن طريق رؤيته المباشرة بأن الحلمين كانوا بخصوص نفس الشيء (ع. ٢٥-٢٧؛ انظر Sternberg, 394-400). بالمثل، يتضح في دانيال أن عبيد الله هم ذو الفهم العميق والحكمة؛ تعلم دانيال ورفقاؤه بحكمة بابل (دا ١:٥)، لكن الله وهبهم أسمى من ذلك (١:١٧-٢٠).

بطريقة محددة أكثر، يتبين أن الطرق الغير إسرائيلية في تميز المشيئة الإلهية هي طرق غير فعالة. في كلا من تك ودانيال إن السحرة والمنجمين غير قاردين على إعطاء تفسير الحلم (تك ٤١:٨، ١٥؛ دا ٢:١٠-١١؛ ٤:٦-٧؛ ٥:٧-٩؛ قا؛ خر ٧-٨، حيث فشل السحرة في تقليد الآيات التي عملها موسى وهارون بالمثل). لا ينير على هذه النقطة كثيراً في التكوين، إنما تتطور بهجاء ممتد في دا٢ (انظر Goldingay, 55). في الإستجابة لمطالب نبوخذنصر المتكررة، أعلن السحرة فشلهم في يأس (ع.١٠-١١)، معلنين أيضًا بأن مهاراتهم ليست سوى حكمة إنسانية (ع. ٢٩-٤٥). وبالتالي، فإن السحرة أدانوا بحياتهم لدانيال (ع. ١٦، ٢٤)، الذي فيما بعد أصبح مرؤوساً عليهم (ع.٤٨). هذا جدل واضح ضد الممارسات الدينية والحكمة الغير إسرائيلية، دا ٢:٤٦-٤٧؛ ٦:٢٦-٢٧. أحد السمات المثيرة للجذر פָּתַר، بالطبع، هو الإستخدام الجدلي الذي يطرحه الموضوع الاهوتي للتفسير.

الله قادر أن يكشف أسرار التاريخ لأنه متسلط على التاريخ. كان لدى دانيال صورة أوضح عن الله كالشخص الذي يوجه مصائر الامم: يحتوي إصحاح ٢ و٧-١٢ على رؤى ممتدة تمتد بصورة كبيرة على امتداد التاريخ وتوضح سيادة الله على القوى المقتدرة المتعاقبة، التي ستزول جميعها؛ الله هو كاشف الأسرار (دا ٢:٢٢، ٤٧)، وهذا تتضمن التحكم في القوى المخفية التي تحدد التاريخ البشري. إن الموضوع أقل وضوحاً، لكن قدم بوضوح في تك ٣٧-٥٠: هو الله الذي يبقي حياة أبناء يعقوب بطرق غير متوقعة (٤٥:٤-٨؛ ٥٠:٢٠)؛ بالطبع، إن الوسائل التي يستخدمها لفعل ذلك، المجاعة التي تؤثر على كل مصر وكنعان، لها هدف ليس أقل من التي للرؤيا التي في دانيال.

إن تفسير الحلم أو الرؤيا يمكن أن تيكون إيجابي أو غير إيجابي. في أي من الحالتين، السؤال الناشيء هو مصداقية ما ينبيء به. يجادل يوسف على سبيل المثال من منطلق حقيقة أن الحلمين قالوا نفس الشيء، أن "الأمر مقرر من قبل الله والله مسرع ليصنعه." (تك ٤١:٣٢). هناك على الأقل حلم واحد في دائرة يوسف لم يتحقق؛ إن حلم يوسف في ٣٧:٩ لا يمكن أن يتحقق حتى في ذات الوقت الذي حُلم به، لأن راحيل (القمر) كانت قد ماتت بالفعل عند هذه المرحلة. استخدم Turner هذه الحقيقة، على وجه الخصوص، ليجادل ضد التفسير الجبري لتك ٣٧-٥٠ (١٦٥-٦٩)؛ لقد جاء الحلم من عند الله، لكنه لم يتحقق. يتخذ Gibson مسار أخر: بإن حلم ٣٧:٩ عُني بأن يرى

على أنه حلم خاطيء ومؤسس على طموح يوسف الأناني الخاص (٣٠-٢٣١-٣١)؛ وبالتالي، فإن سؤال عدم تحقق نبوة الله لا يجوز أن يُنشيء. بالتأكيد، إن بقية الأحلام في تك ٣٧-٥٠ تتجه هذا الإتجاه تقريبًا بالضبط.

في دانيال تصور الأحلام كوصف دقيق لما سوف يحدث (دا ٢:٢٤؛ ٤:٢٨؛ ٥:٣٠)، وإعطاء التفسير له تأثير قراءة حكم الله. في دا ٢، لا يوجد أي توقع لأي استجابة من نبوخذ نصر فيما عدا الاعتراف بالله. رغم أن الرؤيا تتحدث عن الأفعال البشرية التي تلعب جزءاً حقيقياً لما سينكشف (الممالك البشرية تدمر بعضها البعض)، فإن هذه الأفعال هي تحت سيادة الله. في دا ٤، يحث دانيال نبوخذ نصر على التوبة، كيما، لا تتحقق الرؤيا؛ لكن عندما تجاهل هذا وافتخر بقوته، تحققت الرؤيا، وذلل. في دا ٥، لا يُعطى بيلشاصر أية فرصة للتوبة؛ فقد نُفذت الدينونة ببساطة في الحال، وكاستجابة لتحدي الله فقط طرح خارجا.

واضح أن هاتين الفقرتين التي تخص تفسير الأحلام والرؤى لها ارتباط وثيق بالأفكار الموجودة في الأنبياء. يمكن للمرء أن يفكر في الفقرات التي ترد في الأنبياء حيث تُعطى الرؤى ثم تفسر بكلمات من الله (إر ١:١١-١٥؛ عا٧-٩). إن التركيز على الله كواهب التفسير يمكن أن يُقارن بإصرار النصوص النبوية على أن الأنبياء الحقيقيين هم الذين يكشف لهم الله مشورته (إر ٢٣:١٨؛ عا ٣:٧).

ب. ت يعني اسم. פשרה في سير ٣٨:١٤ تشخيص. يستخدم التعبير פֵּשֶׁר بصورة كبيرة في تفسيرات DSS على النصوص الكتابية لتقديم توضيحات للفقرات الكتابية، دائمًا لشرح كيف أن الأشياء المشار إليها في النصوص الكتابية تحققت في الأحداث المعاصرة: 1QpHab; 4QpIs; 4QPs37، إلخ. لمناقشة حول أنواع التفاسير المقدمة، انظر Roberts, 368-80; Rabinowitz, 226-32. إن المفردات פתר، وפִּתְרוֹן / פִּתְרוֹן في المشنى العبرية والآرامي اليهودي تعني جميها يفسر، تفسير.

ع. ج في الع. ج. تستخدم διασαφέω في مت ١٣:٣٦، حيث يطلب التلاميذ من يسوع أن يفسر لهم مثل زوان الحقل، وσυγκρίνω تستخدم في اكو ٢:١٣، حيث يتحدث بولس عن تفسير الحقائق الروحية بكلمات روحية. يبدو أنه لا يوجد أي اعتماد مباشر في هذه النصوص على أي من فقرات الع. ق. التي نوقشت أعلاه.

من جانب أخر، ترد الأحلام/ الرؤى بصورة شاسعة في أدب ما بين العهدين (مثلاً، *Esd 2*) وأسفار الع. ق. المنحولة (مثلاً، *Ezra 4*) وتحتل كل سفر الرؤيا. إن الموضوعات الاهوتية التي نوقشت أعلاه تعود إلى الرؤيا: سيادة الله على التاريخ، كشف الله أسرار التاريخ للأمناء، وتفاهة الديانة الوثنية (تكوين؛ دانيال).

حلم، إعلان، رؤية: ← חָזָה [*ḥāzâ*] (يرى، يدرك، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חָלַם² [*ḥālam²*] (حلم، حلم رؤيوي، #٢٧٣١)؛ ← פָּתַר [*pager*] (تفسير [الحلم]، #٧٣٥٤)؛ ← רָאָה [*ma'ᵃmāṣ*] (يرى، يكون عنده رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١).

تفسير، توضيح: ← בָּאַר [*bā'ar*] (يوضح، يشرح، #٩٣٠)؛ ← מִדְרָשׁ [*midrāš*] (شرح، تفسير، #٤٥٣٥)؛ ← מֵלִיץ [*mēlîṣ*] (مفسر، موظف، وسيط سماوي، #٤٨٨٥)؛ ← פָּרַשׁ [*pager*] (يشرح، يحكم قضائياً، يكون مقسماً، #٧٣٠٠)؛ ← פָּתַר [*pager*] (تفسير [حلم]، #٧٣٥٤).

تكهن، عرافة: ← אַשָּׁף [*'aššāp*] (مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← בַּד⁵ [*bad²*] (عراف، #٩٦٧)؛ ← הבר [*hbr*] (يعمل في علم التنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [*ḥarṭōm*] (.... #٣٠٣٣)، ← יִדְּעֹנִי [*yiddᵉ'ōnî*] (متنبيء، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [*kaśdîm*] (منجم، منجمين، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [*lḥš*] (شعوذة، همسة، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ [*nḥš¹*] (يمارس العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [*ṣpp¹*] (همسة، سقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [*qsm*] (يمارس العرافة، #٧٨٧٦).

البيبلوجرافيا

J. C. L. Gibson, *Genesis*, 1981, 1982; J. Goldingay, *Daniel*, WBC 30, 1989; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East (Transactions of the American Philosophical Society)* n.s., 46.3; I. Rabinowitz, "'*Pesher/ Pittaron*': Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature," *RevQ* 8, 1973, 219-32; B. J. Roberts, "Some Observations on the Damascus Document and the Dead Sea Scrolls," *BJRL* 34, 1951-52, 366-87; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1985; L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, JSOTSup 96, 1990.

Philip E. Satterthwaite

٧٣٥٥ (פִּתָּרוֹן [*pittarôn*]، تفسير [حلم])، ← #٧٣٥٤

٧٣٥٨ (פַּתְשֶׁגֶן [*patsegen*]، نسخة)، ← كتابة

٧٣٥٩ (פָּתַת [*patat*]، فتات)، ← # خبز

צ

7362 צֵאָה

צֵאָה [*se'â*]، قذارة، براز بشري (#٧٣٦٢)؛ צֹאָה [*so'â*]، اسم. قذارة، براز (#٦٣٦٣)؛ צֹאִי [*so'î*]، صفة، قذِر (#٧٣٦٤).

ش. أ. ق الجذر *צא المحتمل، يخرج (#٣٦٥٥)، ممكن يرد مشابه لفظي لها في أوغا. *zu*، مخرج (*HALAT* 931).

ع. ق ١. צֵאָה، براز، ترد مرتين فقط. في تث١٣:٢٣ أوامر بأن يزيل برازه بأن يحفر حفرة ويغطي البراز. بالنسبة لـ حز١٢:٤، انظر גָּלָל، يصبح مخالف (نفسه في التعريف المعجمي، #١٦٧١).

٢. צֹאָה، قذارة، مستَخدمة مجازًا للإشارة إلى الخطية؛ "قذارة" بنات أورشليم سوف تُغسل (إش٤:٤). بعد الإفراط بالشرب، تُغسل الموائد من "قذارة" القيء (٢٨:٨). يتحدث أم٣٠:١٢ عن الأشخاص الطاهرين في نظر أنفسهم، رغم أنهم غير أنقياء من "قذارتهم".

٣. צֹאִי، قذِر، ترد مرتين في وصف زكريا لتنقية يهوشع الكاهن العظيم (زك٣:٣، ٤). أمرَ ملاك بأن تُخلع ثياب يهوشع القذرة. هنا، كما في إش٤:٤ الكلمات عن "القذارة" تشير إلى "الذنب" وليس مجرد ثياب قذرة. خلع الثوب القذِر يشير إلى التنقية من الخطية والوقوف الجديد ليهوشع كمندوب للرب أمام الشعب (D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, OTL, 1984, 193-94). (زكريا: علم اللاهوت)

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [*gll²*] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [*ḥᵃrā'îm*] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [*yešaḥ*] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ¹*] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [*sûḥâ*] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [*pereš¹*] (فضلات، محتوايات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [*ṣē'â*] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צָפִיעַ [*ṣāpîa'*] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [*śîg*] (براز، #٨٤٨٥) ← שׁין [*šyn*] (يتبول، #٨٨٧٤).

Roy E. Hayden روي إي . هايدن

٧٣٦٣ (צֹאָה [*so'â*]، قذارة، براز بشري)، #٧٣٦٢

٧٣٦٤ (צֹאִי [*so'î*]، قذِر)، #٧٣٦٢

7365 צֶאֱלִים

צֶאֱלִים [*se'ᵉlîm*]، نوع من اللوتس (#٧٤٦٥)

ش. أ. ق مشابهات لفظية צֶאֱלִים في السريانية. وفي الأثيوبية. (*HALAT* 790)

ع. ق ترد الكلمة مرتين وتشير إلى اللوتس الشائك (السدرة) (أي٤٠:٢١-٢٢).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād¹*] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber²*] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ¹*] (شوكة، #٢٠٦٠) ← מְסוּכָה [*mᵉsûkâ*] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na'ᵃṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) ← סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*sᵉneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣe'ᵉlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣᵉnînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ¹*] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר¹ [*šāmîr¹*] (شوكة المسيح، #٩٠٣١)

البيبلوجرافيا

TWOT 2:749.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr*

7366 צֹאן

צֹאן [*so'n*]، قطيع، ماشية صغيرة، خرفان وماعز (#٧٣٦٦).

ش. أ. ق يرد مشابه لفظي في أكد. للكلمة العبرية צֹאן في رسالة تل العمارنة من الألف الثاني مرسلة من موظف فلسطيني غير معروف. بعد الانحناء الاعتيادي

أمام "سيده" (ربما فرعون)، اشتكى هذا الموظف من فقدان المال والجنود والقطعان (*sênu*) على يد غزاة غير معروفين، ربما ثوّار من نمط العبرانيين (EA 263.12). الكلمة التي استخدمها للقطيع هي *sênu*، تبدو ذات منشأ عمّوري/ كنعاني بسبب ظهور كلمة أخرى (*zûnu*) في حاشية الكتابة ككلمة موازية معروفة بأكد. استخدام أكد. في الحواشي لشرح الكلمات الكنعانية، يظهر بكثرة في كتابات تل العمارنة (لاحظ أيضًا الكلمة أوغا. بحسب Gordon في *UT*, 2137؛ لاحظ أيضًا التعبير الكنعاني *sc-c-nu* في ألواح تل العمارنة أكد.، وقارن مع المشابهات اللفظية في الفينيقية، المؤآبية، الآرامية، السريانية، العربية، ع. ج. ق).

أيضًا هناك نقشان كنعانيان آخران من الألف الأولى يذكر *s'n*: في الجانب الفينيقي للنقش Karatepe الثنائي اللغة، من القرن الثامن. مثال، Azitiwada يتنبأ بشكل علني واضح بأن مدينته ستصبح، بنعمة بعل، مكان ارتفاع الثيران (*'lpm*) والقطعان (*s'n*, *KAI* 26 A III.9). أيضًا الملك المؤآبي ميشع ومعاصره آخاب يصف إقليم بيت بعل كمكان جيد لارتفاع القطعان (*s'n*, *KAI* 181.31) انظر ٢مل٣:٤).

ع. ق ١. الكلمة العبرية بمعنى قطيع (צֹאן، Lat *ovis*) ممكن أن تشير في المقاطع الكتابية إلى الخراف (١صم٢٥:٢) أو الماعز (تك٢٧:٩) أو مجموعات من الخراف مختلطة مع الماعز (٣٠:٣١). بشكل اشتقاقي، ممكن أن تشتق الكلمة من الفعل יָצָא، يخرج (لاحظ المقابل ي πρόβατον، قطيع، > προβαίνω، يتقدم للأمام؛ أيضًا Lagarde, 136; BDB, 838)، لكن هذا الاشتقاق اللفظي غير مقبول عمومًا (قا؛ *HALAT* 932). كلمة عبر. ذات صلة עֵדֶר (قطيع، #٦٣٧٣)، يمكن أن تشتق من الفعل עָדַר، يفتقر، يسقط (#٦٣٧٢؛ قا؛ العربية *gadira*، يبقى، يتقاعس، والسب. تك٣٥:١٦، *Gader* [MT 35:21]؛ انظر Lagarde, 76-77). بالتالي، ممكن أن تُحدد كلمة قطيع كشيء يتأخر في الخلف أو يتباطأ، وهو أمر محل نقاش أيضًا. في إسرائيل القديم، كانت القطعان مهمة لأجل الطعام (عا٦:٤)، الملابس (تك٣١:١٩)، الحليب (تث٣٢:١٤)، الذبائح الدينية (عد١٥:٣). حيث حليب الماعز أغنى بالبروتين وأسهل في الهضم من حليب البقر. كانت الغذاء الحيواني المفضّل في ش.أ.ق. هذه الحقيقة موجزة في أقوال التلمود "الماعز للحصول على الحليب، الغنم للمشاركة، الدجاج للحصول على البيض والثور للحراثة" (*b. Shab.* 19b).

٢. بالكلام المجازي، كانت الدلالة للقطيع تأخذ عمقًا في إدراك كتّاب الكتاب المقدس، خصوصاً كمجاز عن إسرائيل نفسها. توصف إسرائيل غالبًا كقطيع في ضيق (עֵדֶר، #٦٣٧٣؛ إر١٣:١٧)، قطيع مُخصص للذبيحة (حز٣٦:٣٨)، أو قطيع تحت حماية وعناية يهوه (مز٧٤:١؛ زك١٠:٣ [עֵדֶר]). وهذا التشبيه لا يصل إلى العالم المادي. في الجانب الأرضي، حتى الميت يمكن أن يُعتبر نمطاً من قطيع متنوّع، والموت نفسه يمكن أن يكون راعيه (مز٤٩:١٤؛ قا *mawet*، Mot، إله الموت عند الكنعانيين، *KTU* 1.4 viii 17).

٣. خراف. استخدم كتّاب الكتاب المقدس عدّة كلمات بمعنى خراف، لكن الأكثر شيوعًا טָלֶה (حمل رضيع؛ #٨١٦١)، כֶּשֶׂב / כֶּבֶשׂ (كبش، خروف، #٣٨٩٧، ٤١٦٦)، רָחֵל (حمل شاة، نش٦:٦؛ #٨١٦١)، עַשְׁתְּרֹת (حملان، #٦٩٥٧)، אַיִל (كبش، ذكر الخراف، قائد؛ #٣٨٠). كانت خراف العواس ذات الذيل، الأنواع السائدة في إسرائيل، وهي إجمالاً حيوانات مكسوة بالصوف الأبيض ووجهها أسود أو بني. ارتفاعها من الكتف حوالي ٦٨سم للأنثى البالغة و٧٥سم عند الذكر. (S. Hirsch, 16). يُعرف الماعز البلدي بالعربية باسم ماعز جبلي، ممكن يكون أسود أو رمادي أو مبقّع والسلالة الشمالية تبدو أكبر قليلاً من الجنوبية (R. Wapnish et al., 37).

في مواجهة الفلسطينيين، قام صموئيل بتقديم مخلوق عاجز؛ أي טַלְמוֹן (#٣٢٣٦؛ اللاتينية. *agnus*، ١صم٧:٩). NIV ترجمت الكلمة إلى حمل رضيع. هذا يشير إلى شيء صغير جدًا، وموثّق بالمشابهة اللفظية في السريانية *tly'* (فتى صغير؛ أيضًا الآرامية טַלְיְתָא، فتاة صغيرة، في مر٥:٤١). يصوّر إشعياء هذه النضارة في رؤيته عن الزمن المسياني كزمن غير طبيعي، الوقت الذي يعيش فيه الذئاب مع الحملان טָלֶה، من دون صراع (إش٦٥:٢٥). في العالم الطبيعي، الذئاب هي المفترس الطبيعي للحملان טָלֶה. في العالم الآتي، أيًا كان، فإن يهوه يرى أنه حتى الخليقة الأكثر ضعفًا ستكون في أمان أكيد، مثل الحملان محمولة على أيدي رعاتها (٤٠:١١).

الكلمة الشائعة عن الحمل، الخروف، هي כֶּבֶשׂ (إر١١:١٩؛ هو٤:١٦؛ قا؛ أكد.. *kabsu*, *sAD* "K," 23). بشكل ممتع، تظهر هذه الكلمة مع اللفظ الخاص في التوراة (כֶּשֶׂב، تك٣٠:٣٢؛ لا١:١٠؛ ٣:٧؛ ٥:٦ [שֶׂבָּה؛ #٤١٦٧]؛ تث١٤:٤؛ انظر GKC 19n).

توجد كلمة עַשְׁתְּרֹת، فقط أربع مرات في ع. ق (تث٧:١٣؛ ٢٨:٤، ١٨، ٥١)، تظهر دائمًا في عبارة أساسية שְׁגַר־אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ، تترجم في NIV "نتاج بقرك وحملان قطيعك." يوافق معظم الباحثين على أن مفتاح فهم هذه العبارة موجود في خلفية الأسطورة الكنعانية القديمة. في كل الترجيحات שֶׁגֶר، ربما كان إله ثانوي عند الكنعانيين مسؤول عن إثمار وإخصاب الحيوانات الأليفة (*KTU* 1.5 iii 16-17). عشتار هو

צֹאן [so'n]، قطيع، ماشية صغيرة، خرفان وماعز (#٧٣٦٦)

أكثر آلهة الإخصاب المعروفة في بلاد ما بين النهرين، وتحديداً في الأسطورة الأشورية. هناك آلهة متعددة تسمى *sgr w'str* تظهر على النصوص الحجرية المكتشفة في تل دير الله في ١٩٦٧ (I. 14, J. Hoftijzer, 273-74; M. Moore, 74) بناءً على هذا، يظهر أن كاتب التثنية جسّد معالم آلهة عبر الأردن الثانوية ضمن صيغة البركة الموجهة لمستمعيه المحددين.

الكلمة التي تعني كبش، אַיִל مستخدمة حرفيًا في مقاطع مثل تث٣٢:١٤، ١مل٤:٢٣، لكن الاستخدام الأكثر اعتبارًا، على الأقل من الناحية اللاهوتية، هو اشتقاقي. مثلاً في نشيد عبور البحر، يوضع كباش (أي، قادة) موآب بجانب رؤساء أدوم كأعداء يهوه المهزومين (خر١٥:١٥). التسمية ملائمة حيث الكبش، حيوان قوي، بشكل شائع يكون في مقدمة قطيع الماشية المرتحلة. استمرت المصادر المتأخرة ما قبل السبي باستخدام אַיִל في هذا المعنى الاشتقاقي المجازي عن القائد (حز١٧:١٣؛ ٣١:١١). استمر الاستخدام هذا بعد السبي في نقوش مايوب Ma'ub (الفينيقية القرن الثالث). حيث تصف أن رواق المقدس قام ببنائه "رجال قادة" من المدينة (أدب. *bn h'lm*، أبناء الكباش، *KAI* 19.2).

٤. ماعز. هناك تنوع شائع معتبر في كلمات الكتابية عن الماعز في ع. ق: גְּדִיָּה / גְּדִי (جدي صغير، #١٥٣١، #١٥٣٧)، עֵז (أنثى الماعز؛ #٦٤٣٦)، עַתּוּד (كبش، تيس؛ #٦٩٦٦)، שְׂעִירָה / שָׂעִיר (ماعز مشعر، ساتر [أحد آلهة الإغريق]، إش١٣:٢١؛ ٢أخ١١:١٥؛ #٨٥٣٨/ #٨٥٤٤)، אַקּוֹ (ماعز برّي، تث١٤:٥؛ #٧٣٥)، צָפִיר (تيس، موجودة فقط في مصادر متأخرة نسبيا؛ ٢أخ٢٩:٢١؛ عز٨:٣٥؛ دا٨:٥، ٨، ٢١؛ #٧٦١٨).

كلمة جدي (גְּדִי) معروفة أكثر في الوصية المشهورة "لا تطبخ جديا بلبن أمه" (مكررة حرفيًا في خر٢٣:١٩؛ ٣٤:٢٦؛ تث١٤:٢١). على الأقل هناك ثلاثة توضيحات تفسّر هذا القانون. أول مدرسة في التفكير تعتبر أنها كانت ممارسة وثنية مستهجنة تمامًا، رغم عدم إيجاد مثال باقٍ عن ذلك (Keel, 1980; cf. already Maimonides). مدرسة أخرى قالت إنها تشريعات مجتمعات (مثل إسرائيل القديم)، للاهتمام بحماية توافر الحليب، أحيانًا توضع تشريعات ضد تلامس اللحم مع الحليب لأسباب دينية-تعويذية (Frazer, 150-54). مدرسة أخرى تعتبر أن تحريم مثل هذا الأمر من قلب الخالق الكريم وهو مقرر أساسي للحد من وحشية أي مخلوق ضعيف سواء كان إنسان أو حيوان (Philo, *De Virtutibus*, 125-44).

أنثى الماعز أو الماعز الحاضنة (עֵז، لا٣:١٢؛ تث١٤:٤) مكمّلة بتيس (עַתּוּד، تك٣١:١٠). مثل אַיִל (كبش، قائد)، يمكن لهذه الكلمة أيضًا أن يكون لها معنى مزدوج كتشبيه يستخدم عن القيادة. مثلاً، تستخدم إشعياء في سخرية أن רְפָאִים، (NIV: أرواح الأموات؛ #٨٣٢٧)، مع عبارة موازية עַתּוּדֵי אָרֶץ (أدب. ذكور الماعز التي في الأرض؛ NIV: عظماء العالم)، قد "ضعفوا الآن وأصبحوا مثلنا" (إش١٤:٩-١٠؛ انظر Miller).

في البُعد الأخروي، يشير ميخا إلى بقية إسرائيل على أنهم "كغنم الحظيرة كقطيع (עֵדֶר) في مرعاه" (مي٢:١٢)، أو "كشبل الأسد بين قطعان الغنم" (٥:٨). يهتم يهوه ببيت يهوذا "كقطيعه" (زك١٠:٣).

٥. انعكاسات لاهوتية. "اعلموا أن الرب هو الله. هو صنعنا، ونحن له؛ شعبه وغنم مرعاه" (مز١٠٠:٣). هذه الصورة كانت بمثابة الأساس للتوسّل في المزامير. وهكذا يصرخ كاتب المزمور "لماذا رفضتنا إلى الأبد يا الله؟" ويضيف بشدّة "لماذا ألهب غضبك ضد غنم مرعاك؟" هذا غنمك يا رب! وهذه كانت أساس للتسبيح: "هلم، نسجد ونركع ونجثو أمام الرب خالقنا؛ لأنه هو إلهنا ونحن شعب مرعاه، وقطيع عنايته" (٩٥:٦-٧؛ قا ٧٩:١٣؛ لاحظ أنه في كل من مز١٠٠ ومز٩٥، حقيقة أن الرب صنع شعبه مرتبطة مع حقيقة أنهم القطيع الذي يعيش تحت عنايته. بالتالي، ملكية يهوه تعني، ليس فقط أنه راعي القطيع ولكنه أيضًا خالقه.

بصفة الرب كراعي للقطيع، قاد شعبه إلى خارج مصر وعبر بهم البحر (مز٧٨:٥٢-٥٣؛ إش٦٣:١١)، وبنفس الأسلوب سيخلّصهم من عبودية الأسر (البابلي وبالمعنى الأخروي؛ قا؛ أش٤٠:١١، مذكور بالأعلى، مع تصوير "خروجهم الجديد"؛ انظر إر٣١:١٠ "اسمعوا كلمة الرب أيها الأمم واخبروا في الجزائر البعيدة وقولوا: مبدّد إسرائيل يجمعه ويحرسه كراع قطيعه"؛ قا؛ مي٢:١٢؛ زك٩:١٦). لاحظ أيضًا مي٧:١٤ "ارع بعصاك شعبك غنم ميراثك ساكنة وحدها في وعر في وسط الكرمل لترع في باشان و جلعاد كأيام القِدم" متبوعة باستجابة إلهية في عدد ١٥ "كأيام خروجك من أرض مصر أريهم عجائب" في حين الوعود (ببعد أخروي) في حز٣٦ يكتمل في "لأفعل لهم أكثرهم كغنم أناس. كغنم مقدس كغنم أورشليم في مواسمها فتكون المدن الخربة ملآنة غنم أناس فيعلمون أني أنا الرب" (حز٣٦:٣٧-٣٨؛ قا؛ مز١٤٤:١٣-١٤، مع غرض أدبي وليس مجازي).

إذاً من الملائم أكثر، أن الأنبياء قد وصفوا يهوه أنه يغار بشدّة ويحمي قطيعه، خصوصاً عندما يتذكر المرء أنه كان من الشائع في ش.أ.ق أن يشار إلى الحكام والقادة على أنهم رعاة (كمرجع أساسي قا؛ Sohn, 85, n. 148، انظر further Seibert). في إر١٣:١٨-٢٠، يُقال للملك والملكة "أين القطيع الذي أعطي لك [הָעֵדֶר נִתַּן־לָךְ] غنم مجدك [צֹאן תִּפְאַרְתֵּךְ]؟" لاحظ أيضًا ١مل٢٢:١٧

(|| ٢أخ١٨:١٦)، رؤيا ميخا عن موت آخاب: "رأيت كل إسرائيل مشتتين على الجبال كخراف لا راع لها فقال الرب ليس لهؤلاء أصحاب فليرجعوا كل واحد إلى بيته بسلام". قا؛ صلاة موسى من أجل خليفته، يسأل الرب أن "ليوكل الرب رجلاً على الجماعة. يخرج أمامهم و يدخل أمامهم و يخرجهم و يدخلهم لكيلا تكون جماعة الرب كالغنم التي لا راعي لها" (عد٢٧:١٦ب-١٧). وهكذا يعلن الرب "على الرعاة اشتعل غضبي، وسأعاقب القادة" (زك١٠:٣أ؛ توكيدي).

الخطية الأساسية لهؤلاء الرعاة معبَّر عنها في حز٣٤:٢ "ويل لرعاة إسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم. ألا يرعى الرعاة الغنم؟" (قا؛ وحي الويل في زك١١:١٧). أيضًا هؤلاء الرعاة الحمقى لم يطلبوا الرب، وبالتالي تشتت القطيع (إر١٠:٢١)، يوجهون الشعب نحو نوح ووجع الأنبياء "لأن قطيع الرب سوف يُسبى" (إر١٣:١٧؛ قا؛ حز٢٤:٥ "خذ من خِيار القطيع" أي للذبح والطبخ، في مَثَل دينونة). الاتهام المحدد تجاه أولئك القادة هو "بددتم غنمي [لاحظ: إنه قطيع يهوه!] وطردتموها ولم تهتموا بها" (إر٢٣:٢)، بإسهاب أكثر في حز٣٤:٣-٤" تأكلون الشحم و تلبسون الصوف وتذبحون السمين ولا ترعون الغنم. المريض لم تقووه والمجروح لم تعصبوه والمكسور لم تجبروه والمطرود لم تستردوه والضال لم تطلبوه بل بشدة وبعنف تسلطتم عليهم" (قا؛ نبوة الرعاة القساة في زك١١:١٦، ونقيضها في مثابرة يعقوب كراعي في تك٣١:٣٨-٤١). وهكذا فالغنم الضعيف والمريض والبائس والأعزل والعاجز، كان متروكاً من دون راعي، ومتروك للتجوّل على التلال، عرضة لافتراس الحيوانات المفترسة، وليسْ هناك من يبحث عنهم (حز٣٤:٥-٧).

الرب نفسه سوف يجمع قطيعه، يخلّصهم ثانيةً كرمز لتجميع المسبيين من الأمم، وهذا واضح أكثر في ٣٤:١٠-١٦. يتبع هذه الكلمة العظيمة المشجّعة نبوة عن العدل: "أنا أرعى غنمي بعدل" (٣٤:١٦ب؛ قا؛ ٢٢ب)؛ "أحكم بين شاة وأخرى، وبين كباش وتيوس" (٣٤:١٧ب)؛ "انظروا، أنا بنفسي سأحكم بين الشاة السمينة والشاة الهزيلة" (٣٤:٢٠ب). لا يوجد ظلم بين الرعاة ولا بين الغنم، في حين أن بعض القطيع بدأ بالاعتداء والتميّز بأنانية الرعاة الملحدين. وعد العدالة، أياً كان، يسير ضمن نبوة مسيانية، حيث أنه في النهاية الشخص الوحيد الذي يمكن الوثوق بأنه يعتني بقطيع يهوه هو المسيا ابن داود نفسه: "فأخلص غنمي، فلا تكون من بعد غنيمة.... وأقيم عليها راعياً واحداً فيرعاها، عبدي داود هو يتعهدها ويكون لها راعياً" (٣٤:٢٢-٢٣). قا؛ إر٢٣:٥-٦ ("أقيم لداود غصن بر")، الذي يخرج عن سياق النص نفسه.

بالطبع، كان داود نفسه مثال للراعي، والرب "أخذه من حظائر الغنم. من خلف المرضعات أتى به ليرعى يعقوب شعبه و إسرائيل ميراثه" (مز٧٨:٧٠-٧١). قا؛ ميخا٥:٤أ "ويقف ويرعى قطيعه بقدرة الرب" انظر زك١٠:٤ في ضوء ١٠:٣ ولاحظ أن المركب في زكريا يتناسب مع الرعاة والقطيع (١١:٤-١٧؛ قا؛ ١٣:٧-٩) يبدو ضد هذه الخلفية. أخيرا، تشبيه شعب إسرائيل بأنه قطيع يهوه يُعتبر بالأولوية تعبيراً على أن مسكن إسرائيل في أمان، كما في حز٣٤:٢٤-٣١؛ قا؛ إر٢٣:٦ وإلى حد ما بشكل مختلف في مز٣٧:٣ " اتكل على الرب وافعل الخير اسكن الأرض وتمتع بمرعى آمن" (أدب. وارعَ [تغّذى على؟] الأمانة).

هناك عدة دلائل معتبرة في ع.ق مؤسسة على سمات وسلوك الغنم، مثل، تشرّد الغنم يعطي معنى مشابه للطبيعة البشرية الخاطئة والضعيفة (أش٥٣:٦؛ قا؛ مز١١٩:١٧٦)، في حين مشابهة الغنم في السوق إلى الذبح كذبيحة طاهرة (أش٥٣:٧؛ إر١١:١٩؛ لاحظ أن تشابه هذه الأعداد قاد (سعدية جاون) Sa'adiah Gaon إلى خلاصة وحيدة هي أن عبد الرب في أش٥٣ لم يكن أحد سوى إرميا؛ قا؛ مز٤٤:١١، ٢٢، ولاحظ أن أش٥٣:٧ تضيف صورة العبد وهو صامت مثل الشاة قبل ذبحها)، وعجول تقفز عندما تتحرر ن المربض، هذا يشير إلى فرح البر العظيم في يوم قضاء الله (مل٤:٢).

في كلمات أكثر عمومية، من دون معنى مجازي، أم٢٧:٢٣ "معرفة اعرف حال غنمك واجعل قلبك إلى قطعانك" فلا الغنى ولا التاج يدومان (ع٢٤)، وكعناية جيدة بالغنم سوف يُقدَّم لهم حصة غنية (ع٢٥): "الحملان للباسك وثمن حقل تيوس. وكفاية من لبن المعز لطعامك لقوت بيتك ومعيشة فتياتك" (ع٢٦-٢٧). هذا يؤكد على الأهمية الأساسية للغنم في حياة إسرائيل قديماً وثقافتهم، وهذا ليس بأمر غريب أن يوجد في أكثر المقاطع الكتابية المعروفة بالنبوات المسيانية "فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع الجدي والعجل والشبل والمسمن معًا [انظر أيضًا الحواشي في NIV] وصبي صغير يسوقها.... لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب كما تغطي المياه البحر" (إش١١:٦ و٩).

ب. ت الاستخدام المجازي الموجود في ك. م. ع يستمر في السب.، مثلاً سيراخ، يخالف بين الحب البشري والحب الإلهي من خلال صورة القطيع. يمتد الحب البشري فقط للجار في طريقة غامضة. الحب الإلهي، أياً كان، موجّه "لكل ذي جسد" ويشتمل على "التوبيخ، التدريب، التعليم"—الذي يستخدمه الحكيم كراعي لكي "يرد قطيعه" (ἐπιστρέφων ... τὸ ποίμνιον αὐτοῦ' سير١٨:١٣؛ انظر Bar 4:26; 2 Esd 5:18; 15:10; 4 Macc 5:4).

استمر الربيّون في استخدام الكلمات المذكورة أعلاه في الأدب الحلقاه، في حين أنه يمكن اكتشاف في معظم مادة الهاجادا، تنوعاً من الصور المجازية المؤسسة على الكلمات المذكورة أعلاه.

بعض الأمثلة: "عظيم هو الكبش (כֶּבֶשׂ) الذي يعيش بين سبعين ذئباً" (Jastrow, 611، تشبيه وجود إسرائيل المحفوف بالمخاطر في العالم المعادي). "أين تذهب الحق المنفي؟ إنه يذهب ويستقر في القطيع ('drwt) في الصحراء" (Jastrow, 1046, a، تشبيه لانتصار الحق النهائي في وجه الضيق والافتراء). وفي أقوال التلمود "عندما يكبر التلاميذ ويصبحون مثل القادة ('twdym)، ثم يوحى إليهم بأسرار الشريعة" (Jastrow, 1129).

ع. ج خاطب المسيحيون الأوائل الكنيسة على أنها خراف الله. في يو١٠:١٦ يعلن يسوع عن رغبته في جمع كل "خرافه" في حظيرة واحدة، بالتالي لن تعود منقسمة بضيق التفكير بل تكون "رعية واحدة، راع واحد" (μία ποίμνη, εἷς ποίμνη). في جسثيمانّي يخبر يسوع تلاميذه بأنهم سيشكون فيه، ويقتبس من زك١٣:٧ "أضرب الراعي فتتبدد الخراف" (مت٢٦:٣١). تترجم السب. زك١٣:٧ الموجودة في المس. צֹאן كـ τὰ πρόβατα (خراف). يسوع (أو متّى؟) يقرأ τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης معتبرا أن السب. لها دور في هذا التقليد، يضيف يسوع أو البشير τῆς ποίμνης، ربما لافتراض أنه ليس كل الخراف سوف تشك في يسوع عند موته (مثلاً، النساء المخلصات المشار إليهن في ٢٧:٥٥-٥٦). صورة القطيع هذه تستمر في وصف قابلية سقوط الكنيسة في الهرطقات (أع٢٠:٢٨-٢٩)، الثبات يتطلّب من الكنيسة أن تتغذى روحياً (١بط٥:٢-٣)، ويتطلّب تشجيع أولئك الذين يخدمون قطيع المسيح بأمانة كنظار نزيهين، ودعاء، متواضعين (1 Clem 44:3).

(عزازيل: علم اللاهوت)

راعي: ← נָוָה[1] [nāwâ[1]]، (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← מַאֲמָץ [ma'a māṣ]، (قطيع، ماشية صغيرة، #٧٣٦٦)؛ (علف، سحج، راعي، سُلطة).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:689-90; J. Botterweck, "Hirt und Herde im AT und im Alten Orient," in *Die Kirche und ihre* §mter und Stùnde (Festgabe J. Kard), 1960; J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 1975 (originally published in 1918); S. Hirsch, *Sheep and Goats in Palestine*, 1933; J. Hoftijzer and G. van der Kooij, *Aramaic Texts From Deir 'Alla*, 1976; O. Keel, *Das Bçklein* in der Milch seiner Mutter und Verwandtes, OBO 33, 1980; idem, "Tiere als Gefùhrten und Feinde des biblischen Menschen," *Heiliges Land* 7, 1970, 51-59; P. de Lagarde, - bersicht über die im aramùischen, arabischen und hebrùischen übliche Bildung und Nomina, 1889; P. D. Miller, "Animal Names As Designations in Ugaritic and Hebrew," *UF* 2, 1970, 177-86; M. S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 1990; I. Siebert, *Hirt-Herde-Knig*: Zur Herausbildung des Knigtums im Mesopotamien (SSA 53, 1969); S. T. Sohn, *The Divine Election of Israel*, 1991, 84-88, 254-56; G. Stein, "Das Tier in der Bibel: Der jüdische Mensch und sein Verhùltnis zum Tier," *Judaica* 36, 1980, 14-26, 57-72; P. Wapnish, B. Hesse and A. Ogilvy, "The 1974 Collection of Faunal Remains from Tell Dan," *BASOR* 227, 1977, 35-62.

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

7368 צֶאֱצָאִים

צֶאֱצָאִים [se'esa'îm]، سلالة النسب، نشوء، ذرية (#٧٣٦٨)؛ < יָצָא [yasa']، يخرج (#٣٦٥٥).

ع. ق الكلمة צֶאֱצָאִים مقتصرة على إشعياء وأيوب (أي٢١:٨؛ ٢٧:١٤؛ ٣١:٨؛ إش٢٢:٢٤؛ ٣٤:١؛ ٤٢:٥؛ ٤٤:٣؛ ٤٨:١٩؛ ٦١:٩؛ ٦٥:٢٣). في معظمها تقدّم سلالة نسب الوجود البشري، لكن مرتين عن نتاج الأرض (إش٣٤:١؛ ٤٢:٥).

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [dôr [2]] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [zr'] (يبذر، ينثر، يشكل نسل، #٢٤٤٥) ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [nîn [2]] (ذرية، #٥٧٦٩) נֶכֶד [neked] (ذرية، #٥٧٨١) ← עֵקֶר ['ēqer [1]] (سليل، #٦٨٣٠) צֶאֱצָאִים [ṣe'eṣā'îm] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [ribbēa'] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [tarbût] (جنس، #٩٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:143-62; *THAT* 1:443-45.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٣٦٩ (צָב [sab [1]]، عربة مغلقة)، ← #٨٢٠٦

٧٣٧٠ (צָב [sab [2]]، سحلية ضخمة)، ← الزواحف

7371 צָבָא

צָבָא [saba' ¹]، قَلْ. حاربَ، يخدم في الدين؛ هِفعيل. يجمع الطوائف (#٧٣٧١)؛ **צָבָא** [saba' ²]، اسم. خدمة الجيش؛ محارب، الخدمة في الدين، خدمة شاقّة (#٧٣٧٢).

ش. أ. ق إلى حد ما الجذر شائع في السامية، أكد.. تؤكد على الفعل *saba'u*، الذهاب للحرب، في فترة العصر البرونزي القديم، واسم. *auds;abu*، مجموعة من الناس، عمّال، جيش، من فترة أكد. القديمة. أيضًا الجذر موثّق في أوغا. والعربية والإثيوبية.

ع. ق ١. يرد الفعل ١٤مرة فقط، مقارنة مع ٤٧٩مرة يرد فيها اسم. يحمل الفعل نفس المعنى الأساسي وضمن نفس السياق الدلالي، دلالة كل من الفعاليات الحربية والدينية. في حين أن التداخل بين الحرب والدين قد يفاجئ المفسرين المحدثين، إلى أنّ الفكر اللاهوتي عن الحرب في ع.ق و ش.أ.ق يُظهر أن الاثنان مترابطين. حسب ع.ق، جعل يهوه حضوره معروفاً في طريقة خاصة وشخصية في المسكن والهيكل من ناحية، وفي ساحة المعارك في ناحية أخرى. حضور يهوه كان ممثلاً في تابوت العهد، الذي كان يوضع في قدس الأقداس ماعدا أوقات المعارك، حيث كان يُحمل إلى المعركة (Longman and Reid, 39-41, 49-52, 86, 92, 182). الارتباط بين يهوه والحرب كان مشهوراً بالعبارة المتكررة "رب الجنود" (**יהוה צְבָאוֹת**، من اسم. **צָבָא**).

(أ) الفعل بصيغة قَلْ. يشير إلى عمل الحرب. يمكن أيضًا أن يستخدم لوصف خروج الإسرائيليين للحرب ضد المديانيين (مع حرف الجر إلى **עַל**) عندما يأمرهم الرب. في أش٢٩:٧-٨ يستخدم لوصف أعمال الإساءة التي قام بها الأمم ضد صهيون، رمز شعب الله الخاص. في ٣١:٤ تصف أعمال غضب الله. يوجد هنا نقاش حول فيما إذا كان حرف الجر **עַל** هنا يعني ضد كما هو الحال مع كلمة **צָבָא** في سياق المعركة. بالاتفاق مع Oswalt (574) بالتركيز على أساس النص، نأخذ حرف الجر في معنى متكرر (على)، كما يشير صهيون إلى المكان الذي ستحصل فيه المعركة. بدلاً من الحرب ضد أورشليم، عدده يشير إلى أنه أنقذها.

(ب) بشكل مثير للاهتمام، يمكن أن يستخدم الفعل بصيغة قَلْ. بطريقة تبدو منفصلة تمامًا. في خر٣٨:٨ و١صم٢٢:٢ يستخدم لوصف عمل النساء عند باب خيمة الاجتماع. هناك العديد من المناقشات حول طبيعة عمل تلك النساء فيما لو كانت خاصة دينية. يربط Cross (201-3) مقطع ١صم٢٢:٢، الذي يخبر القارئ بأن أبناء عالي كانوا يعاشرون أولئك النسوة، مع مقطع عد٢٥:١-١٥ عن خطية بعل فغور، ويجادل بأن أولئك النسوة كنَّ زانيات كطقس ديني. على أية حال، هذا الادعاء غير مبرر أو على الأقل غير واضح. يشير Durham (487-89) بحق إلى أنه بالرغم من نص ١صم٢٢:٢، لا يمكن تصوّر النساء في خر٣٨:٨ على أنهنّ زانيات دينيات. بعد ذلك كله، استخدمنَ نحاس مراياهم لكي يصنعوا منها مرحضة المسكن. مع ذلك، تبقى وظيفتهم غير واضحة للقارئ المعاصر، ماعدا أنها مرتبطة بشكل عام بالطقس الديني.

لا يقتصر الفعل على العاملات النساء في الطقس الديني. يقال عن بني جرشون أنهم يخدمون (**לִצְבֹא צָבָא**) بحمل كافة مكونات المسكن خلال تجوال الإسرائيليين في البرية (عد٢٣:٤). يصف عد٨:٢٤-٢٥ سنّ تقاعد اللاويين ويستخدم الفعل **צָבָא** (ع٢٤) لوصف عملهم إلى أن يحين ذلك الوقت.

(ج) يستخدم عادةً الفعل في صيغة هِفعيل في معنى سببي، أي دفع الشخص للذهاب إلى الحرب، بشكل اصطلاحي أكثر، للتجمّع، السحب، أو التجنيد الإلزامي. ٢مل١٩:٢٥ وما يقابلها في إر٢٥:٥٢ تستخدم الفعل للإشارة إلى الضابط المسؤول عن التجنيد.

٢. يرد اسم. **צָבָא** ٢٧٩مرة في عنوان إلهي. هذه المرات الأخيرة التي ورد فيها لم تعالج هنا (يهوه: علم اللاهوت). المرات ٢٠٠ التي ورد فيها تظهر في نصوص متنوعة، لكن توضح نفس المجال الدلالي كفعل.

(أ) النسبة العظمى التي يرد فيها اسم. يشير إلى المجال الحربي، إما لأولئك المشتركين في الحرب أو لخدمة الجيش.

(i) في أول ورود وبعيدًا عن الاستخدام الشائع بكثرة، يشير اسم. إلى أولئك المشتركين في الحرب، الجيش أو الجنود الذين ينضمون إلى الجيش (١صم١٧:٥٥؛ ٢صم٨:٢؛ ١٠:٧؛ ١مل١٦:١٦). بالتالي ليس للكلمة ارتباط خاص بشعب الله، هذه الشواهد هي في الغالب عن جيوش إسرائيل والجيوش البشرية النظامية. يُذكر الجنود في الغالب بعبارة "رجال الجيش" (**אַנְשֵׁי הַצָּבָא**) أو ما يوازيها (انظر عد٣١:٥٣).

يوجد استخدام للكلمة في وصف شعب إسرائيل عندما طافوا في البرية من مصر إلى كنعان. كل من (خر٦:٢٦؛ ٧:٤؛ ١٢:٤١) و(عد١٠:١٤، ١٨، ٢٢، ٢٥) يستخدم اسم. للإشارة إلى الأسباط ككل. هذا يدعم تصوير إسرائيل في البرية كجيش في مسير عسكري. خيامهم كانت مثل معسكر حربي ومسيرهم يشبه جيش في معركة، هذا ما يدفع للتمسك بفكرة أنهم يشبهون الجيش من خلال استخدام الكلمة **צָבָא**.

كان الله هو المرافق لجيوش شعبه عندما كانوا يطيعون

أوامره. في حين أنه عند عصيانهم، كان يتركهم لمصيرهم. يعكس كاتب المزمور مثل هذه الحالة، بالإضافة إلى الشوق لأن يعود الله إلى شعبه أثناء معاناتهم ضد أعدائهم (مز٤٤:٩؛ ٦٠:١٠؛ ١٠٨:١١).

لكن ليس فقط الجنود البشرية تُدعى **צָבָא**. بل أبعد من ذلك من الشائع الاستخدام المجازي: خليقة الله تُدعى **צָבָא**. في كلمات الوصايا القانونية، يظهر العالم أولاً في تك٢:١ في إشارة إلى "الترتيبات الواسعة" في السموات والأرض. يعكس مز٣٣:٦ خليقة الله "السموات والنجوم" بنسمة فمه. يركز أش٤٠:٢٦ على السموات متضمنة النجوم (قا؛ نح٩:٦). ممكن أن تظهر النغمة العسكرية هنا، حيث الخليقة نفسها تحارب بجانب الله. بشكل جزئي نلاحظ في قض٥:٢٠ تذكر أن الكواكب تحارب من السماء في جانب الله أثناء الحرب ضد مديان.

أحيانًا ينسى إسرائيل وآخرون الحالة المخلوقة للسموات والأرض وكل عناصرها. عندما تُرفع "السموات والكواكب" (**צְבָא הַשָּׁמַיִם**) إلى منزلة الخالق بدلاً من الخليقة، عندها يشترك إسرائيل في عبادة الأوثان (٢مل١٧:١٦؛ ٢١:٣).

(ii) في بعض الشواهد تعني كلمة **צָבָא** خدمة الجيش. في الإحصاء السكاني الذي بدأ في سفر العدد استخدمت الكلمة لأن الهدف من الإحصاء هو وصف جاهزية القوى المحاربة وتصوير أسباط إسرائيل كقوى عسكرية ضخمة تتحرك نحو ساحة المعركة (عد١:٣، ٢٠، ٢٢، ٤٥؛ ٢٦:٢). لا يقتصر استخدام الكلمة على سفر العدد (انظر ١أخ٥:١٨)، حيث العدد ٤٤٧٦٠ رجل تمّ إحصاؤهم فقط من سبطي رأوبين وجاد ونصف منسّى، ووصفهم "جاهزين لخدمة الجيش").

(ب) مثل الفعل، يرد اسم. في نصوص طقسية دينية، ليست حربية، مرة أخرى يبين الارتباط القوي بين الأمرين في إسرائيل القديم. في عد٤:٢٣ مثلاً، يستخدم اسم. في حالة النصب للفعل من نفس الجذر للإشارة إلى عمل الجرشونيين عند خيمة الاجتماع. في نفس الإصحاح يصف عمل بنو مراري (٤:٣٠) والقهاتيين (٤:٣٥؛ انظر عد٨:٢٤-٢٥).

(ج) أخيراً، يمكن أن يستخدم اسم. لوصف أي نوع من الجهد القاسي، حتى لو لم يرتبط بالطقس أو الجيش. يرد مرتين في (أي٧:١؛ ١٤:١٤) ومرة في (إش٤٠:٢). في كل من هذه النصوص تترجم الكلمة "جهاد" (قا؛ Clines, 183-84).

ب. ت يرد الجذر في استخدام واسع في أدب قمران (انظر *TWAT* 6:875). تترجم السب. الكلمة بعدة طرق مختلفة، ربما في الغالب إلى δύναμις أو στρατιά.

حرب، جيش، معركة، قتال: ← **גדד** [*gdd* ²] (يحتشد معاً، #١٥١٨)؛ ← **חָמֻשׁ** [*ḥ*ᵃ*muš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← **לחם** [*lḥm* ¹] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← **מַחֲנֶה** [*maḥ*ᵃ*neh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٢٧٢)؛ ← **מַעֲרָכָה** [*ma*ᵃ*rākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← **צבא** [*ṣb'* ¹] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← **צִי** [*ṣî* ¹] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← **צרח** [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← **קְרָב** [*q*ᵉ*rāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← **רכב** [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← **רוע** [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← **שָׁלִישׁ** [*šālîš* ³] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:871-76; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1972; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; T. Longman III and D. G. Reid, *God Is a Warrior*, 1995; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986.

تريمبر لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٣٧٢ (**צָבָא** [saba' ²]، جيش، صراع، خدمة إلزامية)، ← #٧٣٧١

٧٣٧٢أ (**צְבָאוֹת יהוה** [*s*ᵉ*ba'ôt*]، يهوه)، ← يهوه

٧٣٧٥ (**צְבֹאִים** [*s*ᵉ*bo'îm*]، صبوييم)، ← سدوم

7377 צָבָה

צָבָה [sabâ ¹]، قل. تورم؛ هِفعيل. يجعله متورم (#٧٣٧٧)؛ **צָבֶה** [sabeh]، منتفخ (#٧٣٧٩).

ع. ق فكرة التورّم وإحداث بثرة/ اختلال بفعل داء (في الجلد) تظهر في كلمات مشتقة من اسم. المشتق من الجذرين **צבה** و**צָבֶה**.

١. يرد الشكل **צבה** ٣مرات وكلها في نفس الإصحاح (عد٥:٢١، ٢٢، ٢٧)—واحدة في صيغة صفة مشتقة والأخريان كفعل—ضمن سياق القضاء الإلهي على المرأة الزانية بسبب خيانتها الزوجية. في عد٥:١١-٣١ وُضع كل الإجراء الطقسي لإثبات أن المرأة مذنبة أو للتأكد من صحة شك زوجها بها. جرعة الماء (المحَضّر تحت حلف الكاهن) التي تُجبر المرأة على شربها أمام يهوه وفي حضور الكاهن وزوجها، تقوم بدور المؤشر الإلهي. يحتوي هذا الماء المقدس على غبار من أرض المسكن. إنه قوي بسبب سلطة المكان المقدَّس وفعّال فقط مع الشخص المذنب. تظهر هنا الخطية كتدنيس ديني وأخلاقي في الشخص المتأثر (قا، ع١٩) بالإضافة إلى تشويه السمعة والرفض

الاجتماعي وأخيراً القضاء الإلهي (قا؛ ع ٢١-٢٢، ٢٧). الغبار المأخوذ من أرض المسكن يقوم بربط المرأة المتهمة بالمسكن، بالتالي بالمكان بمسكن الله الذي يحكم عليها (قا؛ Levine, 210). في الفكر الكتابي تكون اللعنة (אָלָה؛ #٤٦٠) والقَسَم (שְׁבוּעָה؛ #٨٦٥٢) على ارتباط؛ انظر تك٢٦:٢٨؛ ١صم١٤:٢٤؛ نح١٠:٣٠؛ حز١٧:١٩؛ دا٩:١١. يحمل القَسَم معه ضمناً اللعنة التي ستحل على من يكسر القَسَم (Ashley, 131). يشير Levine (197) إلى أن جمع الكلمات לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה في ع٢١ يمكن ترجمتها "المتَّهم الذي يكسر القَسَم". يُظهِر المعنى أنه لو كانت المرأة مذنبة، فإنها سوف تتأثر جسدياً من جرعة الماء المقدس الممتزج بالحبر والغبار، وهذه النتائج الجسدية، متضمنةً فقدان جنينها، ستشير إلى أنها أقسمت زوراً على ارتكابها الزنا، ستكون بمثابة مَثل على طريقة تأديب الله لكل من ينكث بالقَسَم (Ashley, 132).

وفقاً لذلك، الكلمة צָבָה ترتبط بشكل واضح باللعنة، الخزي، وقضاء الله، حيث أن البطن الكبير (= الرحم) الذي يجلب الفخر للمرأة في بركة الخصوبة وإمكانية الإنجاب، بعكس انتفاخه (قَل. في عد٥:٢١/ هِفعيل في ع٢٢) كإثبات للذنب وكمعنى لاستئصال الشر من وسط المجتمع (يفترض A. Dillmann, as well as J. Olshausen [*Heb. Gram.* 78c] and B. Stade [*Heb. Gram.* 114a.2] أنّ هذا المصدر في صيغة هفعيل לַצְבּוֹת يُقرأ مصدر بصيغة قَلْ. לִצְבּוֹת، حيث يعتبر أدق بحسب القواعد اللغوية، لكن لا يغيّر المعنى كثيراً في هذه النقطة). يوجد رأي لبعض العلماء حول العبارة "يجعل الرب فخذك هزيلة وبطنك وارماً" (قا؛ ع٢١، ٢٢) بأنها كلمات خاصة بالطب. يرى Brichto (60-62) أن "فخذ هزيل" تشير إلى سقوط أو ضمور العضو الجنسي عند المرأة ليصبح إنجابها للأطفال أمراً مستحيلاً. إنه يقبل معنى "يورم" لكلمة ويستنتج أن الفخذ الساقط والبطن المنتفخ (الرحم) بالمقارنة يعني الحمل الهستيري الكاذب (من أجل تفسيرات مقترحة من علماء آخرين Brichto, 66; cf. Ashley, 133).

Levine (198) يرى كمعظم العلماء، أنه من المنطقي تفسير هذه الكلمات كإشارة إلى الإجهاض، كما في التباين بين ما ينتج عن كون المرأة مذنبة وعن كونها بريئة (ع٢٨). لو كانت بريئة "تتبرأ وتحبل بزرع". في دراسة رائعة للظواهر الناتجة عن المحاكمة الموصوفة في سفر العدد٥ والتداخل المؤلف من صلاة وسحر ومظهر قضائي ظاهر بتكامل هنا، يقارن Levine العملية الموصوفة في هذه الحالة مع ممارسات معروفة تعكسها نصوص ماري (ARM X-9, Dossin, 1978) ويركز على عنصر مركزي هنا عندما يقول: "المرأة المتهمة بالزنا تعرّض نفسها للخطر عندما تأكل غبار المقدس، لأن واجبها بأن تكون نقية هو واجب تجاه إله إسرائيل، الساكن في المسكن. لو سقطت آلهة ماري في قَسَمها وفشلت في واجبها، عندها ستتعرض ماري للعجز. لو المرأة في سفر العدد ٥ فشلت في واجبها، عندها سوف يتعرض المقدس للخطر" (Levine, 211).

٢. على خلاف كلمة צָבָה الكلمة الأخرى שְׂאֵת، انتفاخ (#٨٤٢١)، التي تشير إلى تورّم جسدي، مكان منتفخ، أو بقعة جلدية، لا ترد في النصوص السلبية كتأديب أو قضاء إلهي، لكن في الغالب في الحالات المأساوية للمرض والأمل بالشفاء. إنه مشابه لما ورد في (لاويين١٣ و١٤). سياق هذين الإصحاحين يتناول مسألة كهنة إسرائيل القديم في تشخيص الأمراض الجلدية المختلفة كنوع من الحماية للمجتمع من خطر الأمراض المتفاقم. عند الأخذ في الحسبان الكلمات المختلفة التي ترد مع كلمة שְׂאֵת في كل عدد، هذا يقود إلى خلاصة أن كلمة שְׂאֵת تترجم أحيانًا (ورم) وأحيان أخرى (بثرة) (التي قد تعني أو لا تعني ورم). في لا١٣:٢ و١٤:٥٦ يجب أن تترجم שְׂאֵת إلى ورم؛ وفي ١٣:١٠، ١٩ إلى بثرة بيضاء؛ وفي ١٣:٤٣ إلى العبارة "انتفاخ مضطرب"؛ وأخيراً في ١٣:٢٨ إلى الكلمات ندبة/ بثرة حرق.

يضع Milgrom عرضاً جيداً لمصادر الربيين، العدد الغالب لاستخدام كلمة שְׂאֵת بمعنى ورم، يشتق من الفعل נָשָׂא، يزيد، يرفع (#٥٩٥١). ترج. كترجمة، يستبدل هذه الكلمة الغامضة بكلمة أقل غموض تشير إلى بقعة عميقة (Tg. Onq)، علامة ظاهرة (.Tgبشيطه—Jonathan)، أو علامة (Tg. Neofiti). يفضّل Milgrom الكلمة المستبدلة في الترجوم ويترجمها שְׂאֵת ليس فقط في عد١٣:٢ لكن أيضًا بشكل قرب لكل أماكن ورودها بالكلمة الغامضة بمعنى لطخة متغيرة اللون، وأحيانًا بمقارنة مع بعض الصفات الأخرى. يحاول Milgrom أن يدعم مثل هذا الاستبدال بما يعنيه علم اشتقاق المفردات بأن الكلمة المساوية في العربية *si'atu* يمكن أن تعني علامة (Driver, 1963, 575b). يسند Milgrom اختياره ضد استبدال الربيين لكلمة ورم (التي تتبعها معظم الترجمات الحديثة للكتاب المقدس) التي يسيء تفسيرها في العدد التالي إذ يقول "من الواضح أن القرحة تظهر بشكل منخفض عن الجلد المحيط بها" (٧٧٣).

النقطة الخلافية هي السؤال التشخيصي الرئيسي حول كم هو عمق اختراق القرحة للجسد. تصحح ترجمة NIV في لا١٣:٣ "(لو) تظهر القرحة أعمق من الجلد". في ضوء هذا الشاهد، يظهر من الأفضل إتباع كلمة انتفاخ الواردة في ١٣:٢ و١٤:٥٦ والاستبدالات الأخرى الواردة في هذه الفقرة التي تبدو قريبة جدًا كترجمة صحيحة في ضوء المعرفة الحالية.

انتفاخ، يهيّج: ← בָּצֵק[1] [bāṣēq[1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← גָּעַשׁ [gā'aš] (يرتفع ويسقط بصخب، ينتفخ، فوران، #١٧٢٣)؛ ← הָדַר [hādar] (ينفخ، يحترم، يجمّل، #٢٠٧٥)؛ ← עָפַל[1] ['āpal[1]] (ينفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← צָבָה [ma'ᵃmāṣ] (يهيج، يهيّج، #٧٣٧٧).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *Numbers*, 1993; H. C. Brichto, "Case of the SOTA and a Reconsideration of Biblical 'Law,'" *HUCA* 46, 1975, 55-70; P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, 1984; G. Dossin, *Correspondence féminine*, Archives royales de Mari 10:8, 1978; J. L. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992; H. Jagersma, *Numeri* (I), De Prediking van het Oude Testament, 1983; B. A. Levine, *Numbers*, AB, 1993; B. Maarsingh, *Leviticus*, De Prediking van het Oude Testament, 1974; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1990; M. Noth, *Leviticus*, OTL, 1965; idem, *Numbers*, OTL, 1968; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT 1979.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

٧٣٧٩ (צָבֶה [sabeh]، تورّم)، ← #٧٣٧٧

٧٣٨٠ (צָבוּעַ [sabûa']، ضَبع)، ← #٩٤٧٨

7381	צָבַט

צָבַט [sabat]، قَل. أعطى، مرر (مشابه لفظي.؛ را٢:١٤؛ #٧٣٨١).

ش. أ. ق أوغا. *sbt* * (موثقة فقط في اسم. *msbtm*، ملاقط)؛ أكد.. *sabatu(m)*، يستولي على؛ العربية. *dabata*؛ الأثيوبية. *ḍabaṭa*، يستولي على.

ع. ق كأي مشابه لفظي، يرى العلماء معنى الكلمة צָבַט في ضوء الترجمة السب. (βουνίζω، أكوّم، أكدّس؛ أيضًا في السب. في را٢:١٦ لصيغة اسم. من צֶבֶת [لاحظ الجذر النهائي]؛ #٧٣٩٥)، البعض يثبت أن צָבַר، يكوّم، يكدّس (تك٤١:٣٥، ٤٩؛ خر٨:١٠) تعطي قراءة أفضل (Hubbard, 74; Campbell, 102-3). يجادل آخرون بأن أكد.. *sabatu(m)*، يستولي على، تعطي الأساس الاشتقاقي لكلا الكلمتين (צֶבֶת / צָבַט) في را٢:١٤، ١٦ (Sasson, 55-56; Greenspahn, 153). سواء كانت الكلمة צָבַט أم لم تكن في را٢:١٤ مشتقة من أكد.. *sabatu(m)* (قا؛ Sasson [55] لدعم هذا الاشتقاق)، المشابه اللفظي الأوغاريتي (*msbtm*، ملاقط) والتعبير العبري المتأخر (בַּתַהֲצְבִיתָה، يقبض) يدعم المعنى يستولي على، يسيطر، لكلمة צָבַט في النص الحالي. عندما جلست راعوث بين الحاصدين، أخذ بوعز بعض الفريك وقدَّمه لها.

هبة: ← אָהַב ['āhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

E. Campbell, *Ruth*, 1975; F. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984; R. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, 1988; J. Sasson, *Ruth*, 1979.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7382	צְבִי

צְבִי [sᵉbî [1]]، اسم. زخرفة، مجد (#٧٣٨٢).

ش . أ. ق تربط *HALAT* الكلمة بالآرامية. צְבָא يرغب، وأكد.. *sibutu* رغبة، خطة. لو هذا صحيح فسوف تتضمّن الكلمة أوغا.. *sb (cby)*، يطمع في، يرغب. للكلمة العبرية دلالة خاصة (من المعنى، هدف الرغبة؟)؛ لكن ربما Even-Shoshan معلّل في تحديد الكلمة العبرية كشيء مرغوب به، بهاء، إشراق.

ع. ق ١. استخدامات الكلمة التي ترد ١٨مرة، بشكل مركز في إشعياء (٧مرات)، حزقيال (٥مرات)، دانيال (٤مرات)؛ الأماكن الأخرى في ٢صم١:١٩؛ إر٣:١٩.

نجد كلمة צְבִי مطبّقة على الناس في ٢صم١:١٩ (يوناثان وشاول مجد إسرائيل)؛ إش٤:٢ (צֶמַח יְהוָה، غصن يهوه سوف يكون לִצְבִי וּלְכָבוֹד، للبهاء والمجد). تصف الكلمة بهاء الزخرفة في إش٢٣:٩؛ حز٧:٢٠.

يشير اسم. لخاصية مجردة عن البهاء أو المجد في إش٢٤:١٦ (يرنم الشعب צְבִי לַצַּדִּיק، مجدًا للواحد البار)؛ إش٢٨:١، ٤ (צְבִי תִפְאַרְתּוֹ، بهاء مجد أفرايم)، ع٥ (الرب نفسه سوف يكون צְפִירַת תִּפְאָרָה לַעֲטֶרֶת צְבִי וְלִ، إكليل جمال وتاج بهاء لبقية شعبه).

يطبّق استخدام الكلمة بشكل رئيسي على الأماكن. فلسطين كميراث لإسرائيل אֶרֶץ־הַצְּבִי أرض جمال (دا١١:١٦، ٤١؛ قا؛ ٨:٩؛ إر٣:١٩؛ حز٢٠:٦، ١٥)؛ صهيون تُدعى הַר־צְבִי־קֹדֶשׁ، الجبل المقدّس الجميل

(دا١١:٤٥، NIV). مكان آخر، بابل צְבִי מַמְלָכוֹת، جوهرة الممالك (إش١٣:١٩، NIV)، وأماكن في موآب تُدعى צְבִי אֶרֶץ، مجد أرض (موآب) (حز٢٥:٩).

٢. الملاحظات الدلالية والأدبية. حيث يمكن لكلمة צְבִי أن تعطي ظل معنى الجمال، المجد، فإن أقرب مرادف لها هو תִּפְאֶרֶת، أيضًا جمال، مجد (#٩٥١٤). ترد الكلمات معًا في إش٤:٢؛ ١٣:١٩؛ ٢٨:١، ٤، ٥. آية ٤:٢ ذات أهمية خاصة مع تصالب للمرادفات: يكون غصن الرب לִצְבִי וּלְכָבוֹד، بهاء ومجد، وثمر الأرض לְגָאוֹן וּלְתִפְאֶרֶת، فخراً وبهاءً/ مجدًا. بشكل مشابه كلمة גָּאוֹן، جلال، إجلال، فخر (#١٤٥٤)، ترد غالبًا مع צְבִי: ٤:٢؛ ١٣:١٩؛ ٢٣:٩؛ ٢٤:١٦ (قا؛ ع١٤)؛ وفي حز٧:٢٠ استبدل يهوذا צְבִי עֶדְיוֹ، جمال زينته، إلى كلمة גָּאוֹן، فخر.

إمكانية تغيير الكلمات تأتي من حقيقة أن صيغة الجمع لكلمة צְבִי هي צְבָאוֹת، (Joüon-Muraoka §96Aq يظهر צְבָאִים الجمع من צְבִי، ظبي)، وهي نفس معنى اسم. צְבָאוֹת، جمهور، في التعبير צְבָאוֹת יְהוָה، رب الحشود (NIV الرب القدير). بالتالي في إش٢٣:٩ יְהוָה צְבָאוֹת، رب الجنود قضى ليُنزل גְּאוֹן כָּל־צְבִי، جلال وفخر كل مجد/ زينة؛ في ٢٨:٥ יְהוָה צְבָאוֹת سوف تصبح עֲטֶרֶת צְבִי، إكليل جمال.

ب. ت צְבִי كلمة غير موجودة في جزء المخطوطة العبرية لفهرس Sirach Kuhn's في لفائف البحر الميت فقط 1QH 7:29 (في عبارة כּוֹל צְבִירוּחַ، التي يراها Kuhn غير واضحة، بينما يترجمها Lohse، كل مجد الريح). في أدب رب. كما في Jastrow، نجد الكلمة مستخدمة فقط للإشارة إلى فلسطين (قا؛ إر٣:١٩؛ حز٢٠:٦؛ إلخ...).

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [ʼdr] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [hdr] (يُعَظِّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [hôd 1] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [y^eqār] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [kbd 1] (يثقل، لا يتجاوب، يُكَرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [nēṣaḥ 1 / neṣaḥ] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [pʼr 2] (يُجَمِّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [ṣ^ebî 1] (زينة، مجد، #٧٣٨٢).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "*UT*, 128 IV 6-7, 17-18 and Isaiah 28:8-9," *Or* 44, 1975, 439-41; M. Grg, "Die Bildsprache in Jes 28,1," *BN* 3, 1977, 17-23; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1971.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

7383 /86 צְבִיָּה / צְבִי

צְבִיָּה / צְבִי [s^ebî 2 / s^ebîyâ]، ظبي (#٧٣٨٣، ٧٣٨٦).

ع. ق تصنّف الكلمة צְבִי (مع مشابهاتها لفظياً في أكد.، والآرامية والسريانية) بشكل متعدد *Gazella dorcas*, *Gazella subgutturosa*, or *Gazella gazella* ترد ١٤مرة في صيغة المذكر، ومرتين في المؤنث. ومعظمها في نشيد الأنشاد (٢:٧، ٩، ١٧، ؛ ٣:٥؛ ٤:٥؛ ٧:٣؛ ٨:١٤)، ولكن أيضًا في التوراة (تث١٢:١٥، ٢٢؛ ١٤:٥؛ ١٥:٢٢). الظبي خفيف الحركة، الأملس، الرفيع يعكس تصورات للسرعة والجمال والجاذبية الجنسية. عسائيل كان "خفيف الرجلين كظبي البر" (٢صم٢:١٨: קַל בְּרַגְלָיו כְּאַחַד הַצְּבָיִם؛ قا؛ ١أخ١٢:٨ عن المحاربين الجاديين الذين انفصلوا إلى داود في حصنه في البرية: "وجوههم كوجوه الأسود وهم كالظبي على الجبال في السرعة").

في نشيد الأنشاد، الإشارات للظبي كثيرة، تكرر مرتين في كلام العروس "استحلفكن يا بنات أورشليم بالظباء وبأيائل الحقل" (في السب. "بقدرات [تقرأ צְבָאוֹת] وقوات الحقل"؛ قا؛ الترجوم "برب الجنود وبقوة أرض إسرائيل") "لئلا توقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء" (٢:٧؛ ٣:٥)؛ مرة في وصف حبيبها ("شبيه بالظبي أو ولد الأيل"؛ ٢:٩)؛ مرتين في ترجيها وهي تدعوه (٢:١٧، "ارجع وأشبه يا حبيبي الظبي أو ولد الأيل على الجبال المعشبة"؛ ٨:١٤، آخر آية في السفر: "اهرب يا حبيبي وكن كالظبي أو كغفر الأيائل على جبال الأطياب")؛ ومرتين في وصف العريس لثديي حبيبته ("كخشفتي ظبية توأمين"؛ ٤:٥؛ ٧:٣، بمعنى صغيرة وفتية إلى جانب الجسد الجميل). هذا الاستخدام المتكرر والمتنوع يشير إلى أن الظبي كان يُربط بالصور الشهوانية بشكل عام (لاحظ M. H. Pope, Job, AB, ٤٧٠ أن "الظبي مشهور في القصائد العربية بسبب إبداعه في الشكل والجمال"، أيضًا ذكر إشارة إلى الأيل في "تعاويذ بلاد بين النهرين للإشارة إلى القوة الجنسية، ولد الأيل هو أحد أمثلة العشق المستخدمة لتشجيع الضعيف").

في إش١٣:١٤، سكان بابل المحاصرون (ربما واقفون أمام أشور)، ذبلوا تحت هجوم الأعداء، ووصفهم "كالظبي الطريد والغنم التي لا راعي لها" (قا؛ مرا١:٦، حيث يشبّه مضطهدو أورشليم ورؤساؤها المهزومون "كأيائل لا تجد مرعى"، فيسيرون أمام طارديهم). كانوا غير قادرين على تحرير أنفسهم "كالظبي من يد الصياد، كالعصفور من المصيدة" (أم٦:٥).

أيل، غزال ← אַיָּלָה / אַיָּל [ʼayyāl / ʼayyālâ] (أيل،

#٠٣٨٧/ ٣٨٥) ← זֶמֶר [zemer] (غزال، #٢٣٧٨) ← יַחְמוּר [yaḥmûr] (الرو، #٣٥٠٢) ← יָעֵלָה / יָעֵל [yāʻēl 1 / yāʻalâ 1] (وعل، #٣٦٠٧، ٣٦٠٤) ← עֹפֶר [ʻōper] (الخشف {ولد الظبى}، أيل، #٦٧٦٢) ← צְבִי / צְבִיָּה [ṣ^ebî 2 / ṣ^ebîyyâ] (غزال، #٧٣٨٦، ٧٣٨٣)

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

7389 צֶבַע

צֶבַע [sebaʻ]، اسم. ثياب ملوّنة (#٧٣٨٩).

ش. أ. ق أكد.. *sub/pitu*، صوف ملون. يرد الجذر بمعنى قماش مصبوغ في العربية، الآرامية، والسريانية.

ع. ق ترد צֶבַע فقط ٣مرات في ع. ق وجميعها في قض٥:٣٠.

ألم يجدوا ويقسموا الغنيمة:

فتاة أو فتاتين لكل رجل

غنيمة ثياب مصبوغة لسيسرا

غنيمة ثياب مصبوغة مطرزة

ثياب مصبوغة مطرزة الوجهين غنيمة لعنقي؟

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד 2 [beged 2] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [g^elôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כְּתֹנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [madeweh 2] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [maḥ^alāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [sût 2] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [p^etîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣebaʻ] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [šît 2] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

7392 צָבַר

צָבַר [sabar]، قَلْ. كدَّس (#٧٣٩٢)؛ צִבֻּר [sibbur]، اسم. كومة (#٧٣٩٣).

ع. ق ١. يستخدم الفعل عند جمع القمح (تك٤١:٣٥، ٤٩)، الضفادع الميتة (خر٨:١١)، التراب (حب١:١٠)، والفضة (أي٢٧:١٦؛ زك٩:٣). مرة واحدة تستخدم من دون موضوع (مز٣٩:٦).

٢. المرة الوحيدة في ع. ق ترد اسم. צִבֻּר، كومة، في صيغة الجمع في ٢مل١٠:٨، حيث تشير إلى كومة من الرؤوس.

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [gal 1] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [ḥ^amôr 2] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [m^edûrâ] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll 2] (كوم، احترم كبير، قاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [ʻrm 1] (أحاط بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [ṣbr] (كوم، #٧٣٩٢).

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

٧٣٩٣ (צִבֻּר [sibbur]، كومة)، ← #٧٣٩٢

7395 צֶבֶת

צֶבֶת [sebet]، قمح، حزمة من القمح (#٧٣٩٥).

ع. ق ترد الكلمة فقط في را٢:١٦ وربما تشتق من الفعل צבת، بمعنى ربط أو وثق. للكلمة عدة مشابهات لفظية في ش.أ.ق: أكد. *sibtu*، رزمة، حزمة؛ الآرامية צִבְתָּא، تجميع، حصاد؛ العربية *dabtat*، ملء اليد، حزمة. تترجمها السب. βεβουνίσμενος، بمعنى حُزم. هناك كلمات ذات صلة استخدمت في العبرية المتأخرة (צְבִיתָה)، مند. (*sauta*)، السريانية. (*ṣebta'*)، بمعنى مشابه. من غير الواضح فيما إذا كانت الكلمة في را٢:١٦ تشير إلى حزمة من القمح أو حفنة من القمح قبل أن تُجمع. انظر المناقشة حول צָבַט، أعطى (#٧٣٨١).

حبوب، شعير، دخن، أرز، الخ: ← אָבִיב [ʼābîb] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [bisqālôn] (عيدان جديدة [cj.]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar 3] (حب، ذرة، #١٣٣٩) ← גָּדִישׁ [gādîš 1] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel 4] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m^elîlâ] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît 2] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannag] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل

[براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [śeʿōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

J. Gray, *Joshua, Judges, and Ruth*, 1967, 415; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 153; R. L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, 177.

بول دي. واجنر *Paul D. Wegner*

7396	צַד

צַד [sad [1]]، اسم. جانب (#٧٣٩٦).

ع.ق يستخدم اسم. צַד لوصف جانب الأشياء (تك٦:١٦، كان الباب موضوعاً على جانب الفلك)، متاخمة المدن الواحدة للأخرى (يش٣:١٦)، والجانب اليسار واليمين للإنسان (عد٣٣:٥٥؛ حز٤:٤) أو للحيوان (حز٣٤:٢١). إش٦٠:٤، ٦٦:١٢ عادة حمل الرضّع في الأحضان. أولئك الذين يثقون بالله لن يخافوا لأنه بحماية الله سوف تسقط عن جانبيهم ألوف ولن تؤذيهم (مز٩١:٧).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg [2]] (حداً بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pāʾâ [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [ṣad [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēlaʿ [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣʿ [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش. ماتيس *Gordon H. Matties*

7399	צָדָה

צָדָה [sadâ [1]]، غاية ماكرة (#٧٣٩٩)؛ צְדִיָּה [sedîyâ]، اسم. كمين، مكر (تعمُّد) (#٧٤٠٢).

ش. أ. ق اسم. موثّق، لكن يقترح Delekat (18) الفعل بـأوغا. sdw / y في KTU 1.23, 16, 68 يفترض Gibson المعنى "صقل" (CML^2, 156) لمطاردة الآلهة، ترجمة مقتبسة من قبل de Moor (121, 127).

ع. ق ١. يرد الفعل צָדָה في خر٢١:١٣ وفي ١صم٢٤:١١، حيث يوجد نفس الغموض؛ ربما يشير الفعل إلى غاية أو عادة لفعل ما في كل حالة. يرتبط الفعل بمعنى المطاردة، كما يبدو في أوغا.. كمثال مطاردة شاول ليضع كميناً لداود (١صم٢٤:١١).

٢. يرد اسم. צְדִיָּה في عد٣٥:٢٠، ٢٢، في مقطع يتناول قصة القتل كرهاً. كلا العددين يشير إلى الغاية من الفعل الذي يسبب الموت، لكن يوجد تساؤل حول إمكانية فهم اسم. צְדִיָּה، (Milgrom, 293). ربما استُخدم كموازي لكلمات الكره أو العداوة، في هذه الحالة يكون الكمين في ذهن القاتل. بالتناوب، تناول Rashi اسم. كتحديد لطريقة القتل، في هذه الحالة الفعل نفسه عبارة عن كمين. التفاسير الحديثة مقسّمة في الترجمة، بعضها يختار عن سبق تصميم (Gray, 473) والأخرى الانبطاح في الكمين (Budd, 1780; Ashley, 653).

٣. كل الأعداد تشير إلى غاية الإهلاك، مثل غاية الصياد نحو الفريسة؛ ربما تتضمن هذه الغاية الانبطاح في الكمين، أو ببساطة تكون الفعل الذي سبق تدبيره. كلمة كمين كهجوم مدبّر هي كلمة منطقية تستخدم للغاية الماكرة، بغض النظر عن الفعل الحقيقي المطبّق. الفعل بالتقاط الضحية غير مدرك، في هذا المعنى الانبطاح بانتظار؛ هو أمر سلبي وهدّام، وهو الفعل الذي لم يرد داود أن يقوم به كي لا يشابه شاول الذي كان يلاحقه (١صم٢٤:١٣).

ب. ت اسم. צְדִיָּה في تلم. له معنى "تهديف" (Jastrow, 1262). في مشن. العبرية والآرامية المتأخرة الفعل צָדָה / צדי يعني الانبطاح في انتظار، الصيد، أو الالتقاط. في العربية الفعل 3 *sadîa* يعني يحتال.

كمين: ← אָרַב [ʾārab] (يكمن في كمين، يختبئ كمين، #٧٤١)؛ ← צְדִיָּהע [maʾa māṣ] (كمين، مكر، #٧٤٠٢)؛ ← שָׂכָה [maʾa māṣ] (ينبطح بانتظار، #٨٤٩٥).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 652-53; P. J. Budd, *Numbers*, 1984, 378; L. Delekat, "Zum ugaritischen Verbum," *UF* 4, 1972, 11-26; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 121, 127; J. C. L. Gibson, CML^2, 124, 127, 156; J. B. Gray, *Numbers*, 1903, 473; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 293.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

7400	צָדָה

צָדָה [sadâ [2]]، نِفعَل. مُدمَّر (المدن؛ صف٣:٦؛ #٧٤٠٠).

ش. أ. ق معنى المشابهات اللفظية يمكن أن يحدد من الآرامية بالكلمات الثلاث المتوازية krt, smm, hrb (انظر Sabottka, *Zephanja*, 1972, 110-11, cf. Kopf, 196-97).

ع.ق قطع يهوه للأمم (כָּרַת، هِفعيل. [#٤١٦٢])، تخريب (שָׁמֵם، نِفعل. [#٩٠٣٧]) حصونهم، تهديم (חָרֵב، هِفعيل. [#٢٩٩٠]) طرقهم، تدمير (צָדָה، نِفعل. [#٧٤٠٠]) مدنهم (صف٣:٦) هذا كان درساً لأورشليم فتخاف الله وتقبل التأديب وتهرب من الدمار (صف٣:٧؛ قا؛ ٢أخ٣٦:١٥-١٦).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [ʾbd [1]] (أباد، #٦) ← אֵיד [ʾêd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh [3]] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [dmm [3]] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [ḥbl [2]] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [ḥlq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ḥtʾ] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh [1]] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mḥh [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nṣh [2]] (يسقط أنقاضاً، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [ntṣ] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [pʾh] (يتحطم قطعاً، #٦٩٩٠) ← פִּיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [prr [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [ṣdh [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שׁדד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שׁחת [šḥt] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שׁמד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen," *VT* 8, 1958, 161-215, esp. 196-97; L. Sabbottka, *Zephanja*, BibOr 25, 1972, 110-11.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٤٠١ (צָדוֹק [sadôq]، صادوق)، ← صادوق

7402	צְדִיָּה

צְדִיָּה [sedîyâ]، اسم. كمين، مكر (تعمُّد) (#٧٤٠٢)؛ < צָדָה [sadâ [1]]، يفعل بغاية ماكرة (#٧٣٩٩).

ش. أ. ق اسم. موثّق، لكن يقترح Delekat (18) الفعل بـأوغا. sdw / y في KTU 1.23, 16, 68 يفترض Gibson المعنى "صقل" (CML^2, 156) لمطاردة الآلهة، ترجمة مقتبسة من قبل de Moor (121, 127).

ع. ق يرد اسم. צְדִיָּה في عد٣٥:٢٠، ٢٢، في مقطع يتناول قصة القتل كرهاً. كلا العددين يشير إلى الغاية من الفعل الذي يسبب الموت، لكن يوجد تساؤل حول إمكانية فهم اسم. צְדִיָּה، (Milgrom, 293). ربما استُخدم كموازي لكلمات الكره أو العداوة، في هذه الحالة يكون الكمين في ذهن القاتل. بالتناوب، تناول Rashi اسم. كتحديد لطريقة القتل، في هذه الحالة الفعل نفسه عبارة عن كمين. التفاسير الحديثة مقسّمة في الترجمة، بعضها يختار عن سبق تصميم (Gray, 473) والأخرى الانبطاح في الكمين (Budd, 1780; Ashley, 653).

يرد الفعل צְדִיָּה في خر٢١:١٣ وفي ١صم٢٤:١١[١٢]، حيث يوجد نفس الغموض؛ ربما يشير الفعل إلى غاية أو عادة لفعل ما في كل حالة. يرتبط الفعل بمعنى المطاردة، كما يبدو في أوغا.. كمثال مطاردة شاول ليضع كميناً لداود (١صم٢٤:١١[١٢]).

كل الأعداد تشير إلى غاية الإهلاك، مثل غاية الصياد نحو الفريسة؛ ربما تتضمن هذه الغاية الانبطاح في الكمين، أو ببساطة تكون الفعل الذي سبق تدبيره. كلمة كمين كهجوم مدبّر هي كلمة منطقية تستخدم للغاية الماكرة، بغض النظر عن الفعل الحقيقي المطبّق. الفعل بالتقاط الضحية غير مدرك، في هذا المعنى الانبطاح بانتظار؛ هو أمر سلبي وهدّام، وهو الفعل الذي لم يرد داود أن يقوم به كي لا يشابه شاول الذي كان يلاحقه (١صم٢٤:١٣).

ب. ت اسم. צְדִיָּה في تلم. له معنى "تهديف" (Jastrow, 1262). في مشن. العبرية والآرامية المتأخرة الفعل צָדָה / צדי يعني الانبطاح في انتظار، الصيد، أو الالتقاط. في العربية الفعل 3 *sadîa* يعني يحتال.

كمين: ← אָרַב [ʾārab] (يكمن في كمين، يختبئ كمين، #٧٤١)؛ ← צְדִיָּהע [maʾa māṣ] (كمين، مكر، #٧٤٠٢)؛ ← שָׂכָה [maʾa māṣ] (ينبطح بانتظار، #٨٤٩٥).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 652-53; P. J. Budd, *Numbers*, 1984, 378; L. Delekat, "Zum ugaritischen Verbum," *UF* 4, 1972, 11-26; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 121, 127; J. C. L. Gibson, CML^2, 124, 127, 156; J. B. Gray, *Numbers*, 1903, 473; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 293.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

٧٤٠٤ (צַדִּיק [saddîq]، عادل، بارّ).

7405 צָדַק

צָדַק [sadaq]، قَلْ. كان عادلاً، باراً؛ نِفعل. يُبرّر، يصلح؛ بِعل. يبرر، يظهر استقامة؛ هِفعيل. يجري عدل، يعلن برّ، يصلح؛ هِتبيعل. يبرر نفسه (في التعريف المعجمي) (#٧٤٠٥)؛ צַדִּיק [saddîq]، صفة. عادل، بارّ، صحيح، شرعي (#٧٤٠٤)؛ צֶדֶק [sedeq]، اسم. مذكر. حق، برّ (#٧٤٠٦)؛ צְדָקָה [s^edaqâ]، اسم. مؤنث. استقامة، أعمال صالحة (#٧٤٠٧).

ش. أ. ق يستخدم الجذر السامي *sdq* بشكل واسع موثّق بمصادر السامية الغربية.

١. مثال واحد فقط معروف في أكد.. في *CAD* هذه من رسائل تل العمارنة: *amur sarru belija saduq ana* *MES. GN* .*eyâsi assur L* "انظر يا ربي، أنا محق بخصوص شعب GN" (*CAD* s:59b; EA 287. 32). Moran (*Amarna Letters*, 342) معنى أفضل، أياً كان، مع الفهم الأصعب للنص: "لاحظ يا ملك، سيدي! أنا على حق!" *I am in the right!*" (cf. *ANET*, 488). Abdi-Hepa, حاصر أمير أورشليم، كتب ملاحظة حزينة من كافة أرجاء مراسلته مع حاكمه المصري: هنا يظهر صدى برّه الذاتي. المصدر الفلسطيني لهذه الوثيقة يلحظ: צדק بشكل مختلف غير معروفة في أكد..

٢. في الأدب الأوغاريتي، إشارة إلى ورود الكلمة في أسطورة كريت (*KTU* 14 i. 12 = CML, 82) حيث تشير إلى زوجة الملك "القانونية" أو "الشرعية" (بتوازي مع *ysr*). في عام ١٩٧٨ وجدت رسالة في رأس ابن هاني من ملك أوغاريت (ربما Ammistamru) تشير لاستخدام الكلمة ٤مرات في لقب فرعون مجهول أرسلت الرسالة إليه (*IH* 78/3 + 30). تبدأ: "(إلى الشمس)، الملك العظيم، ملك مصر، الملك (الصالح) (*n'm*)، الملك العادل (*sdq*)، ملك الملوك، سيد الأرض (أرض مصر)...." (*ABD* 6:711 النص كامل في تعليقات بوردريول وكاكوت في ميلانو). هذا يذكّر باستخدام الألقاب في ألواح تل العمارنة بشكل متوافق ومدرَك في استخدام الكلمة عند بيبلوس في العصور المتأخرة. من الممتع اعتبار هذه الكلمة لقب سامي أكثر من منها مصري.

٣. ربما تحفظ نقوش قلعة عمّان (*CAI*, No. 59) ورود الكلمة في اللغة العمونية بالرغم من الجدل حول القراءة. النص (حوالي ٨٥٠) يسجل كلمات ميلكوم عند تأسيس المسكن. الأعداء يكذبون في الحصار "سوف تموتون بالتأكيد"، بينما "أعمدة العدل (*sadq[m]*) في وسطها سوف يعاد بناؤها" (*CAI*, 154; cf. Smelik, *Writings*, 89-90). هذه الإشارات يشابه ما وجد في المزامير، حيث كان الهيكل التماس برّ الله ضد الأعداء (مز١٢٥) بالتحديد تشير إلى ارتباط مع نقوش عمّان (قا؛ إش١:٢١).

٤. تقدّم النقوش الفينيقية أمثلة على كلمة *sdq* لما يزيد عن فترة ٧٠٠ سنة، تتضمن معنى "المشروعة" مثلما تظهر في أسطورة كريت أوغا.. تعلن نقوش Yahîmilk (*fl.* 950) بأنه هو "الملك القانوني (*sdq*) والعادل (*ysr*) في مشهد آلهة بيبلوس المقدسة" (*TSSI* 3:18; = KAI No. 4. 6-7). بشكل مشابه يلتمس Yahawmilk (*fl.* 440) من الإلهة بعلات آلهة بيبلوس، كي تعطيه حياة طويلة، لأنه "ملك عادل (*sdq*)" (*TSSI* 3:95 = KAI No. 10. 9; but cf. Moscati, *Phoenicians*, 57) في العصر الهليني، نقوش Cyprus الخاصة بوفاء النذر تحتوي الكلمة في نص تالف. يضع المتحدث قائمة بالأعمال المخلصة والتقية تجاه Melqart المحكمة العائلية والملكية، تتضمن تقدمات طقسية "للغصن القانوني (*smh sdq*) ولزوجته" (*TSSI* 3:137 = KAI No. 43. 11). ربما هذا يشير إلى الموازي لما جاء في إر٢٣:٥؛ ٣٣:١٥ بشكل ملحوظ. في ضوء الرسالة من رأس ابن هاني، يمكن اعتبار "قانوني" الترجمة الأفضل. من الصعب حل النزاع بين "عادل" و"قانوني" في هذه الحالات: يمكن أن يشير المشكّل إلى سلوك فردي (تصرف بعدل)، بينما الرسالة تشير إلى معنى (ينال عدل).

٥. وجدت شهادات آرامية على كلمة *sdq* عبر عصور مختلفة في نصوص متنوعة:

(أ) نقوش ملكية. ترد الكلمة في نقوش ملكية متنوعة وتُفهم على أن لها فارق دقيق خاص من الوفاء، حالة مقدَّمة خصوصاً من قبل Donner and Rllig (*KAI* 2:227). وهكذا، ترجما نقوش Panammu (حوالي منتصف القرن الثامن): "على أساس حكمته وعلى أساس وفائه (*bsdqh*) قاس رداء سيده، ملك أشور" (*KAI* 2:224 No. 215. 11; also 215. 1, 19; 216. 4-5; 217. 5) يميل Gibson لقبول الفارق الدقيق من الوفاء في هذه الحالات، ولكن يترجمها "استقامة" ويلاحظ أن معنى "الوفاء تجاه السيد" موجود في ك.م.ع (*TSSI* 2:81-2). من ناحية أخرى، يمكن أن تحمل الكلمة نفس الفرق الدقيق مثل الفينيقية. النقوش المتناولة أعلى. يقترح Swetnam بشدة المعنى "برّ" مع الفرق الدقيق للإرث الشرعي/ القانوني في هذه المعاني (Swetnam, 35-6 قا؛ نص كيريت المناقش أعلاه). النصوص—التي تشير بشكل متوافق إما إلى النّسَب أو الوراثة—تضفي أهمية لمناقشتهن ويبدو هذا التفسير مقبول أكثر.

(ب) مخطوطات جزيرة الفنتين . تُظهر أن צָדַק مستخدمة في المعنى التقني بالمجال القانوني في البردية الموجودة في جزيرة الفنتين (في نهر النيل). يؤكد Muffs

أن العبارة יהך בדין ולא יצדק "دعه يذهب للمحكمة [أدب. للمحاكمة] ولا يكسب" مشتقة من الاستخدام الآشوري المتأخر. يستند إلى الموازيات الموزونة والاشتقاقية والعملية في أكد. *ina denisu idabbubma* *la ilaqqi / dayanu la isammû*، (Muffs, 6, 185).

(ج) تتضمن أمثال أحيقار إشارات عديدة لكلمة *sdyq* (سطر١٢٦، ١٢٨، ١٦٧، ١٧٣) أيضًا تستخدم الفعل (Il. 139-40; *ANET*, 429). *sdyq* هو الشخص الذي يشار إليه من قبل الآلهة، الذي يحمي ويأخذ جانب الشخص الصالح. يلاحظ (Lindenberger, 117-19, 170) موازيات كتابية كثيرة، أقربها ١مل٢:٣٢. يذكر أن الفعل "يجد بريء" ربما يكون له أهمية كبيرة (Lindenberger, 136-37). ليست المسألة هنا عن البراءة أو الذنب، لكن الأكثر البراءة من الافتراء المزيف، كما في الحالات الموازية في أي٩:١٥؛ ٢٥:٤. المعنى أفضل في كلمة "مبرَّر" أو مُعلَن على حق".

٦. في الكتابات المصرية. الإلهة معط (*m3 't*) والمبادئ التي تجسّدها، تنسجم مع إشارات السامية الغربية لكلمة *sdq* (قا؛ Schmid, "Gerechtigkeit," 402-4). إنها أساس القانون الحق: "افعل العدل من أجل رب العدل، العدل لمن لديه العدل الحقيقي... تكلم بالعدل، افعل العدل، إنه قدير؛ إنه عظيم ويدوم" ("""Eloquent Peasant (B1:304, 320-21; *AEL* 1:181 قا؛ أم٨:١٥.

في الخلاصة، تظهر الكلمة مستخدمة للإشارة إلى السلوك الصحيح: حالة أو سلوك متوافق مع بعض المعايير الضمنية. نادرًا ما يوجد حالات جدلية في النصوص المتبقية، لكن في بردية الفنتين نرى الكلمة أيضًا. الأكثرية العظمى من النصوص الملكية لا تمنع الدلالة حيث فقط تعكس طبيعة الوثائق الخاصة بالصراع للبقاء. الحالات السائدة تؤكد على الأخلاق، سواء كانت النصوص عاميّة أم دينية.

ع. ق ١. يشير العلماء عادة إلى الاختلافات الدلالية بين عدّة أشكال للكلمة צָדַק (مثال، هُفَعَل. [كتابة فيها عيب]، Weinfeld). أياً كان وجود تداخل كبير بين هذه الكلمات، فإن البناء الاسمي يمكن أن يكون ملائم دلالياً للشكل الاسمي المشتق من الفعل (مثال، قا تك٣٨:٢٦ مع ١صم٢٤:١٧)، والأشكال الاسمية مستخدمة بشكل متبادل (قا؛ ٢صم٢٢:٢١، ٢٥ مع مز١٨:٢٠، ٢٤). في حين أنه يمكن تطبيق بعض التعميم على الكلمات المفردة، فإن فارق دقيق دلالي يمكن اشتقاقه من النص أكثر من الاشتقاق المجازي.

الإشارات المرسومة في النظرة العامة على مادة ش. أ. ق، تفترض تتدرج طبيعي في مجموعة الكلمات التي تتناول معاني الفعل والحالة: شخص "يفعل الصلاح"، شخص يمكن أن يكون "صالح". يجب أن تعمل الإشارات جدلية مع الحكم القضائي أو الإعلان عن السلوك أو الحالة الصحيحة. بشكل تلقائي تسيطر الاعتبارات اللاهوتية على فهم البرّ؛ تصبح نوعاً من الاختزال المشتق حول شيء حقيقي بالنسبة لله، ومن الصعب إدراكه أو وصفه. يمكن رؤية أن كلمات צָדַק تتعامل بشكل نظامي مع السلوك الذي، ضمنياً، يتوافق مع بعض المعايير. ممكن تكون المعايير هي الشريعة، لكن غالبًا لا تكون هذه الحالة، أو على الأقل الشريعة الموحى بها لا يمكن فهمها أكثر من القانون الطبيعي أو المعيار المفترض. يمكن أن تظهر بوضوح بعض الفروق الدقيقة مثل تلك التي ظهرت في النظرة العامة على مواد ش.أ.ق بشكل خاص بالعلاقات بكل معنى الكلمة، ويتجلى بالاعتماد على وظائف צָדַק في النصوص القصصية. هذا بدوره يدل إلى الإطار اللاهوتي حيث أعمال الله والتي يقوم بها بشكل يشابه الجنس البشري. رفض G. von Rad هذا الانقسام في النصوص العامة والدينية، عند إعطاءها مستنداتها. الخطر هو التالي "يمكن أن يتولّد انطباع أن هناك مفهوم عام لكلمة צְדָקָה وآخر ديني بحت، وهذا الأخير ربما نتاج انعكاسات لاهوتية متأخرة.... لكن يمكن أن يكون هذا وصف مزيف نهائياً للحالة". (*OTT*, 1:374). إن فصل هذه العناصر—لو كان ممكناً وسهلاً—يساعد في فهم ما يتضمّنه البر في النصوص الكتابية.

(أ) في الواقع، مثل هذا الاعتبار اتّبعه von Rad في تفسيره تك٣٠:٣٣. هناك نجد قصة انفصال يعقوب عن لابان، بعد خدمته مرتين لأجل بنات لابان. في المفاوضة التي حصلت بين محتالين، يظهر يعقوب بمظهر المسكين أثناء الاتفاق. لن يأخذ أجرة لكن فقط سيأخذ الخراف والماعز البلقاء والرقطاء (٣٠:٣٢) من قطيع لابان لتصبح له. بالتالي سيكون قطيعه مختلف بشكل واضح عن قطيع لابان "سوف يشهد لي برّي צְדָקָה في المستقبل" (٣٠:٣٣). تترجم الكلمة بشكل واسع إلى "صدقي"؛ رغم أنها مناسبة للنص، لكن ربما تظهر ضيقة. ادّعى يعقوب أن هذا الترتيب سوف يكون ضمان لسلوكه الجيد. بينما كان لابان على استعداد للقبول بالاتفاق، كان مرتاباً في صهره، فقام بفصل القطعان وجعل مسافة ثلاثة أيام سفر تفصل بين قطيعه والخراف الرقطاء. يعلّق Von Rad "هذه من الأمثلة القليلة الخاصة بالتدنيس عن الكلمة الكتابية الهامة التي من الصعب ترجمتها. هنا أيضًا تظهر علاقات اجتماعية تشير إلى الوفاء للاتفاق بشكل متساوي على الطرفين. يطبّق إسرائيل هذه الكلمة على علاقة يهوه مع إسرائيل تمامًا بنفس المعنى" (*Genesis*, 301).

اتفاقية أخرى بين اثنين في سفر التكوين تستخدم أيضًا

צָדַק (هنا الفعل). بمعنى "يدنّس". تك٣٨ تتعلق بالاتفاق بين يهوذا وكنّته تامار، بعد موت ولديه، أرسل تامار بعيدًا خوفًا من أن يموت ابنه الثالث بسببها. مع مرور الوقت، خافت تامار أن ينساها، فاستغلت فرصة جزّ الغنم كي تغوي يهوذا وتدفعه لعلاقة جنسية معها فتغطت ببرقع وظهرت كزانية. أخذت خاتمه وعصابته وعصاه كضمان للدفع. نتيجة هذا اللقاء أصبحت تامار حاملاً، وعندما علم يهوذا أمر أن تُقتل. استخدمت تامار الخاتم والعمامة والعصا كإثبات على أبوة يهوذا. اعترف يهوذا: "هي أبرّ (צָדְקָה מִמֶּנִּי) منّي، لأني لم أعطيها لابني" (٢٦:٣٨). تقدّم GKC الحكم بأنّ "العبارة צַדִּיק מִן لا تفيد المقارنة، لكن فقط لها علاقة الحاصلة بين شخص وآخر؛ بالتالي في Gn38[26] ... *she is in the right as against me*" (430, n. 2). في WOC "تفضيل الإنجاز": "الفاعل يحتفظ وحده بالمعنى المتضمن من خلال الفعل أو الصفة، لإتمام الأمر المفضّل" وتترجم هذه العبارة "هي على حق وليس أنا" (٢٦٥). لكن هذا يُهمل اعتبار أنّ تامار قد خططت مع يهوذا الاتفاق (قا؛ Sternberg, *Poetics*, 165). هكذا الفارق الدقيق في الإنجاز يبدو غير مقبول. يشير Wenham (*Genesis 16-50*, 369) إلى أن هذا النص قضائي مع فارق دقيق حول البراءة. هذا يبدو بعيد الاحتمال في ضوء ٣٣:٣٠ (و١صم١٧:٢٤ المدروسة أسفل). لم يعترف يهوذا بذنبه وببراءة تامار، لكن ركّز على أن تصرفها في هذه المسألة كان مستقيمًا أكثر منه. هذا لا ينعكس على مطلب قانوني، بل أخلاقي.

تفترض الآية الموازية في ١صم١٧:٢٤ بأن كلا الشخصين—هنا شاول وداود—كان على حق من جانبه، وكان تصرفه مستقيمة أكثر من الآخرين. يمكن أخذ النص بداية سلسلة ثلاث قصص عن حياة داود (حياة شاول في الإصحاحات ٢٤ و٢٦، وحياة نابال في إصحاح ٢٥). يتوقع شاول هنا بأن داود سوف يقتله "بحق" بالتالي (التساؤل الضمني واضح في ١٩:٢٤)، تمامًا مثلما أراد شاول قتل عدوه (أي، داود). داود قرّر، أياً كان تصريح شاول. "أنت أبرّ مني (צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי)" (ع١٧). بالتالي هذه ليست مسألة أن داود عمل بحق وشاول لم يعمل؛ إنما تصرف داود كان مستقيمًا أكثر من تصرف شاول. هذا ليس التفسير الاعتيادي الذي يفهم أن شاول يعلن براءة داود وأنه هو من يستحق اللوم. لكن في إعدادات هذه القصة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار العداوة بينهما: شاول يطلب حياة داود، لكن داود يطلب عرش شاول. هذا يجلب تفاعل مع الظروف المشابهة بين يعقوب ولابان، أو يهوذا وتامار. يمكن ملاحظة أيضًا أن عبارات المقارنة—واحدة منها تستخدم الفعل والأخرى الصفة—هي متوازية في المعنى (قا؛ ١مل٣٢:٢ لمقارنة أكثر بين מִן مع צַדִּיק).

كل من هذه الأمثلة يرينا شخصين في صراع، مع إعادة حل في كلمات צַדִּיק حيث تعطي معنى التصرف المستقيم أو الصحيح. معيار تثمين هذا التصرف غير مذكور ولكن من المفترض أنه معروف لكلا الطرفين. في الحالات التي تستخدم فيها كلمة المقارنة מִן، هناك أيضًا درجة من النسبية: أحد الطرفين يتصرف بشكل أفضل من الآخر.

(ب) استخدامات المجموعة צָדַק بشكل غير لاهوتي وجدت مع الفاعل الجامد. مثل أوزان ومقاييس (צֶדֶק) مطالب بها في الشرائع لا١٩:٣٦؛ تث٢٥:١٥. يجب أن تكون المكاييل قانونية ومؤكّدة بشكل صحيح بحسب المعيار الديني وغير مخطئة بأي حال. بشكل مشابه، تشير تث٤:٨ إلى "فرائض وأحكام مستقيمة" (RSV)—ترد צַדִּיק مفردة بدون إشارة شخصية في ك. م. ع (Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 195). في كل من هذه الحالات لا يوجد احتمال للتصرف أو الفعل الصحيح؛ بينما تشير צֶדֶק إلى بعض الوضع الصحيح لكلا الفاعلين. ربما هذا متضمن في بركة زبولون وأشير في تث٣٣:١٩ حيث تتكلم عن تقدمة الشعب "ذبائح صحيحة (בְחֵי־צֶדֶק)" (NIV ذبائح بر)، أيضًا يوجد هنا غموض أكثر (قا؛ O'Connor, *HVS*, 214 الذي ترجمها "ذبائح شرعية").

(ج) بالعودة إلى القصة، النصوص الشخصية تستخدم أيضًا צָדַק بالمعنى الفردي. أول ورود للكلمة צַדִּיק في ك. م. ع يبدو أنه يحمل هذا المعنى. يوصف نوح على أنه "رجلاً باراً (אִישׁ צַדִּיק)، كاملاً (תָּמִים) بين جيله" (تك٩:٦). كشخص عاش بشكل صحيح، كان بحالة "بر". ياهو يتحدى شعب يزرعيل بعد ذبح بني الملك السبعين ويعلن "أنتم أبرياء (צַדִּקִים אַתֶּם)" (٢مل٩:١٠). هناك العديد من التفسيرات التي قدمت لهذه العبارة في الترجمات الحديثة. في سياق القصة، يدعي ياهو مسؤولية موت بيت آخاب ومسؤولية موت السبعين. العدد التالي يعلن أن المذبحة الكبيرة كانت قضاء يهوه. بالتالي الشعب بريء من هؤلاء الأموات. لم يقوموا بشي خاطئ، بل هم "على حق". في هذا الشاهد لا تشير צָדַק إلى شيء ما قد فعلوه، لكن إلى شيء يمثّل حالتهم.

الكلمة المضادة רָשָׁע، شرير (#٨٣٩٩)، في ٢صم٤:١١ تقدم مثل عن צָדַק في المعنى الفردي. قام قتلة مفيبوشث، ابن شاول، بإحضار رأسه إلى داود، متوقعين المديح على تدمير عدو داود. لكن تمامًا مثلما قتل داود الرسول الذي نقل إليه أخبار موت شاول (٢صم٤:١٠؛ ١:٨-١٦)، هكذا قتل هؤلاء الرجال الأشرار (אֲנָשִׁים רְשָׁעִים) لأنهم قتلوا رجلاً باراً (אִישׁ־צַדִּיק). يتفق المفسرون على أن هذا التضاد في الكلمتين، خصوصاً في فهم 'qyDIx هنا بكلمة "بريء". لكن ليست المسألة ببساطة خاصة بإبراز داود

كمشرّع وقاضي. المقارنة الصريحة مع عماليق (٢صم١) تفترض بأنها ليست قانونية كثيراً كقضاء أخلاقي. ما فعله عماليق كان سيئاً؛ هذان القاتلان كانا أسوأ. ماذا يعني أن مفيبوشث كان ضحية نائماً، "بار"؟ يفترض أن هذه الحالة يحكم على الضحية أنه "بار". والكلمة المستخدمة هنا لا تعلّق على طبيعة حياته (قا؛ نوح)، لكن تشير إلى ذبحه. التضمين بأن القاتلين كانا يبحثان عن أجر اعتقدا أن يحصلا عليه من الملك، سوف يكون له انعكاس في الاعتبار بالفكر اللاهوتي لاحقاً.

هناك احتمال لمعنى آخر لكلمة "حق". ٢صم١٩:٢٨ تعيد كلام مفيبوشث بن يوناثان، الذي أتى في ذروة قصة معقدة. صيبا، المصوّر على أنه خادم شاول ومفيبوشث، قد خدع داود أثناء تمرد أبشالوم. وقع داود ضحية كذب صيبا (٢صم١٦:١-٥) وأعاد ممتلكات مفيبوشث له. تبدو شخصية مفيبوشث جزء من شخصية والده، وكان حكم داود ضده غير عادل، ودون أي تعويض كامل في هذا السيناريو. في ١٩:٢٤-٣٠ يتساوى جشع مفيبوشث مع تمرد أبشالوم. أعلن عن خداع صيبا وامتدح داود على شهامته وإبقائه على حياة مفيبوشث والسماح له بالجلوس إلى مائدة الملك. ينهي كلامه "أي حق لي (וּלִי צְדָקָה וּמַה־יֶּשׁ־ לִי עוֹ) أن أصرخ إلى الملك؟" (ع٢٨، أدب؛ قا؛ نح٢:٢٠). هنا تبدو كلمة צְדָקָה كأنها كلمة محشوة لأن مفيبوشث لديه بعض التبرير في سعيه وراء التعويض من يد داود، بالرغم من أنه من غير الواضح أن ذلك كان مطلبه. استجابة داود كانت تقسيم الممتلكات بالنصف بين صيبا ومفيبوشث؛ القلق الأخير يبدو كلية في صالح داود، عندما قال مفيبوشث "فليأخذ (صيبا) الكل، بعد أن جاء سيدي الملك إلى البيت بسلام" (١٩:٣٠). يكثر من السخرية، مثل أبشالوم الذي قال بإعطاء צָדַק لجميع المكسورين (١٥:٣) وجعل نفسه قاضياً وأن الملك غير قادر أن يسمع لأحد.

(د) يظهر معنى البراءة بشكل مستتر في عدة نصوص فيها ظل لمعنى جدلي لكلمة צָדַק. هناك إشارة لإعلان أبشالوم: "لو فقط جُعلت قاضياً في الأرض! عندها سوف يأتي إلى من لديه خصومة أو دعوى (רִיב וּמִשְׁפָּט) وأنا أنصفه (הִצְדַּקְתִּיו)" (٢صم١٥:٤). هذه معطيات جدلية واضحة، مع وعد أبشالوم بالتعامل مع القانون (ضمنياً) الذي لا يستطيع أبوه القيام به. هل ممكن القول "سوف أعلن براءته" أو من ناحية أخرى (مثلاً، McCarter "سوف أحكم بحسب ما يفضّل"، *II Samuel*, 353)؟ ربما بأن أخذ أبشالوم مكان الجلوس عند البوابة، والكاتب يفضّل: القاضي يعلن براءة الشخص الملتمس الحكم.

الالتزام بمنح العدل (צְדָקָה) يبقى جزءاً من الإيديولوجيات الملكية عبر تاريخ حكومات إسرائيل

ويهوذا. في تباين مع نقد أبشالوم يسجّل حكم داود المؤكد في ٢صم٨:١٥ بأنه "كان يُجري قضاءً وعدلاً (צְדָקָה מִשְׁפָּט) لكل شعبه". هذه هي المرة الأولى التي تظهر فيها هذه الازدواجية في ع. ق (انظر أيضًا ١مل١٠:٩؛ ١أخ١٨:١٤؛ ٢أخ٩:٨؛ مز٩٩:٤؛ إش٩:٧؛ ١٦:٣٢؛ ٥:٣٣؛ ٥٩:١٤؛ إر٤:٢؛ ٩:٢٤؛ ٢٢:٣، ١٥؛ ٢٣:٥؛ ٣٣:١٥؛ حز١٨:٥، ١٩، ٢١، ٢٧؛ ٣٣:١٤، ١٦، ١٩؛ ٤٥:٩؛ عا٥:٧، ٢٤؛ قا؛). ورود الكلمتان معًا يظهر المثل الأعلى في العدالة الاجتماعية، مثل امتداح ملكة سبأ للملك سليمان في ١مل١٠:٩، في جزء امتداح حكومته الرائعة.

مفاهيم مشابهة في قلب وصايا اعتبار تطبيق الشريعة في نصوص قضائية متنوعة في أسفار موسى الخمسة (خر٢٣:٧-٨؛ لا١٩:١٥؛ تث١٦:١٨-٢٠؛ ٢٥:١ [مقدمة شريعة تطبيق الجَلد]؛ قا؛ ١:١٦). أهمية كلمة צָדַק للاعتبارات القضائية في الحياة العامة مدركة في ١٦:٢٠ مع تأكيدها "تتبع العدل والعدل فقط (צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף)". العدل/ الاستقامة (צַדִּיק) والبراءة (נָקִי) موجودة في خر٢٣:٧؛ هذه الكلمات مرتبطة بشدة، لكن غير مترادفة، الكلمة الأخيرة محدودة أكثر (ترد الكلمات معًا فقط هنا وفي أي٢٢:١٩؛ ٢٧:١٧؛ مز٩٤:٢١). الكلمات معًا تتعارض مع الشرير (רָשָׁע). البعد القانوني يعطي كل منها حقه؛ كل من المقاطع الثلاثة الرئيسية يتضمن بعض التحذير ضد المحاباة أو الرشوة. التعليقات على تث١٦، يفهم D. Patrick (*OT Law*, 117) هذه الوصايا أنها "مبادئ أخلاقية بسيطة على كل شخص أن يعرفها"، والنطق بها "يعطيهم سلطة أعظم". التشريع اللاوي أوضح المفاهيم المعروفة، يظهر في بعض الدرجات في كل مقطع. لا١٩:١١-١٨، سياق وصايا سلبية، معتبرة خصوصاً في الحياة داخل المجتمع والسلوك الديني لأعضاء المجتمع كل واحد مع الآخر (قا؛ Noth, *Leviticus*, 141-42). بالتالي، في حين أن الاستخدام المحدد للكلمة צֶדֶק هنا في نص قانوني، فإن الارتباط الوثيق للتعليق المحبب في ١٩:١٧-١٨ افتراض أعمق. التضاد هنا مع "اتبع العدل" (עָוֶל) أكثر من مجرد الإدانة أو التبرئة.

(هـ) خلاصة. هذه الأمثلة تشرح مجال المعنى لكلمة في القصة العبر. צָדַק وللنصوص القانونية الأقصر، تشير مصطلحات צָדַק إلى وضع أو سلوك صحيح في علاقة مع معايير السلوك أو المجتمع أيضًا. الآن، سواء كان هذا المعيار واضحاً أم معتمد على العهد كقاعدة وأساس للكلمة צָדַק. لو أن معيارًا خاصًا مثل العهد أخذ بالاعتبار، فإنه يبقى متماسكاً في الخلفية. الصورة أكثر من مجرد شبه لشريعة طبيعية، حيث هناك اعتبار مستتر عن السلوك محدود بما هو شائع، لكن بالرغم من ذلك حقيقي بالنسبة لذلك. حتى في النص القانوني عن المعايير الخاصة

بالسلوك القضائي، تعليقات Patrick's المذكورة أعلاه تشير إلى طبيعة الثقة بالنفس للمعيار المعتبر.

٢. مع كلمة *righteousness* غالبًا ما يُعتبر المحتوى اللاهوتي أو يترك تحديده بشكل مبهم خلال الاستعمال بكثرة. الاهتمام للاستخدامات غير اللاهوتية يعطي نظرة حديثة عند العودة لاستخدام צָדַק المتضمنة الألوهية. النماذج الظاهرة في تفاعل بشري يمكن أن تبدو أيضًا في علاقة بين الله والبشر كما في بعض العبارات في القصة التي تصف الله مباشرة. يمكن القول، إن هذه المجموعة الأخيرة يمكن حصرها بأنها تظهر موجودة ضمن التسابيح والصلوات (باستثناء واحد فقط).

(أ) "الفعل الصحيح" في النصوص القصصية يتضمن يهوه في الغالب يصوّر السلوك الإنساني في تقويم إلهي. الحوار بين إبراهيم ويهوه في تك١٨:٢٢-٣٣ يعطينا مثالاً حيويا. تبنى المناقشة على سؤال إبراهيم "أفتهلك البار (צַדִּיק) مع الأثيم (רָשָׁע)؟" (ع٢٣). محتوى الشر موضح قبلاً في الرواية: "وكان أهل سدوم أشرارا (רָעִים) وخطاة لدى الرب جدًا" (١٣:١٣). في كلمات القصة، سؤال إبراهيم الأول ودفعه المستمر ليهوه كي يحدد الأعداد التي يعتمد عليها في مراقبته لما أصرّ على إتمامه (كما معلن في ع٢١). النقطة هي رؤية فيما إذا كان معيار السلوك حقيقي بقدر ما يبدو عليه (٥:١١). فإن يهوه يظهر كقاضي لابد أن يجري العدل (מִשְׁפָּט، ع٢٥)، القضاء ليس على المذنب والبريء بكلمات جدلية، لأنه يوجد شك بوجود بعض السلوك السيئ الحاصل (ع٢٠). السؤال هو واحد من معايير السلوك وفيما إذا كان من يتصرف بشكل صحيح سيعاقب مثل الشرير.

نموذج مشابه في تث٩:٤-٦، في كلمات موسى عند عبور الأردن. سوف يعبر الإسرائيليون الأرض بسرعة، لكن لن يفترضوا أن هذا النجاح اعتبار لـ (حرف جر بـ בְּ) عدلهم צְדָקָה؛ بل الحقيقة: يهوه أخرج الأمم بسبب (حرف جر بـ בְּ) شر (רִשְׁעָה) الأمم. الترادف مع "استقامة" (NIV؛ "أمانة قلبك") في ع٥ يفترض أن الشعب مطالب للعودة إلى السلوك الصحيح. من ناحية أخرى، تستخدم النقوش الآرامية القانونية *bsdqh* لتعطي أساس لبعض العواقب (انظر أعلاه). هناك استخدام في ارتباط مع كلمات الحكمة، وجدل دائم حول المعنى الدقيق للكلمة (استقامة؟ أمانة؟ ناجح قضائيا؟). هنا يوجد بعض الشك في احتمال الفضيلة. يتابع موسى في عظته استذكار قصة العجل الذهبي (تث٩:٧-٢١) والأمثلة الأخرى عن العصيان كي يدعّم النقطة في ع٤-٦: ليس فقط سلوك إسرائيل الجيد لم يكن سبب كسب الأرض، حسب كلام موسى، بالرغم من سلوكهم الجيد في البداية، لكن يهوه قام بذلك لأسباب مختلفة تمامًا.

ترد كلمة צְדָקָה في مزامير داود من ٢صم٢٢:٢١، ٢٥ (= مز١٨:٢٠، ٢٤—لاحظ نص صموئيل يستخدم צְדָקָה، الموازي في مز١٨ يستخدم צֶדֶק، بافتراض قابلية التبديل داخل هذه الكلمات). أغاني داود كما هي مستخدمة في ٢صم٢٢، تعتبر هذا التقدم الناجح للحياة هو צְדָקָה، بالرغم من أن النص الأكثر مباشرة (وهذا من عنوان المزمور) يظهر عمل خير يهوه لتأييد داود وتخليصه من أعدائه. أعطى المحتوى لـ צְדָקָה داود يسير مع الاحتفاظ بشريعة يهوه. (النموذج المركزي لهذا المقطع في المزمور يركز على ع٢٣؛ A/A = ع. ٢١/٢٥؛ B/B =ع. צְדָקָה ٢٢/٢٤—العبارة المعتادة [تكرر שָׁמַר]؛ C= ع.٢٣—بالتحديد "قرارات وقضاء" يهوه). في أول المقطع يعتبر العلاقة الواضحة لمعيار السلوك مع الشريعة الإلهية. إمكانية تأثير سفر التثنية على هذه الأعداد (كذلك بعض التعليقات على كل من ٢صم٢٢ ومز١٨) أمر مهم في ضوء تث٩:٤-٦. كلاهما يحمل فكرة أن السلوك الصحيح، צְדָקָה، يمكن أن يقود إلى المكافأة من يهوه.

يقود نص الترنيمة إلى اعتبار قصيدتين—الأولى، نشيد موسى، يصف سلوك يهوه بكلمات צֶדֶק. تث٣٢:٤ مباشر في إعلانه "اسم" يهوه وجلاله. "طرق الرب" التي حفظها داود (٢صم٢٢:٢٢)، موصوفة هنا في كلمات الأمانة (אֱמוּנָה) والشرف (יָשָׁר)، ويهوه צַדִּיק. النص الذي يصف أفعال يهوه تجاه شعبه وتبادله المعاملة معه، يفترض أن צַדִּיק هنا هي واحدة من أفعاله بعدل.

النص الآخر أكثر صعوبة، يتضمن عدد من الكلمات الغامضة. نشيد دبورة (قض٥) احتفالاً بالنصر على الأعداء، قض٥:١١ تصف مجموعة من التعظيم (תָּנָה، بِعل) العبارة צִדְקוֹת יְהוָה וצִדְקֹתפִרְזֹנוֹ، أيا كانت في هذه المجموعة الأخيرة؛ فإنها جميعاً ترجح التعبير الإنساني. لكن ماذا يمكن فهم צִדְקוֹת هنا؟ الجمع من צְדָקָה مستخدم ١٤مرة، ٣منها منشأها يهوه (قض٥:١١؛ ١صم١٢:٧؛ مي٦:٥؛ مز١٠٣:٦؛ دا٩:١٦). واحدة ممكن أن تعني ببساطة "أعمال البر" في NIV، لكن النص المترابط يلحظ فارق دقيق لكلمة צִדְקוֹת في هذه المعاني: واحد من هذه النصوص هي أعمال يهوه (أو أيضًا أعمال الإنسان) التي قد خلّصت وحررت إسرائيل، حيث أحيانًا يمكن ترجمتها "انتصارات" (Boling, *Judges*, 111). تقدم RSV "انتصارات" في قض٥:١١—باقتراض اعتبار معنى محدد في كلا المقطعين من السطر الموازي—و"أعمال الخلاص/ التحرير" في ١صم١٢:٧ و مي٦:٥، فارق دقيق يظهر في المزامير وإشعياء (انظر أسفل). بالتأكيد هنا "الفعل العادل" وتأييد الشعب في الألم يجعل كل ترجمة مطبقة وأكثر جاذبية من ترجمة NIV الباهتة.

צָדַק [sadaq]، قَلْ. كان عادلاً، باراً؛ نِفعل. يُبرَر، يصلح، (#٧٤٠٥)

أحد الاعتقادات، غموض كأعمال معتبرة أو في مستويات أخرى، كأعمال فرعون في خر٩:٢٧، "الرب هو البار (יְהוָה הַצַּדִּיק) وأنا وشعبي أشرار" هذا يفترض اعتبار قضائي، لكن ليست هذه الحال هنا. لغوياً، "الرب" و "أنا وشعبي" هي الخبر (قا؛ Joüon-Muraoka § 1371; Gibson, *Syntax*, § 49[3])، بالتالي، "الـ צַדִּיק (البار) هو يهوه؛ الأشرار (הָרְשָׁעִים) هم أنا وشعبي" افتراض أفضل أنها نكهة اللغة العبرية. فشل فرعون بأن يبقي الإسرائيليين كان في مقابل أعمال عدل يهوه في إرساله الأوبئة. لم يكن موسى متيقن (خر٩:٣٠)؛ لكن الاعتقاد يشرح أن أبطال القصة هم يهوه وفرعون بدلاً من موسى وفرعون. في أي حدث، يبدو فرعون يصادف تقدير تث٣٢:٤ فيما يتعلق بسلوك يهوه البار.

(ب) الإعلانات المعتبرة لأعمال يهوه باستخدام צָדַק تلقي ظلالاً عليه وعلى شخصيته. بعض الغموض مرتبط بـ خر٩:٢٧، مثل المعتقدات في نح٩:٣٣ ودا٩:١٤ التي تسند צַדִּיק ليهوه، تبدو تخص أعماله أكثر منه هو وشخصيته. في حالة ما يُعتقد في ٢أخ١٢:٦؛ عز٩:١٥؛ نح٩:٨ (قا؛ مز١١٩:١٣٧؛ ١٢٩:٤؛ ٢مل١٠:٩ أعلاه) أكثر وضوحاً. هنا البناء هو צַדִּיק | יְהוָה أو צַדִּיק אַתָּה، وهناك تباين حتمي بين طبيعة الله وشعبه المتمرد. هذا واضح خصوصاً في عز٩:٦-١٥ حيث في هذه الصلاة القصيرة، تستخدم אַשְׁמָה ٤مرات وعָוֹן ٣مرات. بينما في بعض معاني أعمال يهوه يجب أن تبقى في المنظر، التركيز هو بالأكثر على الشخصية الإلهية.

> كسروا الوصايا، التي ربما اعتبرت كجزء متمم للعهد بين الله والشعب، بينما يبقى ثابتاً في إخلاصه لتلك العلاقة. هذه العبارة القصيرة تعيّن الشكل الأعلى للعبادة: معرفة الله، على الرغم من أنه بنفس الوقت كان مقبولاً أن العابدين يتركون حقهم للحياة أمام الله. بالتالي، الله يمجّد فقط بسبب من هو، وليس لمجرد ما يرجو العابدون نواله منه. (Williamson, *Ezra-Nehemiah*, 138;).

من السيئ ملاحظة أن هذا الاستعمال هو من مراحل متأخرة من الأدب الكتابي لفترة ما بعد السبي.

(ج) مفهوم أن الله قاضي، تمّ التعرض له سابقاً في المناقشة حول السلوك الصحيح (الله كقاضي بار، أكثر وضوحاً في المزامير؛ انظر أسفل). هذه الاهتمامات تظهر في اللغة التثنوية لصلاة سليمان عند تدشين الهيكل (١مل٨). الأعداد ٣١-٣٢ تتعامل مع الخطية ضد القريب. يُدعى يهوه للقضاء (שָׁפַט)، إشارة إلى الذنب والبراءة من جانبهم. توبيخ الأشرار (לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע) متوازي تمامًا مع "تبرير" (قا؛ ، فعل بديل "بر") البار (וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק). هذا التوسّل يفترض مسبقاً (ع٣١) حالة اتهام بعض المتهمين الذين لم تثبت إدانتهم. يؤخذ قَسَم، يؤدي إلى التماس في ع٣٢. تركز على هذا التفسير، تؤكد NIV على الاستخدام الثلاثي لـ צָדַק "إعلان البراءة" (فعل)، "غير مذنب" (צַדִּיק)، و"بريء" (צְדָקָה). ما يبقى غير واضح في الصلاة هو طبيعة عواقب الإدانة أو التبرئة.

بالعودة إلى السلوك المستقيم في البعد اللاهوتي نجده فعال في تك١٥:٦ في دراسات العقود الحديثة المتأثرة بتفسير Von Rad للعدد في كلمات بصيغة دينية. يؤكد Von Rad على أن "اعتبر" أو "حسب" (חָשַׁב) تستمد الفرق الدقيق الجزئي لهذا المقطع من الاستخدام الكهنوتي، وأن المفهوم الثوري للاتفاقات بين يهوه وإبراهيم يكمن في حذف الوساطة الكهنوتية: "لا يوجد وساطة دينية، لا يوجد كاهن يتكلم كمتحدث باسم يهوه" (1966, 129; critique in Oeming). في أغلب الأبحاث التي تعتمد النقد الشكلي، خلاصة Von Rad تستقر على الموقف الحياتي *Sitz im Leben* المتجدد الذي يستمد إثارته من النصوص المرتبطة القليلة، في هذه الحالة وخصوصاً لا٧:١٨ب و حز١٨:٥-٩؛ لكن المشكّل للنص لم يشر إلى צָדַק، والأخيرة لم تستخدم חָשַׁב! رأى آخرون (Kline, Hahn, Schmid) في العدد توقع لمفهوم بولس عن التبرير بالإيمان. Schmid الذي اعتقد أن العدد متأخر نسبياً (بعد التاريخ التثنوي)، يؤكد على أن "ذلك البر، والحياة التي تجعل ذلك ممكناً، التي تظهر كعطية من الله، وأن أساس الحياة ليس السلوك الإنساني، بل عطية الله في البر" (٤٠٨). بحسب Schmid هذا يفسّر سلبية إبراهيم في النص ويخرج تفسير بأن البر منشأه هو إيمان إبراهيم.

على الرغم من التركيز على צְדָקָה بالإضافة للبادئة לְ- قد تمّ ملاحظته في هذا الارتباط، لكن يظهر بعض النقص هنا. يشير Westermann (223) إلى تث٢٤:١٣—فيه يسترد الرجل الفقير رهنه قبل غروب الشمس "لكي يكون لك براً"—بمعنى توسيع تفسير Von Rad. (لاحِظ أن NIV هنا محايدة بشكل غير ضروري في ترجمة العبارة—"سوف يُعتبر عمل بر"—وسقطت في التركيز على الربط بكلمة לְךָ، "لك/ لأجلك") لكن هذا العدد (قا؛ أيضًا تث٦:٢٥؛ مز١٠٦:٣١) يقوم بأكثر من هذا. إنها تتماشى مع ضرورة الموقف الحياتي *Sitz im Leben* مثل ذلك المشدد عليه بالنسبة Von Rad وتفسد الفكرة بأن مهما يكن اعتبار "البر" هنا، فإنه ليس "فعل" إيمان من جانب إبراهيم، مثلما يفترض البعض في مسار بولس. سواء الاحتفاظ بالشريعة (تث٦:٢٥)، إرجاع الرهن (٢٤:١٣)، تدخّل فينحاس بجرأة (مز١٠٦:٣٠-٣١)، أو إيمان [*sic*] إبراهيم (تك١٥:٦)—كلها تشترك بفكرة رئيسية أن عملاً خاصاً تمّ تأكيده وقبوله من قِبل الله. يلاحظ أغلب المفسرين أن تك١٥ معاناة إبراهيم لفهم كيف يمكن أن تتمم وعود

يهوه. الواقع أن الوعد له متطلبات واعتبارات في ١٥:٢-٣. يشكل ع٦ النظير الإيجابي لرد الفعل السلبي السابق، وهذا الاستثناء في وعد الله محقق في اعتبار أن يهوه بار في أعماله (قا؛ دراسة موسعة لـ Moberly's). بالرغم من المعارضة في الجزء في قول أن عمل إيمان إبراهيم يظهر هنا، فبدون شك على الأقل في جزء من حق الحصر العقائدي، هذه تبقى القراءة المقنعة الأكثر للنص (*pace* Schmid).

(د) خلاصة. إذاً البر لاهوتياً، يرتبط بشدة بالبر في السياق المرتبط بالعلاقات. سلسلة المعاني التي تبدو في ١ (هـ) المرتبطة باعتبار وجود يهوه في الصورة. هذه الدراسة لمقاطع النثر/ القصة يمهد الطريق لانعكاسات لاهوتية وشعرية في المزامير والأنبياء وتوجد تأييد واسع في أدب الحكمة.

٣. أدب الحكمة. التركيز على استخدام צָדַק عالي في أدب الحكمة الكتابي—غير مفاجئ في ضوء اهتمام الحكيم بالعدل والتصرف بعدل. للمقارنة: الأسفار التي تذكر هذه النقطة، تثنية تستخدم צָדַק حوالي ١٨مرة من ٥٢٣مرة، أو تقريبًا ٣,٤٪ من المجموع الكلي (في تك ترد ١٥مرة؛ ١-٢أخ فقط ٦مرات). في المقابل، أي، أم، جا، مجموع ورودها ١٤٠مرة أو ٢٦,٧٪ من ورودها في كل ك.م.ع بالإضافة إلى الاستخدام في المزامير (١٣٩مرة). لكن المزامير أطول بكثير (١٥٠ أصحاح، مقابل فقط ٨٥ في أي/ أم/ جا)، تكرار كلمات צָדַק في أدب الحكمة هو دلالة على أنها أكثر من التي في المزامير.

(أ) أيوب. من بين عدّة أمور، سفر أيوب هو عن العدالة، كل من إمكانية البر الإنساني وطبيعة العدالة الإلهية. في تركيز على استخدام צָדַק يظهر نموذج مهم: لا يوجد ورود خارج الحوارات الشعرية في الإصحاحات ٣-٤١. هذا ليس قلة في الأمر المناسب، لأن وصف أيوب التقي "تقي ومستقيم" (תָּם וְיָשָׁר، ١:١، ٨؛ ٣:٢) يمكن أن يزداد بادعاء أن أيوب بار. هذه الميزة الغريبة يمكن أن تفسر الطرق المختلفة. إنها تستخدم في الإطار النثري، لكن هذا مختلف. يمكن أن يكون للنثر والشعر منشأ واهتمام مختلف—طبيعة الخلاف في العلاقة المتبادلة للنثر والشعر هي أمر جدير بالملاحظة.

بدء الحوار والخطاب الشعري يبدأ بأسئلة مختلفة عن الحوار المتبادل. الأسئلة التي توجه الحديث في إطار النثر بدأت من الشيطان في ٩:١ "هل مجاناً يتقي أيوب الله؟" سؤال جيد، ويمكن للمرء أخيراً أن يحصل على جواب إيجابي في خلاصة أيوب—بتحريض فقط من فهمه العميق للإله الذي يعبده (٢:٤٢-٦)—التي تبدو قد اكتسبت استحسان الله (٧:٤٢). السؤال الموجّه للحوار كان من أليفاز في إصحاح ٤. يعيد أليفاز سؤال الشيطان ("أليست تقواك هي معتمدك ورجاؤك كمال طرقك؟" ٦:٤)، لكن هذا يبدو مأخوذ لمنح سؤال جديد يظهر: "هل الإنسان أبر من الله أم الرجل أطهر من خالقه؟" (١٧:٤ RSV؛ تفهم NIV خطأ الحرف מִן أنه للمقارنة). هذا السؤال يقود التركيز على اعتبار أن كلمة צָדַק ضمن حوار أيوب.

من الملاحظ في التفاسير أن هذا السؤال يأتي كذروة لنمو الشخص الحالم في ١٢:٤-١٦؛ ع١٧ يزود المحتوى لما يفصح عنه بالصوت في الرؤيا. الأعداد ٧-٨ تمهد الطريق للإجابة الإيجابية على السؤال: من كان "بريء" و"مستقيم" (٧:٤) وغادر. لكن الاستجابة لسؤال الزائر غير الطبيعي: كل موضوع الخطأ الوارد، حتى الكائنات السماوية. لكن يشير Clines (132-33) إلى معاناة أيوب تشابه بصعوبة درجة "الخطأ" الذي ربما سقط فيه. لا يعتقد هنا أن أليفاز—أو محاوره المرسل—يتساءل كثيراً عن عقيدة العقاب (Clines, 133). التضمين هو من خلال العلاقة: الخطأ يجلب الانفصال عن الله؛ الاستقامة تقود لحياة آمنة (قا؛ ٧:٤-٨).

إمكانية أن يكون الإنسان צָדַק أمام الله، يفترضها أيوب طوال إصحاح ٩، هناك معاني قوية جدلية في هذا الإصحاح (قا؛ רִיב [#٨١٩٠]، ع٣)، تزين ترديد أيوب لسؤال أليفاز: "كيف يتبرر (צָדַק) الإنسان عند الله؟" (٢:٩ب). بعض الاستخدامات لكلمات צָדַק في أيوب مترجمة جيداً "براءة" (١٥:٩، ٢٠؛ ٥:٣٤؛ قا؛ ١٩:٢٢؛ ١٧:٢٧، مع الموازي נָקִי). لكن هذه الانعكاسات تظهر اهتمام آخر: علاقة البر צָדַק الإلهي مع القوة الإلهية. يتابع أيوب في إصحاح ٩ لإظهار قوة الله القديرة، فإن أراد أن يتنازل ويجاوبه (ع٣) ولا أحد يقدر على محاكمته (ع١٩،١٤). ليس هناك مصالح يقف بين الاثنين ليرفع القضاء (ع٣٢-٣٥). يتساءل فيما إذا كان أيوب يصف الله مع "الظلم الكوني" (225, citing Gordis, *Book of God and Man*, 80) في الإصحاح ٩ ويقرر ليس: "الكلام يفضل قراءته كاعتراض على أنه بلا رجاء الشخص الذي يطلب التبرئة (أي، צָדַק) من الله. لأنه—لو أن الله يمتنع عن التبرئة، كما في حالة أيوب—فلا يمكن لأي شخص أن يكون في وضع يجبر الله على أن يمنح أي شيء، ولا حتى تبرئة شخص" (٢٢٥-٢٦). لكن بالتأكيد، يمكن لأيوب تأكيد أن هذا نفسه غير عادل والعامل المحرك في افتراض الأصدقاء وتطوير فكرة ذنب أيوب. (يلاحظ Clines لاحقاً: "الموضوع هو تبرئة أيوب أكثر من بر الله، بالتالي الاثنان متمايزان كلياً" ٢٢٦). بالطبع إنها ليست مسألة القوة، لأن هذه اعتبارات أيوب في عدة أماكن في طرق مختلفة. مهما يكن يبدو مفترض في السفر أن إثباتات قوة الله هي إشارة على كونه "بار" ("القدير يجري عدلاً"؛ قا؛ صوفر في ٧:١١-١٢؛ أيوب في ١٧:٩؛ أليهو

צָדַק [*sadaq*]، قَلْ. كان عادلاً، باراً؛ نِفعل. يُبرَّر، يصلح، (#٧٤٠٥)

في ١٧:٣٤؛ ٢٣:٣٧؛ ممكن كل أقوال يهوه، إصحاحات ٣٨-٤١). بالتالي، حرمان أيوب من التبرئة هو دليل أن الله عمل قضاء معوج بالفعل (تعليقات بلدد في ٣:٨).

إذاً ما يشير إليه ٢:٩أ ("بالفعل، قد علمت أن هذا صحيح")؟ يبدو في البداية خجلاً افتراض أن أيوب متفق مع تعليق بلدد على إصحاح ٨، أنه من المستحيل أن يقوم الله بقضاء معوج (٣:٨). لكن يتابع أيوب في افتراض والبحث عن التناقضات واحد من خبراته: ليس من المفترض أن الله يعوج القضاء؛ لكن هذا في الواقع يحصل. بالتالي هذا مثال على التنافر المدرك، ولا يبدو أن أيوب مدفوع في اتجاهات الدفاع عن حق براءته أمام ظلم الله الظاهري. لو كان بالنسبة للآخرين التساؤل هو "القدرة تكافئ العدل"، فبالنسبة لأيوب لا يمكن أن تكون الحالة التي يكون فيها الله وأيوب צַדִּיק في نفس الوقت.

لذلك فإن أيوب يتقيد بأنه تصرف ببر ويصرّ على حالته المستقيمة أمام اتهام الله الظاهري: " حاشا لي أن أبرركم (חָלִילָה לִּי אִם־אַצְדִּיק אֶתְכֶם)؛ حتى أسلم الروح لا أعزل كمالي عني. تمسكت ببري (בְּצִדְקָתִי) ولا أرخيه قلبي لا يعيّر يوماً من أيامي" (٥:٢٧-٦). مثل علاقة أيوب القوية بـ צְדָקָה بأنه يفرح بعلاقة متبادلة معه: ليس فقط تصف شخصيته، لكن أيضًا شخصيته تجسد البر צְדָקָה. في محصلته (١١:٢٩-١٧)، يخالف أيوب تخمين أليفاز بخصوص حياته وشخصيته (٦:٢٢-٩). تسيء NIV تفسير الخطوط الفاصلة في تقديم: "لبست البر كثياب لي؛ العدل كرداء وعمامة" في ع١٤أ لا تعطي NIV وزناً كافياً لـ וַיִּלְבָּשֵׁנִי، أدب. "كساني" (قا؛ Driver/ Gray, Pope). هذه العبارة أقوى عن بر צְדָקָה أيوب أكثر من التي تستخدمها NIV في تصوير الفعل في ع١٤أ مع "كثياب لي". هذه علاقة متبادلة، حيث يُكسى أيوب بالبر צְדָקָה، وצְדָקָה يُلبس بأيوب. بالمثل، في ع١٤ب، تستخف NIV بتمسك أيوب بـ מִשְׁפָּט (عدله) من خلال تطبيق لاحقة المفرد الأول على מִשְׁפָּטִי إلى "رداء وعمامة" بدلاً من ذلك، يجب قراءتها "كرداء وعمامة كان عدلي". أي ع١٤ب يحمل تقديم فكرة ع١٤أ أن براءة أيوب هي الرداء. البر والعدل ليسا الرداء مجازاً على الإطلاق، كما في NIV، إذاً الأقوى لكل من السلوك المستقيم والوضع الصحيح، الإصرار الذي هو نقطة تركيز كلام أيوب.

يبدو كلام أليهو (إصحاحات ٣٢-٣٧) مهتم بشكل خاص بـ צָדַק، مستخدمة ١١مرة في كلامه إضافة إلى مرتين في المقدمة (١:٣٢-٢). هنا المعنى عمومًا أن يبرئ، يبرر أو يثبت أنه على حق. ثورة غضب أليهو تشير إلى أن أيوب "حسب نفسه أبر من الله" (٢:٣٢)، وفي هذا التحليل كان محقًا تمامًا. الكلمة المفتاحية مستخدمة في ١٢:٣٣؛ مباشرة قدّم أليهو كلامه الدفاعي وقدّم خلاصة الحوار بتلك النقطة—تحديداً أن أيوب مذنب، حتى أنه مدان من الله (٨:٣٣-١١)—أعلن: "ها إنك في هذا لم تصب (הֵן־זֹאת לֹא־צָדַקְתָּ)، أنا أجيبك لأن الله أعظم من الإنسان" (١٢:٣٣). "في هذا" يجب أن تعني ادعاء أيوب بأنه بريء وأن الله عوّج القضاء (٨:٣٣-١١)؛ هنا يظهر تركيب العاملين معًا في خلاصة أليهو في هذا المشهد.

"أنت لست على حق" (NIV) كما لو كانت تعني "أنت مذنب". يبدو على الأقل ثلاثة احتمالات هنا. هل أيوب (أ) غير مصيب؟ (ب) غير منصف؟ (ج) غير مبرر؟ الأول (أ) مستوى واقعي بسيط (وربما مطبق آلياً في الاختيارين الآخرين) ويرد صداه في ٣٢:٣٣ (لو أن ع٣٢ب تُرجم "تكلم، لأني أريك أن تكون على حق")؛ (ب) تعني أن أيوب خارج المكان (عامياً، "خارج الخط") في تقديم المشهد؛ (ج) تعني أنه في هذه الحالة، لم يوضح أيوب اسمه الشخصي (قا؛ مثلاً ١:٢٧-٦). يتابع أليهو في تحدي تخمين أيوب أن الله لم يتكلم إلى بشر فانين وتلك الخطية هي السبب الوحيدة للتجربة الإلهية. النقطة الأخيرة بينما تفرض نفسها بقوة (مثال، في ١٧:٣٣، حيث المعاناة تظهر كإجراء وقائي بوضوح)، تبقى نوعاً ما ضعيفة، بالنسبة لأليهو يمكن أن يبقى كلام (مثل ع٢٧) عن الاعتراف חָטָא. الاحتمال المشابه أكثر لـ ١٢:٣٣ هو إذاً (ب): لم يكن أيوب محقًا في كلامه بهذه الطريقة، ليس مختلف عن الطفل الجاهل الذي يهين شيخاً أكبر منه. هذه الأفكار أيضًا تظهر في ٥:٣٤-٦، ١٦-٢٠؛ ٢:٣٥-٨؛ ٦:٣٦-٧؛ ٢٣:٣٧.

في هذا الاعتبار لـ צָדַק في أيوب، من الواضح أن معيار السلوك كامن، لكن—كما في المواد النثرية—المعيار يبقى كامناً أكثر منه ظاهر. ليس هناك استرحام للشريعة الإلهية أو بعض القوانين الخارجية للسلوك، بالرغم من علانية النصوص الأخلاقية مثل ١٤:١٥؛ ٤:٢٥؛ ولا أيضًا أي استثناء مشابه في هذا النص غير الإسرائيلي. فقط أليهو يفهم هذه الفكرة في مطالبته الإعلان الإلهي لتبصّره (إصحاح٣٢؛ قا؛ ٣:٣٦). أن هناك بعض المعايير المتفقة للسلوك واضحة من عدم الاتفاق بين أيوب وأصدقائه بخصوص تصرف أيوب (٦:٢٢-٩؛ ١١:٢٩-١٧). يجب أن يتصرف المرء في انسجام مع هذا المعيار (المستتر؟) (أي، تصرف بحق) لكي يحظى بحالة صحيحة أمام الله. أياً كان، بخلاف الجواب الواضح المعطى على سؤال الشيطان (٩:١؛ ٧:٤٢)، يبقى السفر غامضاً بخصوص السؤال المُثار من المتحدث فوق الطبيعي مع أليفاز (١٧:٤).

(ب) الأمثال. أكثر من أي سفر آخر، يشير الأمثال إلى كلمة צָדַק بشكل حزين أكثر من الآخرين؛ هنا الصفة צַדִּיק. حوالي ٩٢مرة ترد في السفر، ٦٦مرة (٧١,٧٪) استخدام الصفة. هذه المباشرة تفترض اهتمام الأمثال في طبيعة "الشخص الذي يكون צַדִּיק "أكثر من الفكرة

المجردة لـ צָדַק. هذا الانطباع يصبح أقوى بالتعليق أن ٥٣مرة لكلمة צָדַק مستخدمة في الأمثال في توازي مع רָשָׁע، فعل بشر (#٨٣٩٩)، كلمات؛ جدير بالانتباه في تقسيم هذه هو الورود الوحيد في الإصحاحات ١-٩ (في ٣:٣٣) مقابل ٢٥مرة وردت في الإصحاحات ١٠-١٢.

يجادل McKane (*Proverbs*, 420، قا ١٥-١٦) أن "نقيض צַדִּיק وרָשָׁע هو ترتيب عقائدي وتعبّر عن وعد الإله اليهوي، اسمياً، عقيدة مشكلة الشر. أقصد بعقيدة مشكلة الشر، التأكيد على أن الله يقوي الخلائق الأدبية في ارتباط مع الأفراد من خلال مكافأة الرجل البار ومعاقبة الشرير". تخمين McKane هذا بالتأكيد صحيح، بالرغم من أن المرء لا يحتاج أن يتبعه في التفكير بأنه بالضرورة تطور متأخر. ارتباطات مشابهة في الحياة مع موافقة (أو عدمها) الله (أو الآلهة) موجودة باكراً في الألفية الثالثة (مثال، *The Instruction of Ptahhotep*)، ولا يحتاج المرء للانتظار حتى فترة المكابيين لمثل اللفظ فترة الأدب العبري—بالرغم من مسح McKane بجانب ملاحظة مشابهة (*Proverbs*, 16). الـ צַדִּיק هو الشخص الأمين (١١:١٠، ٣١-٣٢؛ ١٣:٥؛ قا؛ ١٢:١٧؛ ١٣:١.٦ مع צֶדֶק)، النبيل (٢١:٢٦)، الوفي والثابت (١١:٨-٢٠؛ ١٢:٧، ١٢؛ ١٤:٣٢؛ ١٨:١٠؛ ٢٤:١٥-١٦؛ ٢٨:١)، مخلص (١٢:٥)، الرحيم والعادل (١٢:١٠؛ ٢٩:٧؛ قا؛ ٣١:٩)، المرضي لله (٣:٣٣؛ ١٥:٢٨؛ قا؛ ١٥:٩؛ ٢١:٣ مع צְדָקָה)؛ باختصار، كل هذه الطرق تقود إلى الحياة (١٠:١٦؛ ١١:١٩، ٣٠؛ ١٢:٢٨؛ ١٦:٣١؛ ٢١:٢١). دلالياً، في استخدامات الأمثال، الـ צַדִּיק هو شخص حكيم أيضًا (חָכָם؛ قا؛ مز٣٧ أسفل، و Hurvitz، "צַדִּיק = حكمة")، كما هو مفترض بالتوازي مع ٩:٩ و٢٣:٢٤ (قا؛ جا٧:١٦؛ ٩:١؛ أيضًا 1 En 48:1). الشرير (רָשָׁע) يوصف بتوازي من خلال المعاني المتناقضة مع النوعيات الأخرى. هذه اللغة غالبًا ترد في كلمات "الطريق" (דֶּרֶךְ؛ #٢٠٠٦) أو "المجرى" (אֹרַח؛ #٧٨٤) الذي يسلكه البار أو الشرير، تزود مصادر للتطور المتأخر للمصطلح "طريقين" (٢:٩، ٢٠؛ ٤:١٨-١٩؛ ٨:٢٠؛ قا؛ Brock " وهناك طريقتان"، الذي لم يذكر هذه النصوص في دراسته لمصادر ك. م. ع).

علاقة الـ צַדִּיק مع الغنى والنجاح في الأمثال، تبقى أمراً غير ثابت. الحالة التي تُفهم كالمعتاد في أم١٣:٢١: "الشر يتبع الخاطئين لكن النجاح مكافأة الأبرار" أو الأفضل مع NJPSV "لكن الصديقون يجازون خيراً" יְשַׁלֶּם־טוֹב. التبادل المباشر بين مكافأة النجاح والخير متعلّقة إجمالاً ببعض طرق التفكير الحكيم (مثال، ١٥:٦). أياً كان التلميح مزدوج تجاه الغنى مطروح بواسطة التحذير ضد الارتكاز عليه (١١:٤، ٢٨)، وضد الطمع (٢١:٢٦).

بالتتابع، المكافأة المعطاة للبار ليست رفاهية بل للشبع (١٠:٣؛ قا؛ ١٦:٨). هذا ما يسمى "عقيدة مشكلة الشر" التي عبّر عنها McKane (أعلاه): هذه الأقوال تؤكد أن الشرير (רָשָׁע) في الواقع يمتلك ممتلكات أرضية أكثر من الـ צַדִּיק، بينما في نفس الوقت تظهر ثقة بأن أولئك الذين يفعلون الحق، على الأقل سيحيون (لمزيد من الشرح انظر Whybray, 1990).

ربما تكون "عقيدة" McKane غير واضحة في ١١:٣٠-٣١. هنا مفهوم الدفع، للبضائع أو المرض، المرتبطة "على الأرض" (בָּאָרֶץ). يمكن أن يفسر النص لهذا القول. "غياب" يهوه بارز في إصحاح ١١؛ يظهر واضحاً فقط في ١١:١ و٢٠. هل علينا أن نفترض بأن يهوه هو الذي يكافئ ويعاقب؟ أم هذه النتائج هي أمر حتمي لخلق الأمور في العالم؟ الارتباك حاصل في التفسير بأمثال ١-٩ بسبب المشكل. بدون شك الانطباع المتروك جراء الكل هو أن يهوه يتحكم بالعملية العقابية التي تحكم على كل أفعال الشخص (١٥:٩). ما يزال هناك تعليق صغير على بر الشخص تحديداً "ديني" حيث يبقى تضمين استثنائي عن الصدى النبوي ٢١:٣ (قا؛ ١صم١٥:٢٢؛ مز٥١:١٩؛ هو٦:٦).

اقتران الـ צַדִּיק مع العدالة يظهر في طريقتين محددتين في أمثال. الأولى، الحكومة الدينية للعدالة تأخذ اتجاه الـ צַדִּיק (أم١٧:١٥، ٢٦؛ ١٨:٥، ١٧؛ ٢٤:٢٤؛ ٢٥:٢٦؛ قا؛ ٨:١٥-١٦؛ ٢٩:٢٧). بالطبع جدير بالملاحظة أنه في ١٨:١٧ الكلام "عاميّ"، ويصنفها McKane في جدول أ (ترجمة NIV حرفيًا: "الأول في دعواه محق (צַדִּיק) فيأتي رفيقه ويفحصه". بالرغم من أن "محق" هي ترجمة مقبولة في هذا النص، لكن من غير المعتاد أن تصف צַדִּיק؛ يمكننا عادة قبول "الأول في دعواه بار إلى أن...") أم١٨:١٧-١٩ معتبر في تحكيم النزاع، ويعلّق McKane بأن "هذه العبارة يوضع في إطار الحكمة القديمة وتعتبر ثقافة الفرد عن النجاح والحياة المتوازنة" (*Proverbs*, 11) هذا يبدو عادلاً. هذه ليست حالة تضاد الحق ضد الخطأ، أو צֶדֶק ضد רָשָׁע. بل تظهر أن "المحق" يستمر طوال كل الاختبارات بعملية قانونية عادلة. إفساد العدالة يعطي اعتبار لاهوتي واضح في ١٧:١٥ ومُعلن في مقطع مثل تث٢٥:١ (انظر أعلاه). الاقتران الثاني لـ צַדִּיק مع الحكم بالعدالة يظهر مع الحكومة. مجموعة من المقاطع تستمر حتى نهاية السفر مرتبطة بالحكم الديني بكلمة צַדִּיק (أم٢٨:١٢؛ ٢٩:٢، ١٦؛ ٣١:٩)، فكرة تظهر في بداية كلام حكمة المرأة (٨:١٥-١٦). ما تزال كلمة רָשָׁע تعطي تباين: في حين أن الحكم צַדִּיק يقود إلى الأمان والنجاح والكفاية والفرح، فإن רָשָׁע تنتج في خوف وظلم ومعاناة وفقر.

عندما فكرة צֶדֶק وفعاليات الـ צַדִּיק ترتبط مباشرة بالاستحسان الإلهي، يكون هناك ارتباط واضح صغير للفعل الصحيح بالشريعة الواضحة. الانتقال من مفهوم "عاميّ" إلى "لاهوتي" لـ צָדַק في الأمثال متيسّر في الطريق الذي يترأسه يهوه، يحفظ ويصون الخليقة "الطبيعية" في العالم، وأمر الرب بأن من وصفوا بـ צָדַק سوف يحيون، بينما الموت هو نصيب من وصفوا بـ רָשָׁע.

(ج) الجامعة. توجّه كاتب الجامعة لـ צָדַק ليس من السهل إدراكه. إنه يعطي مكاناً لـ צַדִּיק (الذي يفعل צֶדֶק، أو טוֹב (#٣٢٠٢)؛ قا؛ جا٧:٢٠؛ ٩:١-٢)، لكنه يربط تورية لقيمة هذا السلوك واحترام الله له. في ٧:١٥-١٦، ٢٠ تظهر كلمات الجامعة بأن حياة الـ צַדִּיק متعذرة وبلا جدوى وبالتالي لا تقدّر الجهد. بل النتيجة الدينية التي تتبع الأعمال البارة أو الشريرة غالبًا تفشل، والكثير الذي يجب أن يأتي إلى شخص، يذهب بدلاً من ذلك إلى آخرين (٨:١٤). حتى أنه يبدو أن الجامعة يثبت أن الله ما يزال هو المتحكم بكل شيء (٣:١٦-١٧؛ ٩:١-٢). هذا التأكيد مشروط باعتراف أنه حتى لو أن الله في تحكم، تبقى الخليقة البشرية جاهلة بتعاملاته. كل هذا يقود نحو تفسير حرفي للجامعة: الاعتدال في الأمور هو أمر مطلوب، وهذا يتضمن الانصراف إلى حياة الـ צְדָקָה. يرى Whybray أن الجامعة لا يحذر ضد البر المفرط في ٧:١٦، بل ضد البر الذاتي، "حالة الفكر الذي يعتقد بامتلاك بر أو كمال" (Whybray, 1978, 191). مثل هذه القراءة ساكنة في عبارات أخرى في السفر، تبقى أحيانًا عمل دال على القوة، يدعم بوضوح القراءة المجزأة للنص.

مع استخفاف المشاكل في المعاني المترابطة والمتنازعة من الجامعة، يمكننا أن نتأكد من أن الجامعة وسامعيه يشتركون بمفهوم أن حياة الـ צְדָקָה مكافأة ومدعومة من الله، وتلك الأمور الصالحة سوف تحصل للناس الصالحين. يضع قائمة من الثنائيات المتوازنة في ٩:١-٢ (قا؛ تر.ق) يصف البار، الصالح، الطاهر، التقي (أدب "الذابح")، مقابل الشرير، الشر (كذلك السب.)، النجس، وأولئك الذي يفشلون في ذبح الذبائح. لا يخبرنا الجامعة كيف يعرف المرء المعايير التي يعيش بها، أو من أين تأتي مثل هذه المعايير. يعمل الجامعة مع الشريعة "الطبيعية"، يأخذ هذا المفهوم في معنى أساسي: شخص حكيم يفهم من خلال الاختبار ومراقبة ما هو "حق".

٤. المزامير. مجموعة كلمات צָדַק مستخدمة في المزامير أكثر من أي سفر آخر في ع.ق، ترد ١٣٩مرة أي حوالي ٢٦,٦٪ من مجمل ورودها. المزامير هي تسابيح وصلوات موجهة لله، والمرنمون لا يعكسون فقط على برهم צְדָקָה، لكن في الغالب على بر צְדָקָה الله وما يعنيه بالنسبة لهم. في أماكن قليلة تعني ببساطة ما هو "حق" (مز٤:٥؛ ٢٣:٣؛ ٥١:١٩؛ ٥٨:١) أو "حقيقي" (٥٢:٣).

تقود أهمية צַדִּיק بعض المزامير إلى جو الحكمة. مز٢٧ يسيطر على هذا الأفق (٣٧:١٢، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٩)، معكوسة على ظروف الـ צַדִּיק وרָשָׁע، خصوصاً إدراك سيطرة المنقح على الرسالة. يدعم الله الـ צַדִּיק (٥٥:٢٢؛ ٥٨:١٠-١١)، لكن في المقابل الـ צַדִּיק هو من يعتمد على الله. مز١١ يربط المفهوم بالله كملجأ في حياة البار على نقيض الشرير (١١:٣، ٥، ٧). مز٧:٨-٩ يعلن الحركة المتبادلة بين الله الذي هو البار צֶדֶק الذي يحافظ على أن يبقى الـ צַדִּיק في مقابل الـ רָשָׁע. هنا بر צֶדֶק المرنم هو أساس التماسه لله (قا؛ ٤:١؛ ٩:٤). بحسب الفكر الحديث يمكن فهم هذا بخطورة أنه مشابه للبر الذاتي، لكن كما يعلن Mays (*Psalms*, 64) "إنه بر الرب الذي يسبب بر وكمال المرنم" أولئك الذين يعيشون كذلك هم أيضًا مدعوون ليمجّدوا الله (٣٣:١؛ قا؛ ٣٢:١١؛ ٦٤:١٠؛ ٦٨:٣؛ ٩٧:١١-١٢).

تُظهر المزامير جانب آخر من كثرة الـ צַדִּיק "كثيرة هي أحزان الصدّيق" (RSV) يؤكد مز٣٤:١٩ بثقة (أفضل من NIV "الصدّيق لديه بلايا كثيرة"). في أماكن مختلفة من المزامير يمكن رؤية فكرة أن الشخص الذي يتصرف بحق هو أيضًا الشخص المتعب وتواجهه صعوبات. ليس فقط هذا التوازن المستتر (١٤٦:٨)، لكن النوح في ١١٩:٧٥ يظهر أن أحزان (نتيجة الدينونة) الشخص الذي يخاف الرب هي ذات منشأ إلهي (قا؛ ٦٩:٢٦). بالتالي ١٤٣:١-٢ في الالتماس لله إلى جانب اعتراف المرنم "لا أحد يتبرر أمامك" (לֹא־יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל־חָי). هذه تترجم في اعتبار العدالة للمظلوم (١٠٣:٦) وحتى المطالبة بها (٨٢:٣). النص الأخير له مشاكله (في تحديد المتكلم والمرجع)، لكنه تبقى واضحة الدعوة لأجل العدل في العالم الإلهي لكي يعمل نفسه على الاهتمام بالمحتاجين.

من ناحية أخرى، تشير أيضًا צָדַק إلى الوفرة بحق بداعي أن شخص يؤكد سلوكه المعيار المطلوب. يقول مز٢٤ "من يصعد إلى جبل الرب؟" (٢٤:٣) الجواب: النقي والمخلص للإله الحي "(٢٤:٤). "يحمل بركة (בְרָכָה) من الرب وبر צְדָקָה من إله خلاصه" (٢٤:٥). تقدم الترجمات الحديثة هنا "تبرئة"، بالرغم من حقيقة أن هذا الشخص ليس في احتياج "لتبرئة"! ولا يمكن لهذه الفجوة أن تملأ بالأعمال/ المكانة الصالحة" كشيء ممنوح لهذا الفرد التقي. يعتقد Kraus (*Psalms 1-59*, 314) الكلمتين المتوازيتين "المترادفتين" كلمة צְדָקָה المناسبة أكثر وهنا لها "معنى مجسّم بوضوح، أي منبثق ومعلن من يهوه، يمكن فهمه في كلمات دينية: .... هو من يُدعى "بار" بذلك يستقبل بركة". مترجم المزامير في سب. يحدد المشكلة هنا، ليس تقديم المكافئ المعياري، δικαιοσύνη، لكن

باستخدام أكثر لـ ἐλεημοσύνη، رحمة، اشتقاق اسمي لـ צָדַק التي تأتي في مقدمة الحقبة الهلينية. أمور مثل "مكافأة العدل" (JPSV) يجب فهمها هنا (قا؛ ١٨:٢٠، ٢٤؛ [٢١، ٢٥] ٥٨:١٠-١١[١١-١٢]). جدير بالانتباه ما يستقبله الـ צְדָקָה من يهوه. هنا المكان هو الهيكل (قا؛ نقش قلعة عمّان) يزود اتحاد طبيعي بين צֶדֶק والفعاليات الدينية. العلاقة تبادلية: أعمال التقي تنتج في צְדָקָה؛ لكن فقط الـ צַדִּיק يمكنه "أن يصعد إلى جبل الرب" (٣:٢٤).

تربط المزامير الملكية بين الملك وامتحان الصدّيق צְדָקָה التي هي مرتبطة ببر צְדָקָה الله (١:٧٢-٣). تمامًا مثل أي مكان آخر في المزامير كما أن أعمال الله لفائدة شعبه، كذلك يجب أن يكون الملك. بطريقة ما، هذه المحاكاة الملكية ببر צְדָקָה الله محسوبة لمكانة أفراح الملك (٧:٤٥[٨]). بالتالي، استمرار الخلائق في المجتمع بتقديم الدعم للدور الملكي: اهتمام الملك نفسه هو رعاية شعبه. شدة التشابك بين الملك والمجتمع موجودة في مز٤٥:٤ (بإتباع السب. في فهم مس. غير الملائمة؛ قا؛ NIV "لأجل الحق، التواضع، البر") في سياق هذا المزمور تعظيم الملك في أغنية الزواج الملكي تظهر في المقدمة. يعلّق Kraus (*Psalms 1-59*, 455): "يظهر الملك هنا كمساعد لكل المظلومين وكحامي بشكل مقاوم بإخلاص لصالح المجتمع". هذا المفهوم (قا؛ ع٧) مخفي أسفل تعظيم الملك كبطل في حقيقة قدراته في تغلبه على أعدائه أكثر من دعم المظلوم.

المزموران التوأمان ١١١ -١١٢ يزودان نقطة ارتكاز بين البر צְדָקָה البشري والإلهي، يعكس الكاتب فيما بعد أعمال الله على التقي: ١١١:٣ "جلال وبهاء عمله وعدله قائم إلى الأبد" (וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד)؛ و١١٢:٣ "رغد وغنى في بيته وبره قائم إلى الأبد" (= العبر. ١١١:٣ب). لو أنه، كما تشير تفسيرات Kraus and Tate، هذا البر צְדָקָה يشير إلى السلوك الذي يثبت مع العهد، بمعنى "يدوم للأبد"؟ فإن Baethgen (*Die Psalmen*, 342)، يرفض استبدال السب. لكلمة ἐλεημοσύνη بمعنى "ضيق جدًا". يؤكد "يتطلب التوافق أن نفكر بالنوعية المكتسبة أكثر من المتأصلة. كما في حز١٨:٢٠ צְדָקָה في ع٣ و٩ في الغالب شبيهة بـ "فضيلة" [تبرئة] (قا؛ الترجوم). نحاول هنا فهم الفارق الدقيق في "الجود" كالذي يظهر في الأمثال؛ نتائج البر צְדָקָה المعتبرة بهذه الطريقة، ممكن أن تكون أبدية. يرى Mays (*Psalms*, 360)، أن الارتباط بين مز١١١ و١١٢ مدهش حيث لأنهما يفترضان وجود الـ צַדִּיק المعلنة في تسبيح يهوه: "هذا التبادل بين تسبيح الرب والإبداع في طريقة المزمور في التعليم بأن أعمال الرب يمكن ويجب أن تشكل حياة البار.... صلاحهم وتقواهم".

المزج الظاهري بين البر צְדָקָה الإلهي والبشري يستمر في ١١٢:٤ "نور أشرق في الظلمة للمستقيمين هو حنان ورحيم وصدّيق חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק". يعتقد Kraus (*Psalms 1-59*, 364) بشكل مشابه أن ع٤ب إعلان منشأه يهوه. RSV "الرب كريم، رحيم، بار" تعكس هذا الاعتقاد جيداً" تحافظ NIV على مس. ("لأجل الرجل البار والرقيق والكريم") وتبعد تر.ق إلى ملاحظة. يحل Delitzsch (*Psalms* 3:200) المشكلة بملاحظة أن خاصية ع٤ب تشير إلى الله (قا؛ خر٣٤:٦) ويفترض أن النور الذي ظهر هو الله نفسه (قا؛ Baethgen, *Die Psalmen*, 342). من ناحية أخرى، يربط Tate (*Psalms 51-100*, 94) هذه الصفات بالمجال البشري، حاذفاً حرف וְ- من צַדִּיק (في بعض المخطوطات العبر.) ويترجم: "الشخص البار مطيع وعاطفي" تجميع هذه الصفات بحد ذاته مثير للاهتمام، لأنه يعطي قالب آخر في السلوك "الصحيح" يناسب بين وصف البر צְדָקָה البشري في طريقة ما مع البر צְדָקָה الإلهي.

يمكن للبر צְדָקָה الإلهي أن يحل على مكان أرضي، مثل مز٣٦:٦ يظهر بر צְדָקָה الله مرتبط بجبال الله (הַרְרֵי־אֵל, RSV). جمع الكلمات في ٣٦:٥-٦أ هو أمر جدير بالملاحظة:

> يا رب في السماوات رحمتك (חֶסֶד) أمانتك (אֱמוּנָה) إلى الغمام
>
> عدلك (צְדָקָה) مثل جبال الله وأحكامك (מִשְׁפָּט) لجة عظيمة

لا يمكن إهمال أصداء نصوص الأساطير الكنعانية (*pace* Craigie, *Psalms 1-50*, 290, 292). في نفس الوقت، هذه النوعية من موضوع الاهتمام بخليقة الله من أعظمها على الإطلاق (٣٦:٦ب-١٠[٧ب-١١]). تجميع مشابه للكلمات موجود في ٨٥:١٠-١٣، حيث النتيجة هي خصوبة الأرض، تأتي من حياة شعب الله بأمانة.

يغلب بر צְדָקָה الله على بر كاتب المزمور، وهو الأساس المرغوب. النص المعروف أكثر بهذه اللغة هو صلاة المرنم طلباً لملجأ أو التحرير من الأعداء (مثال، ٣١:١). يستخدم مز١٤٣:١-٢ ضعف بر צְדָקָה الإنسان الأكيد إذا دخل في محاكمة مع أعمال الله، يطلب كاتب المزمور الاستفادة من أمانة (אֱמוּנָה) وعدل צְדָקָה الله، ويعيد هذا الطلب في ع١١ وهذا إطار المزمور. يظهر مزمور ٥ الـ צַדִּיק في سياق طقسي ديني يبحث عن مساعدة من الله (قا؛ التعليق على مز ٢٤، أعلاه): كي يقوده إلى بر צְדָקָה يهوه (ع٨ [٩]) يسهل طريق حياة المرنم ويطلب التأديب للأعداء.

تقدم الأمثلة افتراض أن صورة الله كقاضي في استخدام

צָדַק [*sadaq*]، قَل. كان عادلاً، باراً؛ نِفعل. يُبرَّر، يصلح، (#٧٤٠٥)

צֶדֶק في المزامير، في المستويات الشخصية (مثال، مز٤:٩[٥]) والشعبية أو الكونية (مثال، ٩:٨[٩]). يمكن الملاحظة بشكل خاص مزمور٩ في تجميعه الكلمات المرتبطة: في توازي مع צֶדֶק، مز٩:٤[٥] يستخدم מִשְׁפָּט (#٥٤٧٧) وדִּין (#١٩٠٧)، بينما ٩:٨[٩] يتضمن שָׁפַט (#٩١٤٩) بالإضافة إلى דִּין (#١٩٠٦) وמֵישָׁרִים (#٤٧٩٧). يصف مز٥٠:٦ بر צֶדֶק الله مباشرة مع فعاليته كـ דִּין في السياق العام للطقس الديني والعقاب الإلهي. الوضع يشبه محكمة بوجود شهود سماويين على الوضع الصحيح لهذه المحاكمة (٩٧:٦). يرى Kraus (*Psalms 1-59*, 492) في צֶדֶק هنا "المعنى الحقيقي للعدالة" في كلمات جدلية. دور الله كقاضي كوني يأتي في مقدمة مزامير تسبيح يهوه الملك في ٩٦:١٣، ٩٨:٩، ٩٩:٤، هنا مرة أخرى מֵישָׁרִים ترتبط צֶדֶק وצְדָקָה في الحالتين الأخيرتين. المعنى الجدلي الإضافي يظهر في ٦٩:٢٧[٢٨]، حيث يصلي צַדִּיק بأن يحمل أعداءه ذنبهم ولا يدخلوا في برّه צְדָקָה "تقدم NIV ع٢٧ "لا تدعهم يشتركوا في خلاصك" بينما تعطي RSV معنى جدلي "ليتهم لا يتبرَّءوا" (قا؛ Baethgen, *Die Psalmen*, 217).

الاختلاف بين NIV وRSV في ٦٩:٢٧[٢٨] بخصوص צְדָקָה ليس تعارض غير مألوف في ترجمة المزامير. عدة مرات تستخدم لغة צֶדֶק لتشير إلى فعل إلهي لمصلحة كاتب المزمور. كما لاحظنا سابقاً في دراسة قض٥:١١، يكون צְדָקָה منجزاً لفائدة أولئك الذين في حزن ينالون تبرئة أو الخلاص (كحكم، تفضل NIV بر إجمالي في هذه النصوص). أحياناً اللغة الموجودة في السياق المباشر تجعل هذا الفرق الدقيق واضحاً، كما هو مع استخدام פָּלַט (٧١:٢)، נָצַל (٥١:١٤[١٦]؛ ٧١:٢)، أو תְּשׁוּעָה (٤٠:١٠؛ ٥١:١٤؛ ٧١:١٥). على أية حال، هذا التمييز غير واضح دائمًا، يختلف العلماء والترجمات حول أين يمكن إدراك هذا المعنى. مز١٠٣:١٧ يعطي حالة جيدة، يهتم المزمور كله بعكس أعمال عناية الله (١٠٣:٦) ويقدم مديح الله لهم (لاحظ ارتباط مز١٠٣:٨-١٠ مع خر٣٤:٦-٧). يقدم كل من NIV وRSV "وعدله [צְדָקָה] لبني البنين" ١٠٣:١٧ب. يميل المفسرون إلى إيجاد معنى موسع لـ צְדָקָה هنا، في جزء من الإشارة إلى חֶסֶד (ع٤، ٨، ١١، ١٧) وרַחֵם (ع٤، ٨، ١٣؛ مثال، Baethgen (*Die Psalmen*, 310) يلاحظ الارتباط بالرحمة الأبدية، يقدم "البر (المساعد)"؛ Allen (*Psalms 101-150*, 18) "التبرئة"؛ Kraus (*Psalms 60-150*, 289) "الخلاص".

مز٤٠:٩-١٠[١٠-١١] جدير بالملاحظة لتنوع צֶדֶק وצְדָקָה: ع٩[١٠] "بشرت ببر צֶדֶק"؛ ع١٠ "لم أكتم عدلك צְדָקָה" تترجمها NIV "برك" بينما تقدم RSV "تحريرك" و"خلاصك". "العمل الصحيح" هنا يتضمن حركة شخص من وضع قابل للسقوط إلى الأمان. مرونة كاتب المزمور تحرك من الشكر على الحرية إلى التوسل مع التوجه من خلال إعلان عمل عدل الله لفائدة كاتب المزمور، والرجاء (ع١١) بأن الله سوف يدعمه أخيراً. بالرغم من أن Kraus يترجم "بر"، فإن حواشي تعليقاته: "بر يهوه كان في إسرائيل لم يكن نموذج ومبدأ للعدالة، بل كان واقع وخلاص يؤكد على أمانته لعهده ومن معه بالعهد" (*Psalms 1-59*, 427). يمكن رؤية هذه الأعداد تحمل هذا المعنى: ٢٢:٣١؛ ٢٤:٥؛ ٢٧؛ ٣٦:١٠؛ ٣٧:٦؛ ٤٠:٩-١٠؛ ٤٨:١٠؛ ٥١:١٤؛ ٦٥:٥؛ ٧١:٢، ١٥-١٦؛ ٨٨:١٢؛ ٩٨:٢؛ ١٠٣:٦، ١٧. من السيئ ملاحظة أنه كما أن تركيز مزامير المراثي يبرئ الشخص كما تكشف المزامير، هكذا أيضًا تفعل هذه المعاني لـ צְדָקָה / צֶדֶק.

في المزامير، الصدّيق צַדִּיק هو شخص يعيش في طريق إرضاء لله، لكن استجابة الله ليست عكسية. الصدّيق أيضًا هو شخص مظلوم، أحيانًا يبدو من الله نفسه. ليس هناك مصدر آخر للحياة، بالتالي المناشدة هي للحصول على البر צַדִּיק، وأن يؤدي إلى بر צְדָקָה الله، الأمان والإحسان للصدّيق צְדָקָה الذي يصلي هذه المزامير. تقدم المزامير الملكية بعض التناغم بين العالم الإلهي والبشري لأن كل من الملك السماوي والأرضي مدعو ليختبر أعمال الـ צַדִּיק، عندما يعود الشعب إلى مقاييس الله (قا؛ ١٩:٩؛ ١١٩:٧، ٦٢، ١٠٦، ١٦٤)، وعندما يحافظ الله على دافع أولئك الذين يحيون هذا الطريق.

٥. الأنبياء. في اعتبار كتابات الأنبياء، من غير المدهش استخدامهم צֶדֶק يدور حول إصلاح العلاقة بين الله والشعب. إحصائياً، تظهر كلمات צֶדֶק أقل في هذه الأسفار. في إرميا، أكبر سفر نبوي، ترد كلمات צֶדֶק ١٨مرة، نفس العدد في التثنية، السفر الأصغر. حزقيال فيه ٤٣مرة (في ٢٧ عدد، فقط في ٩ مقاطع)؛ إشعياء ١٨مرة.

(أ) أنبياء القرن الثامن: بالرغم من أن الدلائل قليلة في القرن الثامن الأنبياء الصغار كل منهم يستخدم لغة צֶדֶק في شكل متميز. تتحيز צְדָקָה إلى جانب الفقراء: في إسرائيل "باعوا البار (צַדִּיק) بالفضة والبائس (אֶבְיוֹן) من أجل نعلين" (عا٢:٦ب؛ ٥:١٢). "يوم الرب" المخيف (#٣٤٢٧) يجلب رفض لعبادة إسرائيل، لكن يوجد التماس لإصلاح الـ מִשְׁפָּט وצְדָקָה (٥:٢٤). النموذج تحول إلى بؤس: ما كان من المفترض أن يجلب الحياة أصبح يجلب موت (٦:١٢). يعلّق Mays (*Amos*, 92-93):

> الـ צֶדֶק [*sic*] هي نوعية الحياة التي يظهرها أولئك الذين يلتزمون المعايير متأصلين في العلاقة

الممنوحة بالتالي يقومون بما هو حق مع الآخرين. أكثر مشاركتين في الأهمية للبر هما العلاقة بين يهوه وإسرائيل موجودة في العهد وتظهر في الطقس الديني، وعلاقة الرجال في العادات الاجتماعية.... في عاموس تطبق צֶדֶק على الحياة الخاصة بالعلاقات بين الشركاء داخل المجتمع في شعب إسرائيل.

إذاً، في عاموس تعمل צָדַק داخل المشاركة البشرية، بالرغم من الاستخدام في الطقوس الدينية. من ناحية أخرى، يربط هوشع צָדַק في سياق لاهوتي، زيادة على علاقة إسرائيل مع يهوه أكثر من المجتمع (هو٢:١٩[٢١]؛ ١٠:١٢؛ قا؛ ١٤:٩[١٠]). חֶסֶד، ولاء (#٢٨٧٤)، مرتبطة بشدة في النصوص التي تهتم تجديد شعب الله وعلاقة الله معهم. أيضًا يرسم هوشع صورة الشعب في الحزن والحاجة إلى التحرير، أيضًا تحمل צָדַק نغمة الخلاص (قا؛ Davies, *Hosea*, 86-87)، رغم أن هذا يبقى ثانوياً للاهتمام المسيطر.

يقدم ميخا هذا العنصر إلى المقدمة (بالرغم من أنه كما في المزامير في هذا السياق، تفضل NIV المقابل الجاف "بر"). يستخدم بشكل خاص צִדְקוֹת في ٦:٥، حيث يذكر العمل الإطلاق العظيم، يجعل هذا الفرق الدقيق واضح (RSV: "وهكذا تعرفون أعمال الرب المخلّصة"). كلمة צֶדֶק في هذا المعنى (انتصار، إطلاق) غالبًا ترتبط بما يُدعى "إشعياء الثاني" (إصحاحات ٤٠-٥٥)؛ هذا العامل بالإضافة إلى الاقتران المتتالي لميخا وإش١-٣٩، يقود إلى قبول هذا الاستخدام ليشابه التتابع في إش١-٣٩، لكن ليست هذه الحالة هنا.

تتابع لغة צָדַק في إشعياء تمت ملاحظته أعلى؛ مجال واسع باعتدال من الفرق الدقيق يرتبط بها في هذا السفر. مثل عاموس، يربط إشعياء צָדַק بالمشاركة في العدالة الاجتماعية واحتياجات المحرومين. هذه هي المعاني التي وجدناها في أول ورود للكلمة في إش١:٢١؛ يتابع نفس الإصحاح إلى المستقبل المشرق باستعادة السلطة القضائية في كلمات צֶדֶק (١:٢٦-٢٧؛ قا؛ ١١:٤-٥؛ ٢٨:١٧). اقتران واضح، مشترك مع بعض المزامير، هو الارتباط بين צְדָקָה والسلام (שָׁלוֹם؛ #٨٩٣٤)، التي تعود في أرجاء السفر. حضور الـ צְדָקָה ينتج في שָׁלוֹם (٩:٢-٧؛ ٣٢:١٦-١٧؛ ٤٨:١٨؛ ٦٠:١٧). مناقشة العلماء على تاريخ هذا النصوص ما تزال مستمرة (قا، Williamson, *The Book Called Isaiah*)، لكن هذه الدلالة المتناثرة تساعد على الوحدة الأدبية للسفر (انظر أكثر في الأسفل). الأكثر أهمية هو الطريقة التي ربطوا بها צְדָקָה بالله والاستفادة المستخرجة من هذا البر צְדָקָה الإلهي في العالم وبين شعب الله، متبوعاً بمسار لاهوتي على طول الشؤون البشرية في عاموس.

(ب) أنبياء فترة السبي البابلي: جانب من استخدام إرميا مرتبط بكل من الفرق الدقيق الواضح في أنبياء القرن الثامن، خاص بالإطلاق والانتصار (لكن قا؛ إر٥١:١٠). بالإضافة لذلك، مراثي إرميا المعروفة تلتمس من الله على أنه قاضي צֶדֶק، طلب النبي المساعدة (١١:٢٠؛ ١٢:١؛ ٢٠:١٢). مثل عاموس، يطبق إرميا צָדַק على الطقس الديني المكلف بالعلاقات ضمن المجتمع، بالرغم من ظهور هذه القول بين الاتهامات ضد البيت الملكي (٢٢:٣، ١٣، ١٥) ربما يبدو عامل محدود. ما تزال تظهر أصداء مز٢٤؛ حتى ولو ارتبطت بالملك، الافتراض هو الارتباط التام بالمجتمع، كلمة צְדָקָה لا تسمح بحياة القوة على حساب الضعيف. هذا الموضوع معروف بشكل طبيعي بالنسبة للملك الذي يتصرف تبعاً لـ צְדָקָה (إر٢٢:١٥؛ ٢٣:٥ ‖ ٣٣:١٥ لكن لاحظ التبادل بين צַדִּיק وצְדָקָה) هذه الملاحظات تعلن أن إشعياء يربط צְדָקָה مع שָׁלוֹם. يتفق Swetnam باقتناع أن "غصن البر" في هذه الأعداد يفهم بشكل أفضل "غصن القضاء" (قا؛ دراسة النقوش الملكية الآرامية، أعلاه): الوريث الحق (قانوني) سوف يعمل ما هو حق. فقط في هذه الطريقة سيكون مستقبل يهوذا آمن (٢٣:٦ ‖ ٣٣:١٦؛ قا؛ صف٣:١-٥). أيضًا يستخدم إرميا كلمات צָדַק في سياق العلاقة بين الله وشعبه نوعاً ما في اعتبارات هوشع. الإخلاص ليهوه—أو حتى ضعفها—نجدها في المقدمة. أيضًا تقليد إرميا صريح بخصوص حقيقة أن عبادة ملكة السماء كانت ممارسة معروفة في يهوذا (إر٤٤:١٥-٣٠). في ٤:٢ الإخلاص ليهوه معبّر عنها في בֶּאֱמֶת בְּמִשְׁפָּט וּבִצְדָקָה، حيث في ٩:٢٤ من يعرف يهوه يفعل חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה. السلوك الـ צָדַק يوضح الرابط بين الله والشعب.

قول حبقوق المشهور ("البار [צַדִּיק] بإيمانه [וֹ בֶּאֱמוּנָתוֹ] يحيا" حب٢:٤ب؛ قا؛ سب. δὲ δίκαιος ἐκ πιστέος μοῦ ζήσεται)، ينال اهتمام كبير بسبب الصعوبات في نص حبقوق وكثرة الاقتباسات منه في ع.ج. أياً كان، رأينا العلاقة بين צָדַק والحياة، خصوصا في توقعات المراثي في المزامير، في حبقوق على الأقل في جزء مشكلة الشر؛ يظهر الكثير من צַדִּיק ضد الـ רָשָׁע (١:٤، ١٣)، أكثر من مزامير الرثاء. على أية حال، العلاقة الوثيقة بين צֶדֶק مع אֱמוּנָה تظهر في عدة أماكن، سواء في نطاق الشؤون البشرية (أم١٢:١٧؛ إش٥٩:٤)، القدوة الملكية/ المسيانية (إش١١:٥)، أو في شخص الله (تث٣٢:٤). كما يشير Mason (90) حب٢:٤ يقيم نفس عالم التفكير مثل حز٣٢:١٠-١٦، ويجب أن يُقرأ النصان معًا. بينما لغة هذين النصين عرضة لمفهوم القضاء المستقبلي، في سياقهما الحالي يؤكدان أن إصلاح الصدّيق

צְדָקָה يثبت الحياة في هذا العالم. مناقشة تك١٥:٦ (أعلاه) تشترك أيضًا في هذا التفسير لهوشع٢:٤ب. لا يمكن الطعن في عدالة الله، بالرغم من ظهور النقيض. الصدّيق צַדִּיק الذي يحافظ على أسلوب حياة واثق وأمين، مؤكد بالتثبيت والدعم الإلهي. وحي الكارثة في حب٢:٦-١٩ يقدم حالة معاكسة.

كما هو مشار إليه أعلاه، بأن حزقيال استخدم بكثرة צָדַק بحسب علم المصطلحات تم تعديلها بحيث أماكن ورودها تكتلت في عدد قليل من المقاطع. أربعة من هذه المجموعات معًا (حز٣:٢٠-٢١؛ ١٤:١٢-٢٠؛ ١٨:٥-٣٢؛ ٣٣:١٢-٢٠)، كل اعتبار بكلمات مشابهة القدر للفرد الذي يفعل— أو لا يفعل—ما هو צַדִּיק. حز١٨:٥-٩ فيه الاعتبار الأكثر إدراكاً حول ماذا يبدو عليه هذا السلوك، مرتبط بمسألة النقاء والاستقامة ويختصرها بالإشارة إلى الوضع والقضاء الإلهي. الالتزام بهذه الشريعة يفترض الاهتمام الطقسي، الشخص الذي يلتصق طبيعياً بتوجيه حزقيال الكهنوتي. أبعد من ذلك، اهتمام النبي ليس فقط فالبر צְדָקָה البشري، لكن أيضًا الطريقة التي فيها اعتبار الله لها يؤكد العدالة الإلهية (قا؛ ١٨:٢٩-٣٢؛ ٣٣:٢٠). بالرغم من أن العلاقة المحكمة بين هذه المقاطع إلا أن الموضوع مجال دراسة (قا؛ Joyce)، إنها تشارك الإصرار بأن البر צְדָקָה لا يمكن تغييره: وجوده يجلب الحياة؛ غيابه يعني الموت.

(ج) إشعياء٤٠-٦٦. الاستخدام المميز للغة צָדַק في إش٤٠-٦٦، المدعو "إشعياء الثاني أو التثنوي" أمر ملاحظ جدًا (انظر). يرى J. J. Scullion and C. F. Whitely أن "المعنى المسكن" شائع في الإصحاحات ٤٠-٥٥ مستمر أيضًا عبر الإصحاحات ٥٦-٦٦. تفسير Scullion لنصوص "إشعياء الثالث" (خصوصاً ٥٦:١؛ ٥٨:٢، ٨؛ ٥٩:٤، ٩-١٧؛ ٦٠:١٦؛ ٦١:٣، ١٠-١١؛ ٦٢:١-٢؛ ٦٣:١؛ ٦٤:٥) بشكل عام يحمل الإقناع، على الأقل بشكل كافٍ لتكون حالته الرئيسية. ثانوياً، يرفع Scullion خلاصة سلبية: "ليس هناك علامة على أن צְדָקָה צֶדֶק[*sic*] لها معنى قانوني، ولا أن بعض الكلمات تقف "نموذج اعتراضي" يتبعه الله أو شعبه" (٣٤٨). أما Whitely يحدد أن كلمة צָדַק في إشعياء الثاني لها مجال واسع من الفروق الدقيقة. يحسّن Whitely الحالة أكثر من خلال تقديم الموازيات في ش. أ. ق والمقاطع المحددة من ع. ق خارج إشعياء. تحديداً يرى أن الوحدانية في إشعياء الثاني توضح أن צָדַק—أيضًا تفسر كاسم إلهي—يمكن فهمها "وظيفياً" و"جمعياً" مع شخصية يهوه. بالتالي، توازي צֶדֶק "الخطة" الإلهية (٤١:٢؛ ٤٥:١٣). بينما Whitely محق في إدعائه أن צֶדֶק لها تفسير ذي دلال لاهوتية في إشعياء الثاني، فإن اقتراحه المحدد غير مقبول في معظم الحالات.

مؤخراً، نماذج استخدام צָדַק في إشعياء مستخدمة عند R. Rendtorff كدلالة على التجميع الافتتاحي للفصول الثلاثة في السفر. يقترح R. Rendtorff أن المشهد يظهر الارتباط المتنوع بين الفصول مشكلاً نسيج مركب من العلاقات. رغم ذلك، وجد الإصحاحات ٤٠-٥٥ كالواسطة بين إصحاحات ١-٣٩ و٥٦-٦٦ بالشكل: يعتقد أن الفصلين الأول والثاني قوالب مستقلة؛ الثالث ربما لا يكون مستقلاً عن باقي تقليد إشعياء. يمكن القول، بالنسبة لـ R. Rendtorff، بينما الإصحاحات ١-٣٩ و٤٠-٥٥ مخيَّطة معًا، فإن الإصحاحات ٤٠-٥٥ و٥٦-٦٦ متشابكة معًا. يشير إلى استخدام كلمات צָדַק ليؤكد رأيه. في إش١-٣٩ يربط بتحكم צְדָקָה / צֶדֶק (١٦٢ n. ٥٠؛ يرى بحق أنه لا فرق بينهم) مع מִשְׁפָּט، مؤكدًا على السلوك البشري؛ من ناحية أخرى، إش٤٠-٥٥ تستخدم צָדַק في ارتباط مع أشكال יָשַׁע أو مع السلام שָׁלוֹם، بالتالي، الكلام عن أعمال الله لفائدة شعبه. بالنسبة لـ R. Rendtorff، ٥٦:١ فيه يظهر كل من الاستخدام الشخصي والإشارات لمزيج هذه الفروق الدقيقة في القسم الثالث من السفر. بالنسبة لمعظم القسم هذه العبارات العامة معروضة بالكامل.

إش٥١:٥-٨ تعطي مثال جيد عن نمط استخدام إشعياء الثاني. في ع٥ צִדְקִי، برّي، متوازية مع יִשְׁעִי، خلاصي في حين ع٦ יְשׁוּעָתִי الخلاص البلدي و צִדְקָתִי بر بلدي وإقران (قا٥١:٨). الإشارة في كلا الحالتين إلى الله؛ هنا تحمل צְדָקָה / צֶדֶק الفرق الدقيق لـ "الإطلاق" (RSV) أو "الانتصار" (JPSV). تتكلم ٥١:٧ عن أولئك الذين يعرفون צֶדֶק ويربطوها بوصية التوراة. في هذه الحالة، الترجمة "حق" أو "بر" هي أقرب. هذا المثال أيضًا يظهر إشارة استفهام حول الطريقة التي توصل بها R. Rendtorff إلى خلاصة الحالة: إنه يؤكد أن الاستخدامات الحرفية في ١-٣٩ و٤٠-٥٥ تجد طريقها إلى الإصحاحات ٥٦-٦٦، ما هو خرفي في الإصحاحات ٤٠-٥٥ غير موجود في ١-٣٩. بطبيعة الحال في مثالنا من ٥١:٥-٨ نرى مزج النمطين؛ ويخلص R. Rendtorff إلى أن الاستخدام اللاهوتي موجود في "إشعياء الأول" (خصوصاً ٩:٧؛ ٣٢:١٦-١٧) حتى لو كانت هذه قطع فإنها تبقى تتحدى إدعاء R. Rendtorff أن الإصحاحات ١-٣٩ لا تصرح بالبعد اللاهوتي لكلمة צָדַק (انظر Williamson, *The Book Called Isaiah*).

(د) أنبياء ما بعد السبي: بينما فكرة أن الشعب يجب أن يكون צָדַק—يسلك في تصرفات تظهر الحق في المجتمع وأمام الله—تدوم لغة צָדַק بشكل متزايد مستخدمة عن الرجاء المستقبلي من الأمان والخير (قا؛ مل٣:١٧-١٨). كذلك رؤيا صف٨:٧-٨ في النظر الدائم المستقبل المثالي

لشعب الله، عندما يكون الله هو المخلّص (מוֹשִׁיעַ) لشعبه، يعيش معهم في أمانة (אֱמֶת) وצְדָקָה.

ب. ت ١. يستخدم مترجمو السب. عادة كلمات δικαιόω كموازي للكلمة צָדַק العبر. (الفعل צָדַק؛ δικαιόω اسم. צְדָקָה / צֶדֶק؛ δικαιοσύνη الصفة צַדִּיק؛ δίκαιος)، بالرغم من أن هذه العلاقة غير مقتصرة على أحد الجانبين. يظهر تفسير Olley's (قا،١٩٨٠) أن فعل العدل لكلمتي ي. في مجالهما الصحيح، أيضًا مساعدة النصوص المترجمة. بالرغم من أن هذا مجال كبير من التداخل الدلالي في مقابلات δικαιόω / צָדַק، إلا أن التوازي ليس كاملاً ولا مطابقاً. التأثير المغيّر للمفاهيم بسبب مرونة ي يبدو معظمه متضمناً تأكيد المفهوم القضائي.

الكتابات الأبوكريفا. تستخدم الكلمة δικαι بشكل واسع (أكثر من ٢٠٠مرة)، وترد δικαιοσύνη وحدها فقط ٧٣مرة. لها مكانة عالية بين الكتّاب. "أحبوا العدل يا حكّام الأرض"، حكمة١:١. "أن البر خالد" (١:١٥). الحياة بالبر تضمن الحياة الخالدة (حكمة٥:١٥؛ طو١٣:١٢). كذلك عندما يكون الملاك رفائيل على نقطة إطلاق هويته الحقيقية لطوبيت وطوبيا، ينصحهم "القليل مع بر أفضل من الكثير مع الخطية" (طو١٢:٨-١٠؛ حك٨:٧ قا؛ مع "حكمة") تحديد حياة البر مع الحياة السخية المُحسِنة. بالرغم من ذلك، الأبرار معرَّضون للظلم والمعاناة (حك٢:١٠-١١؛ ٥:١؛ ٤مك١٨:١٥، اقتباس مز٣٤:١٩أ). يوجه طوبيت صلاته لله: "أنت عادل" (طو٣:٢)، تمامًا مثل الصلوات القانونية في فترة ما بعد السبي في ع.ق (عز٩:١٥؛ نح٩:٨؛ دا٩:١٤)؛ عدالة الله تنتج في خلاص شعبه (٢مك١:٢٥).

٢. الأدب اليهودي بين العهدين فيه اهتمام متزايد بحياة ومصير الـ צַדִּיק، يظهر اهتمام في الأمثال، كذلك في *4 Ezra's* "مشكلة الشر" يسأل أسئلة بخصوص ما أضاف توجيه مستقبلي لاعتبارات البر (قا؛ *4 Ezra's* ٧:١٧-١٨) في تستمر في مسألة مشكلة الشر عند حزقيال وحبقوق (قا؛ *4 Ezra's* ٧:١٠٢-١١٥:٤٥). في تصورات أخنوخ يظهر ميول مشابهة (1 En 37-71) بحيث كل من التصورات الثلاثة يهتم بطريقة ما بمكان البار والشرير في العالم والعالم الآتي.

٣. في مخطوطات البحر الميت ارتباط معروف خاص بالعدل في إشارة إلى عدل المعلم (מוֹרֵה [הַ] צֶדֶק)، بالرغم من أن تحديد وطبيعة هذه المناقشة تبقى مبهمة (قا؛ Knibb). نظرة Przybylski's العامة حول كلمات צָדַק في مخطوطات البحر الميت تؤكد تنوع الاستخدام بين الوثائق المختلفة، حتى تلك المرتبطة بشدة؛ فقط في CD وجد Przybylski's، צֶדֶק "مستخدمة ككلمة خاصة بالمفاهيم" (٣٥). يمكن إدراك فقط إلى السياق الذي يفترض أن צָדַק تدل على السلوك الصحيح، أي، تؤكد على ضرورة الحياة في المجتمع، وهذه الضرورة ذات منشأ إلهي ومشترك فيها عد الله أيضًا. "عدل الله يُفهم بهذه الطريقة بأنه نموذج لعدل الإنسان" (المرجع السابق). بخلاف ع. ق، حيث צֶדֶק وצְדָקָה هي كلمات متوازية تمامًا، تظهر مخطوطات البحر الميت ميل نحو اختلاف دلالي في الاثنين، مع צֶדֶק تشير إلى الفعل البشري، و צְדָקָה تشير إلى "خلاص الله، فعل الرحمة" (٣٧-٣٨).

٤. علم المصطلحات يستمر في التطور في أدب. رب. يظهر التوجه المستمر في الأسفار الأبوكريفا نحو تحديد حياة البر مع واحد من الأعمال الجيدة في امتثال للشريعة ـــــمسار متعمق الجذور في ع. ق نفسهـــلا ينبغي فهم هذا بطريقة آلية؛ بل الحياة حسب الشريعة تعكس معرفة طرق الله نفسه: "حيث أن الله رحيم وطويل الروح؛ كذلك الله قدوس كذلك كن أنت قديس" (*Sifre Deut* 85a; cited by Schechter, 202). يكرر Sanders (204-5) هذا المفهوم في دراسته لـ צָדַק بحسب علم المصطلحات في أدب رب.

> أولئك الذين قبلوا العهد الذي يحمل وعد الله بالخلاص، قبلوا أيضًا الالتزام بطاعة وصايا الله في ارتباط بالعهد. من يقبل العهد ويبقى ضمنه هو "بار".... أن تكون بار ليس هو الهدف من الدين؛ السلوك الديني الطقسي للذي قبل العهد ظهر في سيناء والوصايا التي تبعت قبول ملك الله. الصدّيق.... هي كلمة بالأساس تتضمن ليس أمراً منجزاً، بل حالة مستمرة (قا؛ Przybylski, 39-76).

ع. ج يصبح من الصعب الاستمرار بهذه النظرة في ع. ج، ما سبق خاص بالكلمات العبر. مرتبطة بالجذر צדק، ولا تظهر هذه الكلمات في ع. ج اليوناني. ربما هذا لا يحتاج أن يظهر في عمل من هذا النوع، لكن أحيانًا تفشل دراسات حول بر ع.ج في إعطاء كفاية باتجاه هذا المفهوم. يجب أن تدرس كلمات ي في مجالها الخاص؛ المعاني العبرية لا يمكن تطبيقها هنا بسهولة. الأدب المعتمد على الكلمات ي ضخم والمناقشات فيها فروق دقيقة كثيرة وخاصة.

١. الأناجيل. تظهر كلمات δικαιο أقل مما يُعتقد؛ في معظم أحوال السخاء، الأناجيل الإزائية تتضمن δικαιο فقط ٣٩مرة، وفقط مرتين منها في مرقس. كلمة δικαιοσύνη نفسها ترد ٨مرات (مت ٧مرات؛ لو مرة). كذلك يستخدم يوحنا هذه اللغة نادرًا (٥مرات لكل كلمات δικαιόω؛ وفقط مرتين δικαιοσύνη). كما في مخطوطات البحر الميت، هذه اللغة أقل حزماً مما يُعتقد، بالرغم من أن أهمية المفهوم يجب ألا تقاس بالإحصائيات فقط. تعاليم يسوع في مت٥:٢٠؛ ٦:٣٣ تظهر مع سياقه اليهودي ولا تجعله في نزاع معه. الشخص البار يسلك في

imitatio Dei، وبالتالي بعمله يجد حياة.

٢. بولس. بالرغم من أن تسيياس كان محقًا في كلامه أن بولس "جعل معظم الاستخدام المتتالي لكل مجموعة الكلمة، وأعطاها مجال واسع من المعاني"، فمن المدهش قراءة أنه "أسس العلاقة القريبة مع ع.ق عندما تكلم عن بر الله وعدله على الخطاة" (*NIDNTT* 3:363). يستخدم بولس باستمرار هذه الكلمات على نحو كبير في رسالته إلى أهل روما. هذه الرسالة يمكن فهمها كمحاولة من بولس على إجابة سؤال أيوب: "كيف يتبرر الإنسان أمام الله؟" (٩:٢؛ قا؛ أليفاز في أي٤:١٧). في هذه الاستجابة الواسعة يتكلم بولس ضمن سياقه اليهودي كما لم يفعل يسوع. بالنسبة لبولس، البر خارج الشريعة يزود الرجاء بالحياة أمام الله (رو٣:٢١-٢٢؛ ٩:٣٠-٣١). بالنسبة لليهود، الشريعة هي تعبير عن شخصية الله؛ طاعتها تعني الحياة كما أرادها الله لنا. بالتالي، بولس في كلامه يركز البر أولاً على الإيمان أكثر من السلوك، وهو هنا يخرج عن الاستخدام في مجال يهودية ع.ق (قا؛ Ziesler).

عدالة، دعم: ← דִּין [*dyn* [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׁפָּח [*miśpāḥ*] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [*pll* [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [*ṣdq*] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [*špṭ*] (يقضى، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

ABD 5:724-73; *NIDNTT* 3:352-77; *TDNT* 2:174-225; *THAT* 2:507-30; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; F. Baethgen, *Die Psalmen*, 1904; J. Barr, "Common Sense and Biblical Language," *Bib* 49, 1968, 377-87; R. Boling, *Judges*, AB, 1975; P. Bordreuil and A. Caquot, "Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani," *Syr*. 57, 1980, 356-58; S. Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," in *A Tribute to Geza Vermes*, 1990, 139-52; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; G. I. Davies, *Hosea*, 1992; F. Delitzsch, *Psalms*, vol. 3, KD, 1880 (1980 rpt.); J. C. L. Gibson, *Davidson's Introductory Hebrew Grammar—Syntax*, 1994; R. Gordis, *The Book of God and Man*, 1965; F. Hahn, "Genesis 15, 6 im Neuen Testament," in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, 90-107; A. Ho, *sedeq and sedaqah in the Hebrew Bible*, 1991; A. Hurvitz, צדיק = 'Wise' in Biblical Hebrew and the Wisdom Connection of Psalm 37," in *Goldene* ṣpfel in silbernen Schalen, 1992, 109-12; P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1993; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 1989; M. Kline, "Abram's Amen," *WTJ* 31, 1968/69, 1-11; M. A. Knibb, "The Teacher of Righteousness—A Messianic Title?" in *A Tribute to Geza Vermes*, 1990, 51-65; J. Krasovec, *La justice (sDQ) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, 1988; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988; J. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 1983; R. Mason, *Zephaniah, Habakkuk, Joel*, 1994; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, 1969; idem, *Psalms*, 1994; W. McKane, *Proverbs: A Commentary*, OTL, 1970; L. Milano, "Gli epiteti del faraone in una lettera Ugaritica da Ras Ibn Hani," in *Studi Orientalistici in ricordo de Franco Pintore*, 1983, 141-58; R. Moberly, "Abraham's Righteousness (Genesis xv 6)," *Studies in the Pentateuch*, VTSup 41, 1990, 103-30; W. Moran, *The Amarna Letters*, 1992; S. Moscati, *The World of the Phoenicians*, 1968; Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri From Elephantine*, 1969; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, 1965; M. Oeming, "Ist Gen 15[6] ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?" *ZAW* 95, 1983, 182-97; J. W. Olley, "Notes on Isaiah XXXII 1, XLV 19, 23 and LXIII 1," *VT* 33, 1983, 446-53; idem, "The Translator of the Septuagint of Isaiah and 'Righteousness,'" *BIOSCS* 13, 1980, 58-74; D. Patrick, *Old Testament Law*, 1985; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, 1980; G. von Rad, "Faith Reckoned as Righteousness," in *The Problem of the Hexateuch*, 1966, 125-30 = "Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit," *TLZ* 76, 1951, 129-32; idem, "'Righteousness' and 'Life' in the Cultic Language of the Psalms," in *The Problem of the Hexateuch*, 1966, 243-66 = "'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen," in *Festschrift für Alfred Berthelot*, 1950, 418-37; R. Rendtorff, "The Composition of the Book of Isaiah," in *Canon and Theology*, 1993, 146-69 = "Zur Komposition des buches Jesaja," *VT* 34, 1984, 295-320; idem, "Isaiah 56:1 as a Key to the Formation of the Book of Isaiah," in *Canon and Theology*, 1993, 181-89; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, 1909 (1961); H. Schmid, "Gerechtigkeit und Glaube: Genesis 15,1-6 und sein biblisch-theologischer Kontext," *EvT* 40, 1980, 396-420; J. J. Scullion, "*sedeq-cedaqah* in Isaiah cc. 40-66 With Special Reference to the Continuity in Meaning Between Second and Third Isaiah," *UF* 3, 1971, 335-48; K. A. D. Smelik, *Writings From Ancient Israel*, 1991; M. Sternberg, *The*

Poetics of Biblical Narrative, 1985; J. Swetnam, "Some Observations on the Background of צדיק in Jeremias 23,5a," *Bib* 46, 1965, 29-40; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; M. Weinfeld, "'Justice and Righteousness'—משפט וצדקה—The Expression and Its Meaning," in *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, 1992, 228-46; C. F. Whitely, "Deutero-Isaiah's Interpretation of *sedeq*," *VT* 22, 1972, 469-75; N. Whybray, "Qoheleth the Immoralist? (Qoh 7:16-17)," in *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, ed. J. G. Gammie et al., 1978, 191-204; idem, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, 1990; H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, 1994; idem, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972.

ديفيد جي. رايمر *David J. Reimer*

٧٤٠٦ (צֶדֶק [*sedeq*]، صلاح، استقامة)، ← #٧٤٠٥

٧٤٠٧ (צְדָקָה [*sedaqâ*]، استقامة، أعمال صالحة)، ← #٧٤٠٥

٧٤٠٨ (צִדְקִיָּה [*sidqîyâ*]، صدقيا)، ← صدقيا

7410 צָהַב

צָהַב [*sahab*]، هُفعل. يصبح أصفر نحاسي (#٧٤١٠)؛ מֻצְהָב [*mushab*]، لون البرونز (#٥١٧٦، انظر צָהֹב؛ צָהֹב [*sahob*]، أبيض/ أصفر (#٧٤١١)؛ צָהֹב ("أبيض/ أصفر") بحسب تعريف Brenner (49-105) هو اللون الأولي، مع مجال لوني محدد من الذهبي أو الأصفر المحمرّ. الجذر يشير إلى المشعّ أو المُشرق.

ع. ق ١. ترد الكلمة צָהֹב فقط في لا١٣: ٣٠، ٣٢ و٣٦، في وصف لون شعر ينمو من بقعة مريضة على الجلد. يقوم الكهنة بتحديد فيما إذا كان مسموحاً للشخص أن يدخل إلى محضر الله والعبادة في الهيكل المقدس. يتضمّن التنظيم وضع اختبار ألوان يمكن للكهنة من خلاله تحديد فيما لو كان المرض أو الفطريات سبّب نجاسة وقذارة للشخص أو يمكنه الدخول. دراسة G. J. Wenham's (*Leviticus*, 189-214) مفيدة جدًا في هذا الموضوع.

٢. ترد الكلمة (מֻצְהָב) بصيغة هُفعِل فقط في عز٨: ٢٧ لوصف أواني عزرا التي استُرجعت إلى أورشليم. إنها كلمة تعبّر عن اللون بدرجة ثانية أو ثالثة ضمن مجال الأصفر البرّاق المشابه للذهب (Brenner, 125).

ألوان – أخضر/ أصفر: ← יָרַק [*yāraq*] (يصبح أخضر، #٣٧٦٢ب).

ألوان – أصفر: ← צָהֹב [*ma'a māṣ*] (أصفر/ نحاسي، #٧٤١٠).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT Sup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٧٤١١ (צָהֹב [*sahob*]، أبيض/ أصفر)، ← #٧٤١٠

7412 צָהַל

צָהַל [*sahal* 1]، قَلْ. صهلَ؛ صرخ (#٧٤١٢)؛ מִצְהָלוֹת [*mishalôt*]، صهيل (#٥١٧٧).

ش. أ. ق العربية *sahala*؛ السريانية *sᵉhal*.

ع. ق ١. يستخدم الفعل فقط في صيغة قَلْ ٧مرات. معظم استخداماته تحدد بحسب النص. يصف مجازياً السلوك/ الشخصية الآثم وغير المستقيم عند شعب يهوذا (إر٥: ٨) عندما صهلوا (צָהַל) كل واحد إلى امرأة صاحبه (انظر أسفل). لكن أيضًا يصف فرح بابل عندما دمّرت ميراث الرب، صهلت عندما نهبت الشعب (٥٠: ١١). أيضًا يستخدم الفعل في معنى إيجابي لوصف غناء الفرح لشعب صهيون (إش١٢: ٦، إر٣١: ٧) وآثار الرب المبهجة (إش٢٤: ١٤). من ناحية أخرى، يصف الكلمة الحالة التي ربما يحتاجها الأشخاص للصراخ بسبب دمار أتى عليهم (إش١٠: ٣٠). في أس٨: ١٥ تستخدم مع שָׂמַח، فرح.

٢. اسم. מִצְהָלוֹת، صهيل، يرد في إر٨: ١٦ لوصف الصوت المرعب عند اقتراب القوات الغازية. خيول جيوش العدو القوي تكون مرعبة جدًا إذ أنّ صوت صهيلها يتقدّمها.

٣. في توبيخه لإسرائيل على خيانتهم للعهد (عبادة الأوثان)، يشبّه إرميا إسرائيل بالفحول التي تبحث بشهوة عن قرائنها (إر٥: ٨). يصوّر الإسرائيليين بالفحول التي تصهل (צָהַל) قبل وأثناء التزاوج. التصوير باستخدام صهيل الشهوة (מִצְהָלוֹת، ١٣: ٢٧) أحضر أبناء إسرائيل أولاً للمشاركة في طقوس الزنا الوثنية ثم إلى عبادة الأوثان، وهذان الفعلان هما خيانة للعهد (مع الله أو مع أزواجهم)

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [*ga'â*] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [*hg* 1] (أنّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [*nbh*] (نبَح [الكلاب]؛

#٥٥٦٠)؛ ← נהק [*nhq*] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נחר [*nhr*] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עִיט [*ʿît* 1] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [*ṣhl* 1] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

يوجين كاربنتر / مايكل أي. جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

7413 צָהַל

צָהַל [*sahal* 2]، هِفعيل. يلمّع (مز١٠٤: ١٥) (#٧٤١٣).

ع. ق يصف الفعل لمعان الجلد المعتبَر عن الصحة بسبب ما يمنحه زيت الزيت سواء عندما يخفف الشخص أكله أو كمستحضر تجميل (مز١٠٤: ١٥).

شفاء، صحة، صحّي: ← גֵּהָה [*gāhâ*] (شفى، #١٥٦٤)؛ ← רָפָא [*ma'a māṣ*] (شفى، جعله صحّي، شراب، #٨٣٢٤)؛ ← שָׁלוֹם [*'abîtûb*] (سلام، صداقة، سعادة، رخاء، صحّة، خلاص، #٨٩٣٤).

مارتين جي. سيلمان *Martin J. Selman*

7414 צָהַר

צָהַר [*sahar*]، فعل هِفعيل. عصرَ زيت (#٧٤١٤)؛ יִצְהָר [*yishar* 1]، اسم. زيت زيتون (طازج) (#٣٦٥٨).

ش. أ. ق للفعل צָהַר أصلان محتملان (*HALAT* 945). يمكن أن يكون فعل دلالي من اسم. יִצְהָר (انظر أسفل؛ BDB, 844). أيضًا ممكن أن يكون على صلة بـاسم. צָהֳרַיִם، ظهيرة، ظهر (#٧٤١٦؛ انظر المناقشة في *HALAT* 945). يفترض عادةً أن יִצְהָר مشتق من الجذر الأساسي للكلمة الأخيرة ويعني اشتقاقياً "زيت لامع" في حالة أن التحليل الدلالي للفعل צָהַר يمكن أن يكون معنى ثانوي للجذر (المعنى الأولي هو يلمع).

ع. ق ١. يرد الفعل צָהַר مرة "يعصرون الزيت داخل أسوارهم يدوسون المعاصر ويعطشون" (أي٢٤: ١١). الموازي مع "تجارة عصير العنب" تفترض معنى فعل "عصر الزيتون" (لكن انظر الملاحظات في ش. أ. ق).

٢. ترد الكلمة יִצְהָר، زيت طازج، ٢١مرة معظمها عولج سابقاً في الحديث عن الخمر الجديدة (والقمح)، تشير إلى زيت الزيتون الطازج من منتجات الأرض (مثل، تث٧: ١٣؛ ١١: ١٤). يحتاج أشجار الزيتون وقتاً طويلاً كي تنمو وتتضاعف، لكنها أيضًا تستمر في الحياة لمئات السنين. بالتالي، كان الإنتاج الجيد من الزيت الطازج بمثابة علامة ثبات، رخاء، وبركة الرب (٢أخ٣٢: ٢٨؛ إر٣١: ١٢؛ هو٢: ٨، ٢٢؛ يؤ٢: ١٩، ٢٤؛ قا؛ ٢مل١٨: ٣٢)، بينما عدم وجوده أو نقصانه، كان علامة دينونة الرب (تث٢٨: ٥١؛ يؤ١: ١٠؛ حج١: ١١؛ انظر *TDOT* 6:253-54). الباكورات أو عُشر الزيت الطازج كانت تقدّم للكهنة واللاويين (مثل، عد١٨: ١٢؛ تث١٢: ١٧؛ ١٤: ٢٣؛ ٢أخ٣١: ٥). يستخدم زك٤: ١٤ هذه الكلمة للإشارة إلى يشوع رئيس الكهنة وزربابل الوالي "الاثنان اللذان قد مُسحا (أدب. ابنا الزيت) ليخدما سيّد كل الأرض" (قا؛ رؤ١١: ٤). صورة شجرتي الزيتون الداعمتين لمنارة الزيت، تشير إلى أن هذين الرجلين معًا هما اللذان سيبارك الرب إسرائيل من خلالهما.

٣. أكثر كلمة شائعة عن الزيت في ع. ق هي שֶׁמֶן (زيت؛ #٩٠٤٣)، التي ترد ١٩٢مرة في الأغلبية العظمى من الحالات التي تشير إلى زيت الزيتون، وكثيراً ما استخدم التعبير "شجرة/ خشب الزيت" (١مل٦: ٢٣، ٣١-٣٣؛ إش٤١: ١٩) كطريقة للإشارة إلى خشب الزيتون.

ب. ت يرد اسم. יִצְהָר ٧مرات في مخطوطات هيكل قمران (11QTS) ومرة في تراتيل الشكر (1QH). فيما بعد وضعت الثلاثية "قمح، خمر جديدة، زيت" ضمن تعبير الدنيوية. كان المقاتلون يرتاحون "في سرور وفير، [وفرة الذرة] والنبيذ والزيت؛ فخرهم هو التمتع بالصحة" (1QH 10:24). الشخص الذي يعبد الله بالحق لا يضع ثقته في الأمور الأرضية لكن بدلاً من ذلك يكون بنفسه كشجرة خضراء "عند أنهار المياه، تأتي بالثمر وتتضاعف أغصانها" (انظر السياق، Vermes, 193؛ قا؛ مزمور١). استخدمت هذه الكلمة في مخطوط الهيكل أولاً في إشارة إلى "احتفال باكورة الزيت" (انظر لمزيد من الدراسة Yadin 1:111-14).

ع. ج الكلمة التي تشابه الكلمة العبرية שֶׁמֶן، زيت، و יִצְהָר، زيت زيتون، هي ἔλαιον (استبدلتهما السب. بها). ترد ١١مرة وتشير حصراً إلى زيت الزيتون (שֶׁמֶן، #٩٠٤٣، للتفاصيل).

زيت: ← צָהַר [*ma'a māṣ*] (عصرَ الزيت، #٧٤١٤)؛ ← שֶׁמֶן [*šmn* 2] (زيت، #٩٠٤٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:710-13; *TDNT* 2:470-73; *TDOT* 6:253-54; D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, HSS 42, 1992; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 2d ed., 3:22-26, 104-7, 138-44; H. N. Moldenke and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 157-60; J. F. Ross, "Oil," *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, 3:592-93; J. A. Thompson, "Ointment," *IDB*, 1962, 3:593-95; J. C. Trever, "Oil Tree," *IDB*, 1962, 3:593;

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll*, 2 vols., 1983; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 56-57.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٧٤١٥ (צֹהַר [*sohar*]، سطح)، ← #١٥١١

٧٤١٦ (צָהֳרַיִם [*soh°rayim*]، ظُهر، ظهيرة)، ← #١٣٣٢

7418 צַוָּאר

צַוָּאר [*sawwa'r*]، عنق (#٧٤١٨)، مرتبطة بالمفردات: גַּרְגְּרוֹת [*gargerôt*]، رقبة (#١٧٣٨)؛ גָּרוֹן [*garôn*]، حنجرة، رقبة (#١٧٤٤)؛ מַפְרֶקֶת [*mapreqet*]، عنق (#٥١٥٤؛ > פָּרַק [*paraq*]، ينسحب [#٧٢٩٣]؛ עֹרֶף [*'orep*]، رقبة، ظهر (#٦٩٠٢؛ > עָרַף [*'arap* [2]]، كسَر [رقبة حيوان]، #٦٩٠٤).

ش. أ. ق الاشتقاق لكلمة צַוָּאר، رقبة. الواردة في ع.ق هو أمر قابل للنقاش. بالرغم من أن الكلمة مشابهة للشكل السامي الأساسي *sawar / ssaur*، حارس أو ضفّة/ شاطئ؛ قا؛ أكد.. *sawarum*، رقبة (*AHw*, 1087a; *TWAT* 6:927). الكلمة الأخرى في ع.ق بمعنى رقبة هي עֹרֶף، مشابهة للعربية *'urfah* ، عُرف (الفرس)، والسريانية *'orep* ، عُرف الديك (*TWAT* 6:393; *TWOT* 2:698). ظهرت بعض هذه الفروق الدقيقة في ع. ق.

ع. ق ١. الكلمة التي عولجت مسبقاً وتشير إلى رقبة في ع. ق هي צַוָּאר. ترد ٤١مرة مع عدة معاني. المعنى الأساسي منطوق؛ بالتالي تشير إلى الرقبة كجزء من الجسد يربط الرأس بالجسم.

أيضًا يربط ع.ق كلمة צַוָּאר بالقوة (قا؛ أي٣٩:١٩؛ ٤١:٢٢). وهكذا كان النبلاء في نحميا مدانون لأنهم لم يضعوا "أعناقهم (צַוָּאר) في العمل" (نح٣:٥). تظهر صورة الرقبة للإشارة إلى قوة عسكرية في يش١٠:٢٤، حيث انتصر جيش إسرائيل على خمسة ملوك بأن وضعوا أرجلهم على "رقابهم". غزو الجيش واضح أيضًا في حب٣:١٣، بالرغم من أن الترجمات الإنكليزية تختلف بشدة في ترجمة العبارة יְסוֹד עַד־ צַוָּאר، (NIV تضربه من الرأس [צַוָּאר] حتى القدم). أيضًا يستخدم إشعياء צַוָּאר في السياق العسكري، بمقارنة المأزق العسكري بالفيضان الذي يصل حتى العنق (٨:٨ [تشير إلى إسرائيل]؛ ٣٠:٢٨ [تشير إلى أشور]). في كلا الجملتين يظهر الخطر الشديد. في سياق مختلف، أحد ما يبالغ في تقدير قوته من خلال الحديث "برقبة ممدودة" هو شخص متكبّر (مز٧٥:٥، قا؛ السب. "التكلّم ضد الله"؛ انظر أيضًا גָּרוֹן في إش٣:١٦).

أيضًا "الرقبة" متعلقة بالواجب الذي يحمله الأفراد أو الشعوب. في تك، يتنبأ إسحق بأن عيسو سوف يلبس نير يعقوب، أي سيكون هو وعائلته خدّاما ليعقوب (٢٧:٤٠). في الأنبياء، يستخدم إرميا الكلمة ٨مرات مع עֹל (#٦٥٨٥)، ليصوّر دينونة يهوه على الشعب وتحريرهم النهائي من تلك الدينونة (إر٢٧:٢، ٨، ١١، ١٢؛ ٢٨:١٠، ١١، ١٢، ١٤؛ ٣٠:٨؛ مراثي١:١٤؛ قا؛ إش١٠:٢٧). النير الذي وضعه على رقبته يرمز إلى نير السبي الذي كان يهوه مزمعًا أن يضعه على الشعب. في إصحاح٢٨ النبي الكاذب حننيا ينقل رسالة عن المشهد السياسي أن إسرائيل في أمانٍ من بابل، وذلك عندما رفع النير من على رقبة إرميا وحطمه.

يؤكد ميخا على الدينونة الإلهية الجتمية: الشعب غير قادر على إزالة رؤوسهم (NIV لا تستطيعون إنقاذ أنفسكم) من الهلاك الموعود. الرقبة هي المكان الذي توضع عليه القلائد (تك٤١:٤٢) أو الرداء الرقيق (قض٥:٣٠). انظر أيضًا وصف العروس في نشيد الأنشاد، التي رقبتها كالبرج (نش٤:٤؛ ٧:٤)، والمزخرفة بالقلائد (١:١٠؛ ٤:٩). على الرغم من أن معنى البرج مجازياً غير دقيق (بافتراض تضمّنه القوة، الأمان، المهابة—انظر *TWAT* ;Crim, 74 6:928)، من الواضح أن الكلمة ذات صيغة دلالية لجمال العروس.

استخدام "رقبة" في ع. ق له دلائل التحيات. مثال، تستخدم צַוָּאר في قصص التكوين بارتباط مع تحيات يعقوب وعيسو (٣٣:٤)، يوسف وبنيامين (٤٥:١٤)، يوسف ويعقوب (٤٦:٢٩). في كل من هذه العبارات يضع الكاتب "وقع على عنقه" (NIV لفّ ذراعيه حوله) مع البكاء مظهراً العواطف الجياشة في اللقاء.

٢. الفرق الدقيق الخاص بالحنجرة، معبّر عنه في كلمة גָּרוֹן، مستخدمة ٨مرات في ع.ق. أحيانًا تشير إلى العنق، مثل كلمتي צַוָּאר، وעֹרֶף (إش٣:١٦؛ حز١٦:١١)، نصوص في مز٦٩:٣، إر٢:٢٥ تحدد كلمة גָּרוֹן مع العطش. في أماكن أخرى تشير גָּרוֹן بشكل رئيسي لأفعال الكلام. سلبياً، حنجرة الشرير موصوفة كقبر مفتوح—مكان كلمات التدمير (مز٥:٩، حيث تترافق كلمة גָּרוֹן مع לָשׁוֹן، لسان؛ قاح وصف الأصنام في ١١٥:٧).إيجابياً، تتعلق גָּרוֹן بتمجيد الله (مز١٤٩:٦؛ الترجمات اختارت "في أفواههم"). أحيانًا تترجم NIV (ومعظم الترجمات الإنكليزية) كلمة גָּרוֹן صوت (قا؛ إش٥٨:١).

٣. كلمة أخرى في المجال الدلالي للعنق هي גַּרְגְּרוֹת. ترد ٤مرات مجتمعة في الأمثال. تأكيد على انحناء الرقبة. لتأكيد الحب والوفاء (٣:٣) أو احترام وصايا الأهل (٦:٢٠-٢١) يوضعها حول العنق كقلائد. أيضًا عادة الطاعة في حياة المؤمن تشبه تزيين العنق بالسلاسل أو الزينة، مثل الكنز المرغوب بشدة (١:٩؛ ٣:٢٢).

٤. كلمة מַפְרֶקֶת مشابه لفظي، مرتبطة بالفعل פָּרַק، يمزّق (#٧٢٩٣)، ترد مرة في ١صم٤:١٨ لوصف موت عالي، الذي سقط من على كرسيه وكسر رقبته عند سماعه لخبر أخذ الأعداء لتابوت العهد.

٥. (أ) اسم. עֹרֶף يرد ٣٣مرة في ع. ق، مرتبط بشدة مع צַוָּאר. يصف الرقبة وباتساع أكثر يصف الخلف، يوصف الانتصار العسكري بأن شخصاً يعطي القفا لعدوه (تك٤٩:٨؛ ٢صم٢٢:٤١ = مز١٨:٤٠[٤١]؛ قا؛ أي١٦:١٢). كلمة עֹרֶף، قفا، ترتبط أحيانًا مع فعل פָּנָה (#٧١٥٥) (أو הָפַךְ [#٢٢٠٠] أو נָתַן [#٥٩٨٩] لوصف فعل الهروب. في النصوص العسكرية هذا الهروب بمثابة تراجع (خر٢٣:٢٧؛ يش٧:٨، ١٢ [تترجم NIV العبارة "قد انهزموا" في ع٧، لكن "يديرون قفاهم" في ع١٢]؛ قا؛ إر٤٨:٣٩). في النصوص اللاهوتية هذا الهروب يمثل عادة ارتداد إسرائيل؛ مثال، في ٢أخ٢٩:٦ العبارة "أداروا قفاهم" مترافقة مع "الخيانة" و"أعمال الشر" كلها تصف خطية إسرائيل. يستخدم إرميا أيضًا עֹרֶף ليصف ارتداد إسرائيل، كذلك نفورهم من الاستماع ليهوه وإتّباع طرقه (إر٢:٢٧؛ ٣٢:٣٣). بشكل ساخر، سوف يدير يهوه نفسه القفا للشعب (بدلاً من وجهه) في يوم دينونتهم (١٨:١٧).

(ب) غالبًا ترتبط עֹרֶף بالعناد في ع. ق (إش٤٨:٤). تستخدم مع קָשָׁה، يقسّي (#٧٩٩٦)، لوصف ابتعاد إسرائيل عن طاعة وصايا يهوه. في إر٧:٢٦؛ ١٧:٢٣؛ ١٩:١٥ (انظر أيضًا نح٩:١٦-٢٩)، "صلّبوا رقابهم" مرافقة "لم يسمعوا" (قا؛ Couroyer, 215-26; *TWAT* 6:394-95). تعبّر عن تمردهم الذي قاد إلى تأديب الرب لإسرائيل.

(ج) يرد الفعل עָרַף، كسر العنق، ٦مرات في نصوص طقسية متعددة. بعد أمر الشعب لفداء بكر الحمار بشاة في خر١٣:١٣؛ ٣٤:٢٠. "إن لم تفده، فاكسر عنقه" (قا؛ *TWAT* 6:395). تستخدم تث٢١:٤، ٦ فعل עָרַף للإشارة إلى كسر رقبة العجلة كفارة عن قضية القتل غير المحلولة (للمقارنة مع مشابهات في أدب ش. أ. ق، انظر *TWAT* 6:396; Craigie, 278). يرد الفعل أيضًا في الأنبياء. طقوس التحريم. يشبّه إشعياء من يقدّم شاة بشخص كسر عنق كلب (إش٦٦:٣). يستخدم هوشع نفس الفعل ليعطي نقطة قوة وسخرية حول قضاء يهوه على عبادة هيكل إسرائيل—رقاب مذابحهم سوف تتحطم (هو١٠:٢؛ NIV الرب سوف يدمّر مذابحهم؛ قا Davies, NCB, 235).

ب. ت المجال الدلالي على العنق موجود في السب. بشكل رئيسي بكلمة τράχηλος، وأحيانًا بكلمات νῶτον, φάραγξ λάρυγξ، وὠμός. مجال τράχηλος في أدب ما بعد الكتاب المقدس يغطي نفس المعاني الموجودة في ع. ق. "وقع على الرقبة" تشير إلى التحيات بالبكاء في طو١١:٩، ١٣. يركّز باروك على التصوير العسكري للرقبة بوعد الشعب المظلوم أنهم سيدوسون على رقاب أعدائهم (باروك٤:٢٥). يقدّم سيراخ وجهة نظر مختلفة قليلاً عن ع. ق في ارتداء الحكمة على العنق. بدلاً من وضعها كسلسلة زينة، يشبّهها بنير التهذيب. يشجّع قرّاءة كي يضعوا رقابهم تحت نير الوصية والحكمة (سير٦:٢٤؛ ٧:٢٣؛ ٣٠:١٢؛ ٢٦ك٥١). من ناحية أخرى، يرفض الغبي المشورة الحكيمة برميها وراء عنقه، νότον (٢١:١٥؛ قا؛ وصف الخونة في ٣مك٣:٢٤). تستخدم الكلمتان νότον، وτράχηλος لتشكيل العبارة المعروفة "غليظ الرقبة" (باروك٢:٣٣؛ ١أسدراس١:٤٨)، أيضًا σκληροτράχηλος تستخدم في (سير١٦:١١).

ع. ج ترد كلمة "رقبة" فقط مرات قليلة في ع. ج. معبّر عنها بكلمة τράχηλος، بالرغم من ظهور كلمتي νότος، وλάρυγξ. بعض المعاني مرتبطة بالتي وردت في ع. ق.

تصوير التحيات العاطفية "وقع على عنق شخص ما" ترد مرتين في كتابات لوقا: عند ترحيب الأب الحار بابنه الضال (لو١٥:٢٠) وتشييع كنيسة أفسس لبولس (أع٢٠:٣٧). استخدم إسطفانوس كلمة σκληροτράχηλος (غليظ الرقبة) لوصف عصيان القادة الدينيين في أيامه (أع٧:٥١). فيما بعد شرح مجمع أورشليم كيف وضع المسيحيون اليهود أحمال ثقيلة على رقاب المسيحيين الأممين في الكنيسة الأولى (أع١٥:١٠؛ قا *NIDNTT* 2:1164). هذا أعطى استمرارية للمفهوم السلبي الموجود في كلمتي "نير" و"رقبة" في ع. ق.

اقتباس بولس مز٥:٩ في رو٣:١٣ يربط الحنجرة بكل الكلام النجس. في آخر الرسالة يقدّم بولس أكيلا وبريسكلا أنهما وضعا عنقيهما (NIV حياتهما) لأجله (١٦:٤). أيضًا العنق مرتبط بالهلاك في مت١٨:٦ وموازياتها. (انظر *NIDNTT* 1:241).

رقبة: ← צַוָּאר [*ma'a māṣ*] (رقبة، #٧٤١٨)؛ ← קָשָׁה [*ma'a māṣ*] (يصبح قاسي، يخدم، يصبح غليظ الرقبة، #٧٩٩٦).

نير: ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [*'ōl*] (نير، #٦٥٨٥)؛ ← צמד [*ṣmd*] (يُحتجز، يربط، نفس الشخص، #٧٥٣٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:241; 2:1164; *TDNT* 4:57-58; *TWAT* 6:392-97, 927-29; *TWOT* 2:698, 760-61; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 277-80; O. Grotius, "Alttestamentliche Motive im gleichnis vom verlorenen Sohn," *NTS* 24, 1977-78, 240-48; B. Couroyer, "'Avoir la nuque raide': ne pas incliner l'oreille," *RevistB* 88, 1981, 216-25; K. Crim, "'Your Neck Is Like the Tower of David' (The Meaning of a Simile in Song of Solomon 4:4)," *BT* 22, 1971, 70-74.

Neil O. Skjoldal نيل أو. سكجودال

7421 צוד

צוד [*sûd*]، قَلْ. اصطاد؛ بليعل. أمسك (#٧٤٢١)؛ **מָצוֹד** [*masôd* ¹]، اسم. أداة صيد، مثال، شبكة (#٥١٧٨)؛ **מְצוּדָה** [*mᵉsûdâ* ¹]، اسم. شبكة، فريسة (#٥١٨٠)؛ **מְצוֹדָה** (*mᵉsôdâ* ¹) اسم. شبكة (#٥١٨٢)؛ **צַיִד** [*sayid* ¹]، اسم. صياد، صيد (#٧٤٧٣)؛ **צַיָּד** [*sayyad*]، اسم. صياد (ترد مرة في إر١٦:١٦؛ #٧٤٧٥).

ش. أ. ق يوجد مشابهات لفظية في عدّة لغات. في أكد.. *sahdu*، أوغا.. *sd*، الفينيقية. *syd*، العربية. *sada*، جميعها تعطي معنى الصيد (انظر *TWAT* 6:930-35).

تؤكد الشروحات المصرية والآشورية على ممارسة الصيد، تحديداً كرياضة الملوك. كانت الفريسة هي الظباء والنعام والأسود وحيوانات أخرى. صيد الحيوانات لأجل الأكل (تك٢٧:٣، ٥؛ لا١٧:١٣-١٤) أو وضع الفخاخ للحصول على الجلود (حز١٦:١٠) كانت عادات معروفة في ع.ق. كان صانعوا الفخاخ يصنعون الشباك (متشابكة وناعمة لصيد الطيور وأثخن لصيد الحيوانات الأكبر)، يحفرون حفر في الأرض، مصائد، ويضعون أسلاكاً في الطريق، كلها بغرض قتل أو صيد الحيوانات. نفس هذه الطرق ما يزال مستخدم في أجزاء من أفريقيا اليوم. صيد السمك يكون باستخدام الخيط والصنارة أو بالشباك. لكن في حين أن التفاصيل التقنية مهمة، خصوصاً بسبب الالتباس الذي يحصل بالرغم من الترجمات الحديثة ع.ق، التركيز الكتابي من ناحية أخرى هنا في تصوير مستمد من هذه الأعمال نكتشف ألواناً للتطريز الصوري المجازي— الذي له مغزى لاهوتي عميق خصوصاً للنصوص النبوية والحكمة.

ع.ق ١. يرد الفعل **צוד** ١٨مرة في أشكال مختلفة. في أسفار الشريعة (تك٢٧:٣، ٥) تستخدم كلمة **צוד** للتعبير عن صيد الطرائد. لا١٧:١٣-١٤ تأمر بأن دم الحيوانات والطيور التي تم اصطيادها يجب أن يرمى ويغطى بالتراب قبل أن يؤكل اللحم، لأن الدم هو قوة الحياة (ع١٤). يحمل اسم. **צַיִד** معنى الصياد (عيسو، تك٢٥:٢٧؛ نمرود، تك١٠:٩، يقال: "جبار صيد"). قصة مصرية من القرن العشرين ق.م تروي قصة رحلات شخص يدعى سِنوح إلى مناطق في فلسطين (*ANET*, 18-22). تصف المناطق كأرض جيدة تفيض عسلاً وفاكهة وعنب، ومكان في الصحراء يمكن للمرء أن يتمتع بشواء لحوم الحيوانات التي اصطادها سِنوح باستخدام كلاب الصيد. اليوم صحراء النقب ما تزال موطن الكثير من الحيوانات المفترسة البرية.

٢. في النصوص النبوية، مقطع مهم في حز١٣:١٧-٢٣. على الرغم من صعوبة المقطع للترجمة (انظر Zimmerli, 188-89)، إلا أن الوحي يظهر موجهاً ضد مجموعة من الأنبياء النسوة اللواتي صنعن مآزر للأيدي والرأس واستخدمنها كمفاتن سحرية، ربما مرتبطة برؤيا وعرافة (قا؛ ع٢٣). يقارن حزقيال فيما بعد هذه المفاتن بالفخاخ التي تُمسك بالطيور (ع٢٠) ويحذّر بأن الله سوف يتدخل لإطلاق شعبه حرّا (ع٢١).

٣. يظهر مرة فعل **צוד** في مقدمة مقاطع الحكمة في ع.ق بمعنى الإصرار، المصحوب بالصيد. أي١٠:١٦ يشبّه الله بالأسد العنيف الذي يريد اصطياده. مرا٤١:١٨ يتكلم عن الأعداء الذين "نصبوا فخاخاً لخطواتنا".

ب. ت في مخطوطات البحر الميت إشارة إلى الفخاخ التي توضع لمجموعة ما من قِبل قوات الشر، هذه النصوص في 1QH 3:26; 4:12; CD 16:15.

صيد: ← **יקשׁ** [*yqš*] (يضع شرك معدني، ينصب فخاً، #٣٧٠٤)؛ ← **פַּח** [*pah* ¹] (فخ، شرك، #٧٠٦٢)؛ ← **צוד** [*swd*] (يصيد، #٧٤٢١)؛ ← **רֶשֶׁת** [*rešet*] (شبكة، #٨٤٠٧)؛ ← **שׁוּחָה** [*šûhâ* ¹] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972, 149-50; W. Zimmerli, *Ezekiel* I, 1979.

W. R. Domeris دبليو. آر. دوميريس

7422 צָוָה

צָוָה [*sawâ*]، بِعيل.أوصى، أمرَ، أوكل مهمة، وجّه، جهّز بـ فوّض، حرّم (عند النفي)؛ بُعَل. أمرّ، تلقى أمراً (#٧٤٢٢)؛ **מִצְוָה** [*miswâ*]، اسم. أمر، وصية، أمر أخلاقي (#٥١٨٤).

ش. أ. ق الفعل **צָוָה** ليس له موازيات مباشرة في اللغات السامية الأخرى. الارتباطات المفترضة، مع الفعل في

العربية. *sawah*, II، يعطي تعليمات، يضع آخر وصية، يعطي تكليف الرحيل، يكلف (انظر Kopf, 197-98)؛ في المصرية. *wd* يأمر، يوصي (R. O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 1986, 73-74)؛ الآرامية القديمة. **צוה**، يعطي أمراً (قا؛ *APFC* 37.14). يرد الفعل مرتين في القطع الحجرية المكتشفة في تل آراد (القطع ٣، ١٨) (Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981, 17, 35). في القطعة ١٨ توجد الكلمة بارتباط مع فقرة تبدأ بـاسم. **דבר** ("المسألة التي أمرتني بها"؛ انظر فقرة ٦ أسفل).

ع. ق ١. يوجد الفعل **צָוָה** حوالي ٤٩٦مرة في ع.ق (٤٨٧مرة في صيغة بعيل، ٩مرات في صيغة بُعَل). ورد أكثر من نصف العدد في أسفار الشريعة (حوالي ٢٥٢)، وبتركيز أكثر في التثنية (٨٨مرة). بعضها خلافي (مثال، أول ورود في تك٢:١٦؛ مز٤٤:٤؛ ٧١:٣)، وإضافات أخرى مقترحة (مثال، عز٨:١٧ [تُقرأ]؛ نح١٣:١).

٢. بينما يستخدم **צָוָה** بشكل لازم (تك٤٢:٢٥؛ ٥٠:١٦؛ خر٣٦:٦)، في الغالب أكثر من استخدامه بشكل متعدي، لمفعول أو مفعولين. المفعول المباشر ربما يكون غير مكتوب (تك١٢:٢٠؛ ٢صم٧:١١) أو غير مباشر بـ **אֶת** (تك٩:٧؛ تث١:١٨)، ضمير (خر٦:١٣؛ يش١:٧)، أو بادئة (**אֶל** عد١٥:٢٣؛ ١مل١١:١٠؛ **עַל** تك٢: ١٦، أس٢: ١٠، أي٣٦: ٣٢، **לְ-** خر١: ٢٢، ١صم٢٠: ٢٩)، with no appreciable difference in meaning. The indirect object is typically indicated by a prep (خر٦: ١٣، **עַל** ١مل١١: ١٠، **לְ-** (عد٣٢:٢٨). أيضًا ممكن يكون مع **אֶת** (خر٣٤:٣٢). تفاصيل الوصية غالبًا مندرجة (بعنوان مباشر) بكلمة **לֵאמֹר**، قائلاً (حوالي ٨٠مرة؛ تك٢:١٦؛ لا٦:٩)، أيضًا waw يمكن أن يستخدم كبناء قريب (تك٢٨:١؛ ٤٢:٢٥).

ع. ج يرد الفعل ἐντέλλομαι، يوصي ١٥مرة في ع. ج (انظر Command, *NIDNTT* 1:330-43)، بينما الأفعال من الجذر τάσσω، يوصي. ترد حوالي ١٠٠مرة (انظر Determine, *NIDNTT* 1:476-77). من الفعل ἐντέλλομαι ترد أربعة اقتباسات من السبـ. (مت٤:٦ [موازية لو٤:١٠] يقتبس مز٩١:١١-١٢؛ أع١٣:٤٧ يقتبس إش٤٩:٦؛ عب٩:٢٠ يقتبس خر٢٤:٨ [معدّلة في مكان آخر])، وإشارة ضمنية (عب١١:٢٢ مع تك٤٨:١٥-١٦).

تعيين، وصية، إستدعاء: ← **זמן** [*zmn*] (يكون معيناً، #٢٣٧٤)؛ ← **יעד** [*y'd*] (يحدد، يعين، يوظف، يجمع، #٣٥٨٥)؛ ← **מנה** [*mnh* ¹] (يعد، يحسب، يعين، يوظف، ينصب، #٤٩٤٨)؛ ← **עמד** [*'md*] (يقف، يأخذ موقف شخص، وقفة، يعين، #٦٦٤١)؛ ← **פקד** [*pqd*] (يعاقب، يجمع، يسجل، يعين، #٧٢١٢)؛ ← **צוח** [*swh*] (يأمر، يوصي، يوكل، يوجه، يعين، #٧٤٢٢)؛ ← **שׂית** [*sît* ¹] (يضع، ينصب، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:530-36; *TWAT* 6:936-59; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwrterbuch," *VT* 8, 1958, 197-98; E. Rubinstein, "The Verb צוה—A Study in the Syntax of Biblical Hebrew," (Heb.) in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, ed. A. Shinan, 1977, 2:207-12; S. J. de Vries, "The Development of the Deuteronomic Promulgation Formula," *Bib* 55, 1974, 301-16.

Tyler F. Williams تايلور إف. ويليمز

7423 צָוַח

צָוַח [*sawah*]، قَلْ. صرخ (#٧٤٢٣).

ع. ق الفعل يرد١ في إش٤٢:١١. يوازي **רָנַן** يصرخ بفرح، ويرد في سياق الحرب. يشير الفعل إلى التجاوب مع حضور المحارب الإلهي (←).

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← **הֵידָד** [*hêdād*] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← **צוח** [*swh*] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← **צרח** [*srh*] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← **רוע** [*rw'*] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← **רנן** [*rnn*] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤).

Tremper Longman III تريمبير لونجمان الثالث

٧٤٢٥ **צוּלָה** [*sûlâ*] (هوّة)، ← #٥١٨٥

7426 צום

צום [*sûm*]، قَلْ. صامَ (#٧٤٢٦)؛ **צוֹם** [*sôm*]، صوم (#٧٤٢٧).

ع. ق ١. الصوم هو فترة من الامتناع التام عن الطعام وأحياناً عن الشرب، كنوع من الطقس الديني أو استعطاف الله.

٢. يرد الفعل فقط في صيغة قَلْ. صامَ، توقف عن الطعام. اسم. **צוֹם** يصنّف فعل الصوم كطقس فردي (مثال، ١مل٢١:٩، ١٢)، طقس ديني شعبي (يؤ١:١٤؛ ٢:١٥)، أو حالة من فترة الصوم (نح٩:١).

٣. يسبق اسم. **צוֹם** فعل **קָרָא**، نادى (#٧٩٢٤) ٥مرات (مثال، ١مل٢١:٩، ١٢)، **קָדַשׁ**، قدّس (#٧٧٢٧) مرتين

(يؤ١:١٤؛ ٢:١٥)، وبشكل أقل בָּחַר، اختار (#١٠٤٧) مرتين (إش٥٨:٥، ٦). ينتمي عمل الصوم لمجال السامية التي تتضمن أيضًا يبكي، ينوح، يرتدي المسوح والرماد، ينكر الذات، ويتوقف عن العمل. العبارة עָנָה נֶפֶשׁ، إذلال النفس (#٦٧٠٠؛ #٥٨٨٣)، موجودة بوضوح في لاويين، مستخدمة مع צֹם (مز٣٥:١٣؛ إش٥٨:٣، ٥). لو تضمّنت راحة من العمل بشكل واضح: "يجب أن تتكروا أنفسكم (עָנָה נֶפֶשׁ، ولا تعملون أي عمل" (لا١٦:٢٩، ٣١؛ ٢٣:٢٧، ٣٢)، ويقول في مز٣٥:١٣ (עָנָה נַפְשָׁא، وفي عز٨:٢١ (هِتبعل. עָנָה) لتكون نهاية لما يقود إليه الصوم. بأية حال، المصطلح עָנָה נֶפֶשׁ ليس مرادف لكلمة צֹם (بخلاف ملاحظة NIV على لا١٦:٢٩، التي توازي بين إنكار الذات والصوم). يؤكد دا١٠:٣ على أن استخدام עָנָה (هِتبعل؛ دا١٠:١٢) يتضمن الصوم. اسم. المشتق תַּעֲנִית، الشعور بالعار، العمل التكفيري، ترد في عز٩:٥ وتصبح الكلمة المعيارية للصوم عند الربيين.

٤. الصوم يعطي معنى نكران الذات من أجل التأكيد على حقيقة الله وإعلان شريعته. يشير الصوم إلى إدراك العابد لجلال وقداسة الله (W. Eichrodt, *TOT*, 1:406-10). هذا الفهم يشدد من شر خداع إيزابل في ١مل٢١:٩-١٠ ليس هناك أي افتراض في ع.ق أن هدف الصوم هو إطلاق الروح من سجن الجسد أو من الارتباط بمسألة جسدية غير روحية. يعطي ع.ق قيمة للخليقة (בָּרָא، خَلَقَ، #١٣٤٣). يجب فهم الرابط بين الصوم وتوقف العمل (لا١٦:٢٩) وإنكار الذات (لا١٦:٣١؛ قا؛ ١صم٧:٦؛ ٢صم١:١١، ١٢؛ ١مك٣:٤٧) على أنه تخلي المرء عن عطايا الله الجيدة بهدف أن يقدّم ذاته لله المعطي. يُساء إلى الصوم عندما يُفهم على أنه حق مكتسب أو محاولة جذب انتباه الله أو حتى الضغط على الله.

٥. يمكن أن ينادي القادة بالصوم (عز٨:٢١-٢٣؛ ٢مك١٣:١٢) أو قد يتم من خلال مبادرة فردية (عز١٠:٦؛ نح١:٤). هناك قَسَم إنكار الذات (الذي يتضمن قرار بالصوم، N. H. Snaith, "Numbers," *Peake*, §§ 228e, 267) تربط أرملة أو مطلّقة نفسها به، لكن في حالة المرأة المتزوجة فإنها تحتاج لموافقة زوجها كي تفك نفسها منه (عد٣٠:٩-١٥).

٦. كان الصوم في يوم الكفّارة هو الصوم الوحيد النظامي المفروض في إسرائيل منذ الأيام الأولى، لكن هناك أربعة أصوام طقسية وضعت بعد السبي (لا١٦:١-٣٤؛ ٢٣:٢٧-٣٢؛ قا؛ إس٩:١-٣٢؛ زك٧:٣؛ ٨:١٩). الأصوام في زك٧-٨ ترتبط تقليدياً بالأحداث المحيطة بسقوط أورشليم. في السب. تقرأ إش١:١٣ "صوم وكسل" (NIV محافل الشر)—بالتالي تضع صوم المرتبط بالهيكل قبل السبي. يُظهر مس. الصعوبات، وتؤيد الفولجاتا ذلك. لم يرد الصوم في يوم الكفارة فقط لكن هناك أصوام عَرَضية (إر٣٦:٦-٩). توزع شواهد ع. ق عن الأصوام، يفترض أنها تتزايد مع الزمن. يمتد الصوم عادةً من شروق الشمس حتى غروبها (قض٢٠:٢٦؛ ١صم١٤:٢٤). الصوم الطويل في خر٣٤:٢٨ غير اعتيادي.

٧. هناك بعض الأصوام الطارئة التي حدثت كرد فعل أو استجابة للأمور التالية: (أ) لإعلان إدانة الخطية أمام الشعب (تث٩:٧-١٩؛ ١صم٧:٦؛ عز١٠:٦؛ نح٩:١؛ يؤ٢:١٢؛ يون٣:٥؛ وربما إر٣٦:٦-٩). في بعض المزامير وسفر المراثي يوجد بعض الاستخدام المشابه وفي إش٥٩ تجسّد شكل الاعتراف أمام الشعب (P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 47)؛

(ب) لتقديم تضرّع من أجل تحرير شخص (إر١٤:١١، ١٢) أو آخرين، أو حتى عدو من البؤس (مز٣٥:١٣؛ قا؛ مت٥:٤٤)؛

(ج) لرد تهديد الاضطهاد (إس٤:١-٣). يُعتبر سفر أستير عامي ويبيّن كيف يمكن تطبيق الأمور الدينية بشكل واسع في الدلالات الاجتماعية. ما قام به آخاب في ١مل٢١:٤-٧ لم يكن صوماً بل عبوساً؛

(د) للنوح على موت شخص محبوب. كان هذا الصوم يجرى على فترات زمنية مختلفة (٢صم١:١٢؛ ٣:٣٥)؛ يوم واحد (١صم٣١:١٣)، سبعة أيام (تك٥٠:١٠؛ ٢صم١٢:١٥-٢٣)، أو فترة غير محددة. صوم يهوديت على طول الحياة كان استثنائياً (يهوديت٨:٥-٦). رفض داود الصوم بعد موت ابنه من بثشبع أحدث اضطراباً (٢صم١٢:١٩-٢٣؛ انظر *AncIsr*, 262, 265).

٨. بعض الأصوام العَرَضية كانت تُقام:

(أ) لجذب انتباه الله من قِبل العابد (إش٥٨:٣)، أحيانًا مع إرهاق بشكل كبير (مز١٠٩:٢٤) وتعذيب الشخص لنفسه (٢صم١٢:١٦)؛

(ب) للتضرع لله كي يخلّص من مأساة مثل المجاعة (يؤ١:١٤) أو من انكسار الجيش (يؤ٢:١٥-٢٠)، أو بشكل نيابي لكسب تحرير شخص من خطر جسدي (أس٤:١٦) أو أخلاقي (أس١٠:٦)؛

(ج) من أجل كسب بصيرة روحية سواء بشكل شرعي (خر٣٤:٢٨؛ ٢أخ٢٠:٣؛ دا١٠:٣، ١٢) أم بشكل غير شرعي (١صم٢٨:٢٠). من غير المؤكد فيما لو كان صوم دانيال لكسب بصيرة أو كان جزء من نواحه (دا١٠:٢-٣). الأكل لا يعني أنه عمل معادي لإتّباع الله، لأن الشيوخ في سيناء "رأوا الله وأكلوا وشربوا" (خر٢٤:١١)؛

(د) كجزء من الحرب الروحية (١صم١٤:٢٤-٣٠؛ ١مك٣:٤٦-٦٠؛ قا؛ *AncIsr*, 262, 265).

٩. ممارسة الصوم كان يستخدم أحيانًا لصرف اهتمامهم عن احتياجهم الحقيقي للروح. هناك نصّان يظهران تضمين اجتماعي لحياة البر المرجوة من الصوم، وأيضًا تعلن بوضوح الطريقة التي تظهر الشكل الخارجي لنعمة تأديب الذات كمحاولة لإخفاء الشعور بالخزي داخل القلب (إش٥٨:١-٦؛ زك٧:٩-١٠). الصوم الذي يقبله الله يجب أن يظهر بالأعمال الإيجابية العملية (إش٥٨:٥-١٢؛ إر١٤:١٠-١٢؛ ميخ٦:٦-٨؛ لوقا١٨:٩-١٤). ممكن أن تكون الإدانة هي الأساس في زك٧:٤-١٠، لكن يفهم von Rad هذا المقطع ليعكس عدم التأكد من أن الشعب قد خصص أياماً للصوم أم للاحتفال (*OTT* 2:103).

ب. ت كانت عادة الصوم في تزايد مع الزمن (مشنا. Ros Hassana 3:4، ومشنا Ta'anit 1:1-4:8). التعبير المعتاد عن الصوم עָנָה נֶפֶשׁ، تعذيب النفس، إنكار الذات أكثر من مجرد الانقطاع عن الطعام، وممكن يتضمن الشرب، الاغتسال، المسوح، ارتداء النعال، والجماع بين الزوجين (مشنا. Ta'anit 1:5). كان الصوم يتيح فرصة أخلاقية كي يتقابل العابد مع الله. في وقت ما بعد السبي هذا المشهد قد انحرف، الإيمان بأن قسوة الصوم تمنح العابد الاحتجاج على الله. كإنذار على هذه الحماقة تفسر المدراش مز٢٥:٣ "ليخز الغادرون بلا سبب" بالتالي: "أولئك الذين يصومون بدون توبة" (C. G. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, 1938, 321).

ع. ج كان الصوم النظامي في القرن الأول جزء من الحياة الدينية العادية (مر٢:١٨؛ لو١٨:١٢). أظهر يسوع بعض الامتعاض من خلال رفضه إتّباع الممارسة (لو٧:٣٣-٣٤).

صوم، تواضع: ← עָנָה² [*'ānâ²*] (يعذب، يتواضع، يعذب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צוֹם [*ma'ᵃmāṣ*] (صوم، #٧٤٢٦).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥᵃnukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ ¹*] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*'ᵃṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت: لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:611-13; *TDNT* 4:926-31; *THAT* 2:536-38; P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1967; *AncIsr* 59-61, 262-65, 387, 507.

روبرت جي. واي *Robert. J. Way*

٧٤٢٧ (צוֹם [*sôm*]، صوم)، ← #٧٤٢٦

7429	צוּף

צוּף [*sûp ¹*]، قَلْ. فاض، طاف؛ هِفعيل. صنعَ طوفاً (#٧٤٢٩)؛ צוּף [*sûp ²*]، شهد العسل (#٧٤٣٠).

ش. أ. ق المشنا العبرية. צוּף، يطفو على السطح، شيء عائم؛ الآرامية اليهودية. טוּף، يغمر، يفيض؛ الآرامية الفلسطينية טוּף، يصنع طوفاً؛ السريانية *tap*، يغمر، يفيض؛ مند. *tUP*، فيضان، يغمر.

ع. ق ١. يرد جذر الكلمة ٣مرات (تث١١:٤؛ ٢مل٦:٦؛ مرا٣:٥٤). من المشابه الأخير צוּף تظهر في ارتباط مع الفيضان والطوفان. الكلمتان هِفعيل. يغمر (تث١١:٤؛ ٢مل٦:٦) تقدمان إمكانية شرح منطقي للمعنيين المختلفين للكلمة צוּף. المعنى الأساسي يمكن أن يكون يتجاوز أو يغطي. بناءًا على هذا، صيغة هِفعيل. تتضمن معنى يسبب تجاوز أو غمر. عندما يكون الماء هو المفعول به تدل צוּף على طوفان (تث١١:٤—حيث غمر يهوه جيش المصريين وعرباتهم بمياه البحر الأحمر)، وعندما ترد بجانبها בַּרְזֶל، فأس، فإنها تصف فعل ارتفاع الفأس لأعلى الماء، أي طفوها (تصف عمل أليشع في جعله رأس الفأس يطفو).

٢. تصف صيغة قَلْ. الماء الذي يغطي شخص أو شيء. في مرا٣ يصف الكاتب خبرة إسرائيل المؤلمة عند محاصرة وتدمير أورشليم من وجهة نظر شخص. هذا الشخص أصبح مغموراً بالكامل (צוּף، قَلْ.) بغمر فيضان التدمير، مصوراً حالة اليأس وفقدان الأمل نتيجة ألم إسرائيل.

ب. ت في العبرية المتأخرة نجد هذا الجذر موثّقا. صيغة قَلْ. צוּף تتضمن معنى الطفو على السطح، يطفو أو يظهر في مكان واضح. بالإضافة إلى المعاني السابقة التي تحمل المعنى السببي، صيغة هِفعيل. تشير أيضًا إلى، يفيض، يغمر (Jastrow 2:1268-69).

طوفان، يغمر، جارف: ← בּוֹא [*bz'*] (أزال، #١٠٢١)؛ ← גרף [*grp*] (أزال، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [*mab-bûl*] (محيط سماوي، غمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [*nig-geret*] (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [*ṣwp ¹*] (غمر، ارتفع، طفا، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet ²*] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [*šôt ²*] (طوفان [مفاجيء]،

#٨٧٦٦)؛ ← שׁטף [šṭp] (أزال، غمر، غمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [šeṣep] (فيضان، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, AB, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7430 צוּף

צוּף [*ṣûp* 2]، اسم. شهد العسل (*HALAT* 950) (#٧٤٣٠).

ع. ق تستخدم **צוּף** مجازياً بارتباط مع **דְּבַשׁ**، عسل (أم١٦:٢٤)، و**נֹפֶת**، قطر (مز١٩:١٠، قطر الشهاد) تشير في الغالب إلى العسل الطبيعي في شكله السائل (Dalman 6:294). يؤكد McKane (493) أن كل من ميزة الحلاوة والاستخدام الدوائي، مشار إليهما هنا للدلالة على القيمة الشافية للكلام الحسن.

عسل: ← דְּבַשׁ [*dᵉbaš*] (عسل، #١٨٣١) ← יַעַר [*ya'ar* 2] (أقراص عسل، #٣٦٢٤) ← נֹפֶת [*nopet*] (عسل، عسل من القرص، #٥٨٨٥) ← צוּף [*ṣûp* 2] (عسل أولى، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *AuSP*, VI, repr. 1964.

جي. بي. جي. أوليفر *J. P. J. Olivier*

٧٤٣٦ (**צוֹפַר** [*ṣôpar*]، صوفر)، ← صوفر

7437 צוץ

צוץ [*ṣûs* 1]، قَلْ.نبتَ؛ أزهرَ؛ هِفعيل. أنتج زهراً (#٧٤٣٧)؛ **צִיץ** [*ṣîs* 1]، **צִיצָה** [*ṣîṣâ*]، زهور، وردة (#٧٤٨٨، #٧٤٩١).

ش. أ. ق المصرية. *dd*، زهور.

ع. ق ١. الفعل **צוץ** الزهرة التي تزهر ولكن سرعان ما تتلاشى، كانت تصوير حكيم لطبيعة الحياة البشرية الزائلة. يرثي كاتب المزمور طبيعة البشرية سريعة الزوال؛ كل من الشرير والبار يزهر ولكن أيضًا يذبل (مز٩٠:٣-٦). يتأمل الكاتب في مصير الإنسان (الحديث بصيغة الشخص الثالث) ضمن وجود الله. لقد قدّر الله منذ فجر المسكونة أنه لابد أن يموت الإنسان: "ترجع الإنسان إلى الغبار وتقول ارجعوا يا بني آدم" (ع٣). هذه الترجمة تعكس فهماً صحيحًا للعدد (Krüger, 198-99). هناك نظرة بديلة تغتبر ع٣أ كتطوير، في معنى الرجوع. إلى الحياة على جزء الموت المذكور في ع٣ب. أياً كان فإن المقطع يجعل هذا غير محتملاً.

آية٤ يكرر موضوع ع٢ ويوضح الاختلاف اللانهائي بين أزلية الله وسرعة زوال الإنسان من خلال المقارنات مع الفترات المحدودة. هذا الاختلاف تتطور مع الفعل العبري **צוץ**، يزهر (ع٦). الأعداد ٣-٦ والتي يلخصها ع١٠ في فهم أن الولادة والزوال هما تحت سيادة عمل الله. بقراءة خالق البشرية الزائلة (حالة سائدة على كل الخلائق)، يثبت في المراثي الاعتقاد بأن البشرية يمكن أن تنتمي لله. بسبب أن الله يعطي الحياة تمامًا مثلما يفرض الموت، فالبشر عند مواجهتهم الموت يمكنهم أن يدعوه (Schmidt, 122).

من الممكن أن يعكس مز٩٠ حزناً أقل عمومًا من الموت المبكر تحديداً. معظم القصيدة يحزن على المعاناة الإسرائيليين الذين هلكوا بقوة غضب الله بسبب خطاياهم. لدى الجنس البشري سبب لأن يسلّموا بمحدوديتهم ويتخلوا عن مزاعمهم.

في مز١٠٣:١٥-١٨ على النقيض من محدودية حياة البشر، ثبات محبة يهوه. من ناحية، حياة البشر سريعة الزوال – مثل الزهر الذي "يزهر" (**צוץ**) ثم "يمضي". من ناحية أخرى، الحب الإلهي أبدي—يدوم للأجيال القادمة. إظهار الحياة الزائلة يشدد على إعلان تأكيد المحبة الراسخة.

تُظهر القصيدة بأن يهوه يمكن الاتكال عليه لاستمرار إظهار شخصيته المليئة بالرحمة لكل أبناء مملكته. الشكر على أعمال عنايته وغفرانه، حياة الإنسان القصيرة بشكل لطيف (انظر ع٣-٥). طبعاً هناك ظروف. لأولئك الذين يستجيبون مع محبة يهوه بالسير في تناغم مع مبدأ عهده وطول أناته الناتجة عن صلاحه. يهوه رؤوف تجاه البشر الزائلين ولكنه يتوقع منهم أن يربطوا أنفسهم بشدة به (Mays, 31).

إدراك يهوه بأن الإنسان سوف يموت مهما طالت حياته، هو سبب إظهار محبته من خلال غفرانه وصلاحه (Dion, 13, 15, 30). إنه من الحكمة أن يدرك ويقبل البشر مكانهم الحقيقي أمام الله.

يبرز ارتباط بين مز١٠٣:١٥-١٧ مع إش٤٠:٦-٨ الصورة في إشعياء عن زهور الحقل (هنا اسم. **צִיץ**) ذبول وتساقط تحت رياح الصيف، تظهر محدودية القوة الجسدية، تقابل بالقوة الروحية اللامتناهية الأكيدة. أياً كانت المقدمة عن الحب الإلهي التي يذكرها كاتب المزمور مع الحياة البشرية، إنها كلمة معاناة يهوه بأن النبي يعارض مجد الإنسان. يظهر النبي أنه لا شك من توفر أخبار عزاء الله.

٢. يظهر اسم. **צִיץ** مع مواضيع طقسية. يأمر الله موسى "اصنع صفيحة من ذهب" (خر٢٨:٣٦). اسم. "صفيحة"

يستبدل بالكلمة **צִיץ**، التي تعطي معنى "زهرة"، بالتالي الزخرفة أياً كان شكلها كانت زهرة أو وردة من نوع ما. قد يكون الموضوع قطعة تحمل زخارف لها شكل أزهار. الصفيحة/ زهرة، زخرفة ذهبية، تنتمي لفترة رئيس الكهنة في إسرائيل القديم. يوضع على الجبين، ربما طوق مترابط يوضع على الجبين من الأذن للأذن أو حول الرأس كله، تُظهر المكانة الخاصة لذلك الكاهن. كان على هارون فقط—وليس أبناءه خلال حياته—أن يرتدي هذه العلامة الخاصة من التكريس في مقدمة عمامته. هو ومن تبعه من رؤساء الكهنة كانوا يرتدون هذه العمامة عندما يقدّسون داخل المسكن المقدس (أو على الأقل خيمة الاجتماع).

آية٣٨ يظهر الصفيحة/ الزهرة في مشهد تقدم الشعب للتقدمات، في صياغته غير واضح التفاصيل. ربما العطية أو التقدمة غير مشبعة لسبب ما، ممكن أن ينشأ ذنب خطر، لذلك يتحمل رئيس الكهنة المسؤولية. في هذه الحالة تبدو الزخرفة على الجبين وقاية له من نتائج ذلك الذنب.

ربما الشكل حامل الأزهار أو المحفور عليه أزهار يدل على عنصر الحياة أو إعطاء القوة للحياة. بالتالي، الصفيحة/ الزهرة الذهبية نفسها ممكن أن تظهر كمنشّط للجرح. إضافة لذلك، كانت تنقش مع عبارة "قدس للرب" (خر٣٩:٣٠). (اكتشف علم الآثار أمور من صنع الإنسان في الطقوس الخاصة بالهيكل مع كلمة "قدس").

في خر٣٠:٣٩؛ لا٨:٩ تحدد الصفيحة/ الزهرة بشكل ذي قيمة "إكليل مقدس" (قا؛ خر٢٩:٦). التحديد بالقداسة في دوره الطقسي ونقشه. التاج كان واحداً من رموز السلطة الملكية التي تمنح لرئيس الكهنة في فترة ما بعد الملكية.

بشكل واضح، كان الشخص ينصّب على مكان بأن يرتدي حلة خاصة (لاحظ عد٢٠:٢٥-٢٦). ربما هذا معتبر جزئيا في أسفار موسى الخمسة أثناء ارتداء الكهنة الثياب الكهنوتية واستلامهم مهامهم. توثّق الأهمية الرمزية للثياب في الكتاب المقدس خلال عدّة استعارات تنتمي للمناقب الأخلاقية للثياب: مثلاً "كهنتك يلبسون البر" (مز١٣٢:٩)، و"قد ألبسني ثياب الخلاص" (إش٦١:١٠).

٣. في إش٢٨:٤ **צִיצָה** تعني "زهر".

ب. ت قطع لفائف وادي قمران الكبيرة من القصيدة (4Q185)، التي يشجّع فيها المعلم الشعب كي يبحثوا عن الحكمة، يحتفظ بدلالتي اسم. **צִיץ** في القضاء من إش٤٠:٦-٨.

زهرة، برعم: ← פָּרַח¹ [*pāraḥ*1] (يفرخ، يتبرعم، يزهر، #٧٢٥٥)؛ ← צוץ [*ma'ᵃ māṣ*] (يفرخ، يزهر، #٧٤٣٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 759-60; P. E. Dion, "Psalm 103-A Meditation on the 'Ways' of the Lord," *[aaE] glise et Théologie* 21, 1990, 13-31; M. Grg, "Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters," *BN* 3, 1974, 24-26; T. Krüger, "Psalm 90 und die 'Vergonglichkeit des Menschen,'" *Bib* 75, 1994, 191-219; J. L. Mays, "Psalm 103-Mercy Joined to Loving Kindness," *Austin Seminary Bulletin* 105, 1990, 27-32; W. H. Schmidt, "'Der Du die Menschen lossest sterben': Exegetische Anmerkungen zu Ps 90," in *Was ist der Mensch ...? Beitroge* zur Anthropologie des Alten Testaments, ed. F. Crüsemann et al., 1992, 115-30; T. M. Willis, "'So Great Is His Steadfast Love': A Rhetorical Analysis of Psalm 103," *Bib* 72, 1991, 525-37.

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

7438 פָּאַר

צוץ [*sûs* 2]، هِفعيل. يتطلّع (#٧٤٣٨).

ع. ق يشير الفعل إلى فعل التلصص من خلال ثقب ضيق. العريس في نش٢:٩ يحاول أن يدعو فتاته لتفرح بجمال الطبيعة معه، يتكلم بصوت خافت من خلال مكان مثقوب في الشبّاك، لأنه قد يكون من الصعب له أن يدخل بيت أبيها.

ب. ت يشير Jastrow إلى أن استخدام هذا الفعل في معنى يحذر، يتكلم بصوت ضعيف (٢:١٢٦٩)

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [*ḥdh* 2] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [*ḥzh*] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [*ḥmh* 1] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [*nbṭ*] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [*pls* 2] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [*ṣwṣ* 2] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [*r'h* 1] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [*rṣd*] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שׂקד [*śqd*] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [*š'h* 3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [*šgḥ*] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [*šwr* 1] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [*šzp*] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [*š'h*] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [*šqp*] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [*št'*] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق على، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied*, 1981.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

7439 צוק

צוק [*sûq* ¹]، هِفعيل. يحجز، يضع في مأزق، يضيّق أو يضغط على، يُثقل على، يزعج (#٧٤٣٩)؛ מוּצָק [*mûsaq* ²]، اسم. تقييد، حرمان، ألم، أسى، بلوى، تجربة (#٤٦٠٨)؛ מָצוֹק [*masôq*]، اسم. ألم، حرمان، أسى، معاناة، ضغط، بلوى، تجربة (#٥١٨٦)؛ מְצוּקָה [*mᵉsûqâ*]، اسم. ضيق، مأزق، ضغط، معاناة، ورطة، حرمان، كرب، ألم، ظلم (#٥١٨٨)؛ צוֹק [*sôq*]، اسم. حجز، حرمان، ورطة، ألم، ظلم (ترد ١؛ #٧٤٤١)؛ צוּקָה [*sûqâ*]، اسم. ضغط، حرمان، ورطة، ألم، ظلم (#٧٤٤٢).

ش. أ. ق موثّق الفعل جيداً: أوغا. *swq*، يضيّق على؛ أكد. *siaqum, sâqu*، يصبح ضيقا؛ العربية. *daqa* (*djk*) يكون أو يصبح قلق، يصعب، يضغط، يغيظ، يغضب، يزعج، يقلق، يضيّق، يضجر؛ السريانية. *'aq* (*'wq*)، يشعر بالضجر، اشمئزاز، تقزز، ينضغط. الأشكال الاسمية: العربية. *diq*، ضيق، قيد، حجز، صعوبة، ورطة، مأزق؛ *daiqat/diqat*، ظروف صعبة/ ضيقات، قلق، مصاعب، ظلم؛ جيزية. *s'aq*،، يضغط؛ الأثيوبية *tewqat* و *tewaqe*، ضيق، مأزق، حرمان، ألم، ظلم؛ السريانية. *'aqta'* ، ألم، أسى، بليّة، كرب؛ *'iqta* ، كآبة، حزن.

ع. ق ١. هذه المجموعة من الكلمات تشير إلى الصعوبة الجسدية والنفسية أو الحرمان الذي يتعرض له الشخص أو الأمة كلها (إسرائيل) نتيجة معاناة المواجهة مع قوى خارجية (عدو شخصي أو أمّة معادية).

٢. الكلمة צוק ومشتقاتها تصف المعاناة المرعبة وظروف الحصار الظالم على سكان إسرائيل الشمالية (السامرة) وأورشليم، من قِبل الآشوريين والبابليين على التوالي (إش٨:٢٢؛ ٩:١؛ ٢٩:٢، ٧؛ ٣٠:٦؛ ٥١:١٣؛ إر١٩:٩؛ قا؛ تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧). تظهر هذه الكلمات في النصوص التي تظهر فيها الظروف الفاجعة نتيجة الحصار الموصوفة: حرمان، مجاعة، ظلام، دمار، اعتقال، حرب، فقر، موت (إش٨:٢١-٢٢؛ ٥١:١٣؛ إر١٩:٧-٨؛ دا٩:٢٥-٢٦). مجاعة قاسية حصلت بسبب الجيوش المعادية الذين يطالبون لأنفسهم بمحاصيل الأرض والقطعان (تث٢٨:٥١). يمكن أن يكون الحرمان (מָצוֹק) صارماً جدًا حتى أنّ الناس الذين يعانون يمكن أن يأكلوا أطفالهم (تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩).

٣. عادة تنقل صيغة هِفعيل فكرة الضغط الممارس على فرد أو جماعة لإحباط مقاومة، صبر، تشجيع، تصميم، أو معايير أخلاقية. زوجة شمشون الفلسطينية "ضغطت عليه جدًا" (RSV) كي يشرح لها أحجيته (قض١٤:١٧) وضايقت نفسه للموت كي يكشف لها سر قوته العظيمة (قض١٦:١٦). سوف يختبر الإسرائيليون ضيق رهيب، بسبب رفضهم محبة الله وازدرائهم بمساعدته وفقدانهم امتياز الفرح بعلاقة العهد معه (تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩، REB، NEB؛ أدب. "في الضيقة... سوف يضايقونك"). حسب إش٢٩:٢، يهوه يقول: سوف "أضايق أريئيل [أورشليم]" (NEB NIV،REB، "أحاصر"؛ قا؛ JB)، لكن في إش٢٩:٧، التهديد بفتك كل من يعاديها "من يحاصرها" (REB؛ قا؛ NIV يطوّق؛ RSV يحرم؛ NEB ظالميها).

٤. أيضًا يشير اسم. إلى البلوى الشخصية للفرد (مز٢٥:١٧؛ ١٠٧:٦؛ ١١٩:١٤٣). من ناحية، ظروف الحرمان نتيجة عدو شخصي (مز٢:٢٥؛ ١٠٧:٢؛ ١١٩:١٣٩). من ناحية أخرى، كارثة شخصية نتيجة رفض الحكمة الإلهية، والمعرفة والخوف من يهوه (أم١:٢٧-٢٩).

(أ) معنى اسم. מוּצָק مصور جيداً في أي٣٦:١٦، جزء من النص فيه مشاكل لغوية. غير واضح فيما لو كان أيوب متّهم، محذّر أو مشجّع. أيضًا غير واضح ما هو معنى المعاناة الحاصلة (NIV)، أو التي كانت (RSV) أو ستكون (Dhorme, 544-45) "يقودك من وجه الضيق إلى رحب لا حصر فيه" (NIV). أيضًا، من الصعب معرفة فيما لو أُقنع أيوب هنا بأن يرى ألمه كتأديب وتصحيح أو تصوّر أن ألمه الحالي سوف يساعده من الأسوأ في المستقبل. على أية حال، ما هو واضح تمامًا هو أن מוּצָק ("تضييق" NIV؛ "حزن مقيّد" Dhorme) تدل على كون الشخص محصوراً من كل الجوانب ولا مجال للحركة، بتعارض مع قدرة الحرية في الحركة "مكان رحب" (انظر Smick, "Job," *EBC* 4:1022).

(ب) اسم. מָצוֹק يصف ظروف أولئك الذين يتعرضون لضغط شديد من ضغوط المجتمع (١صم٢٢:٢) أو محاصرون بتجارب ومحن الحياة (مز١١٩:١٤٣؛ قا؛ ٣٢:٦ [التصحيح לְעֵת מְצֹא רַק "عندما يمكن إيجادك" مقبول في NIV ، לְעֵת מָצוֹק "في وقت الضغط/ العذاب/ القلق، المشاكل" في NRSV; RSV; NAB; NEB; REB; JB; C. A. and E. G. Briggs, 280.; Anderson, 258; Craigie, 264, 267. يقدم Buttenwieser (653, 656) بديل جيد عندما يترجم "عندما يبحث في قلبه" في مجال أن מָצָא هي حالة حذف، المفعول به المحذوف אֶת־לִבּוֹ "قلبه" يدعم ترجمته، يبيّن أن مكان العبارة מָצָא עַבְדְּךָ אֶת־לִבּוֹ التي ترد مرتين في ٢صم٧:٢٧، والنص المقابل في ١أخ١٧:٢٥ يستخدم الحذف מָצָא עַבְדְּךָ]).

צוק [sûq ¹]، هِفعيل. يحجز، يضع في مأزق، يضيّق أو يضغط على، يُثقل على، يزعج (#٧٤٣٩)

يمكن التغلب على اليأس إما بالتأمل بالتوراة תּוֹרָה، التي تقود إلى الاطمئنان بحماية الله (مز١١٩)، أو باعتراف الخاطئ بخطاياه واختباره الشفاء والغفران الإلهي (مز٣٢).

(ج) يستخدم اسم. מְצוּקָה فاستحواذ معنى "كرب" بما يمليه الضمير، الذي يحرم الشرير من الفرح والأمان وراحة البال (أي١٥:٢٤)، وسوف يختبر الإسرائيليون الألم في يوم الرب بسبب عداوتهم وتمردهم (صف١:١٥). العبارة "من ضيقهم" ترد ٤مرات في مز١٠٧، مجموعة من صلوات الشكر التي يسبّح بها الحجّاج يهوه على استرجاع التائهين (ع٦) وتحرير المساجين (ع١٣) واسترداد المرضى والمعذبين (ع١٩)، وتخليص البحارة الذين صدمتهم العواصف (ع٢٨).

(د) يصف اسم. צוּקָה صحراء النقب القاسية والخطيرة (إش٣٠:٦)، أولئك الذين يسألون إرشاد السحر بدلاً من يهوه، سوف يختبرون "الحزن المخيف" (מְעוּף צוּקָה) (٨:٢٢)، المشاكل والكوارث سوف تأتي على من يزدرون بالبناء الأخلاقي (أم١:٢٧).

(هـ) الأشكال الاسمية المستخدمة على التوالي مع الأسماء צַר وצָרָה، عذاب، كلمتان تعكسان بوضوح الاضطراب الداخلي والألم من الحزن (أي٣٦:١٦؛ مز٢٥:١٧؛ ١٠٧:٦؛ ١١٩:١٤٣؛ أم١:٢٧؛ إش٨:٢٢؛ صف١:١٥؛ צָרַר [#٧٦٧٥]). في بعض الشواهد تستخدم الأسماء والفعل في نصوص عن العذاب العاطفي والنفسي الشديد نتيجة المعاناة الأليمة: الندب والرثاء (إش٢٩:٢) وفي ضيقهم يصرخون لله كي يساعدهم (مز١٠٧:٦؛ לָחַץ [#٤٣١٥]). في شاهدين عن الضيق الشخصي (قض١٤:١٧؛ ١٦:١٦)، يظهر الفعل للتعبير عن الضغط النفسي أو التوجيه المرغم للشخص من قِبل آخرين، يؤدي إلى استنزاف جسدي شديد (لاحظ ترجمة ١٦:١٦ : "كانت تضايقه بكلامها كل يوم حتى أنه كان مرهقاً حتى الموت"). في أي٣٢:١٨ تعبّر צוּק عن الضغط النفسي الذي يمارسه الشخص على نفسه.

٥. ظروف الحصار المرعبة توصف بكلمة צוק واشتقاقاتها وفي نفس الوقت تعبير لعنة الله ودينونته على الشعب المتمرد (تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩). في صف١:١٥ تصف מְצוּקָה يوم الرب، يوم العذاب، الكرب، الضيق، الهلاك، الظلام (قا؛ عا٥:١٨). رغم أن هذه الأوضاع لن تمتد إلى أجل غير مسمّى، لأن الله سوف يرسل المسيا إلى شعبه المعذب، ولن يكون هناك مزيد من الحزن للذين في ضيق (מוּצָק) (إش٩:١أ).

ب. ت يستخدم اسم. צוּקָה ٣مرات في 1QH (3:7; 6:33; 9:13)، حيث تعكس العذاب بسبب عدو شخصي (أو عدو المجتمع؟) بشكل مشابه للمزامير في ع. ق. في ٣:٧ الحرمان مقارن مع المرأة في العمل، صورة مستخدمة مرات كثيرة في ع.ق لوصف طبيعة الظلم والألم (انظر أيضًا *TWAT* 6:968). أيضًا يرد الفعل في نصوص ما بعد الكتابات المقدسة الأخرى بمعنى يتعذب، يقلق، وصيغة هِفعيل، يُحرم، يتألم (Jastrow ١٢٧٠:٢).

يأس، إحباط، حزن، إضطراب: ← אָגֵם [*'āgēm*] (حزن، حزين، يائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*y'š*] (يأس، يكون ميئوس منه، #٣٢٨٦)؛ ← מוג [*mwg*] (يذوب، يلف، يتذبذب، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*'gm*] (يكون متألماً، محبطاً، جزيناً، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*swq* ¹] (يجبر، مضغوط، يضغط على، ينهك، يحير، #٧٤٣٩)؛ ← צרר ¹ [*srr* ¹] (يربط، يصمت، يكون ضيقاً، في ضيق، إحباط #٧٦٧٤)؛ ← מוג [*mwg*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← קצר [*qsr* ²] (يكون قصيراً، يكون/ يصبح محبطاً، يبلى، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* ¹] (يصبح مهمل، يأس، يثبط العزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*šyh*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dhq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*hms* ¹] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*hms* ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lhs*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māsôr* ¹] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* ¹] (يكون مرا، مصدوم، يحْزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega'*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngs*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*'nh* ²] (يحْزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*'wq* ¹] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*'mr* ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשׁק [*'šq* ¹] (يهين معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*swq* ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*swr* ²] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rss*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:582-83; *TWOT* 2:1844; W. F. Albright, "Palestinian Inscriptions," in *ANET*, 1969, 320-22; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, 1972; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, 1960; M. Buttenwiser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 1973; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, 1966; W. T.

Davison, *The Psalms: I-LXXII*, n.d.; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, 1984; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1983; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; J. F. A. Sawyer, "Spaciousness: An Important Feature of Language About Salvation in the Old Testament," *ASTI* 6, 1967-68, 20-34; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1965; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974.

آي. سوارت *I. Swart* / روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٤٤١ (צוֹק [*sôq*]، عذاب، ورطة، ألم، ظلم)، ← #٧٤٣٩

٧٤٤٢ (צוּקָה [*sûqâ*]، ضغط، عذاب، ظلم)، ← #٧٤٣٩

7443	צוּר

צוּר [*sûr* [1]]، قَلْ. حاصرَ طوّق، وضع حدود (#٧٤٤٣)؛ מָצוֹר [*masôr* [1]]، اسم. ظلم، محاصرة، إحاطة الحصار (#٥١٨٩)؛ اسم. מְצוּרָה [*m^esûrâ* [2]]، تحصين (#٥١٩٣).

ع. ق ١. צוּר وצָרַר (#٧٦٧٤) يعتقد أنها متشابهة، لكن هناك جذور سامية متعددة على ارتباط شديد بمعنى التضييق، الحرمان، الخصومة (قا؛ צָרַר ,צוּר [#٧٤٤٤؛ #٧٦٧٥]). دور الكلمة للجذر الصحيح يكون أحيانًا غير واضح وحتى غير ملائم بسبب هذا التداخل في المعنى.

٢. ربما للكلمة צוּר معنى أساسي بالارتباط، يطوّق، يربط (كذلك الجذر צרר، #٧٦٧٤). بالتالي يربط حزقيال شعره في أذيال ردائه (حز٥:٣)، ونعمان ربط فضة في حقيبة (٢مل٥:٢٣؛ قا؛ تث١٤:٢٥). أياً كان ربط الذهب ضمن صرّة هو التفسير الوحيد للفعل في خر٣٢:٤ (M. Noth, "Zur Anfertigung," 419-22). في الغالب يستخدم الفعل في النصوص العسكرية، حيث التطويق يعني الفكرة المعتادة عن العذاب وبالتحديد الحصار.

٣. أحد أهداف الحصار كان القبض على شخص مطلوب (داود، ١صم٢٣:٨؛ صبيا الخائن، ٢صم٢٠:١٥). احتمالية أخرى مواد مكتسبة (فضة وعبيد في ١مل٢٠:١)، لكن عادة يكون الحصار ضروري لتثبيت واستمرارية دور الملك (داود، ٢صم١١:١) أو الإمبراطور (الأشوري، ٢مل١٨:٩؛ البابلي، ٢مل٢٤:١٠-١١). ممكن أن تتضمن تنوّع من المعدات في جهة كل من المعتدي (٢صم٢٠:١٥؛ إش٢٩:٢-٣؛ حز٤:١-٣) والمدافع (مثل، الزاد بالماء الصالح، نح٣:١٤). بالنسبة لإسرائيل هناك قواعد للحصار، تتضمن مستويات بيئية (تث٢٠:١٠-٢٠). في مز١٣٩:٥ حاصر الله كاتب المزمور من كل جهة. يمكن قراءتها سلبياً كرثاء، الشكوى من حصار وتضييق الله. يمكن أيضًا أن تكون تأكيد إيجابي على اهتمام الله الشامل أو ببساطة تأكيد سيادته العليا

٤. بالنسبة لإسرائيل يعتمد نجاح الحصار أو فشله على إرادة الله ودوافع الشعب. تث٢٨:٥٢-٥٧ يؤكد أن العصيان يقود إلى انكسار الحياة الدينية والاجتماعية والجسدية كنتيجة لمجاعة الحصار. هذا يظهر في التاريخ التثنوي، عندما سقطت السامرة أمام الحصار الأشوري بسبب الخطية (٢مل١٧:٥)، وسقوط أورشليم أمام البابليين. احتقار الحماية الأولى تحت حكم حزقيا، الدينونة الإلهية على عدم إيمان إسرائيل سبّبت نجاح الحصار (إش٢٩:٣؛ إر٢١:٤؛ حز٤؛ قا ٦:١١-١٢). أيضًا بدورهم البابليون سوف يقعون تحت الحصار (إش٢١:٢)، ولا يمكن لأي استعداد أن ينقذ مدينة من العقاب الإلهي (نينوى، نا٣:١٤).

٥. מָצוֹר، اضطهاد، حصار (من צוּר) ممكن تمييزها عن מְצוּרָה ,מָצוֹר، حصن (#٥١٩٠؛ HALAT 589). ممكن أن تعني מָצוֹר الحصار عمومًا، أعمال الحصار، أو الضيق (#٥١٨٩). عندما تصبح مدينة تحت حصار، تشير מָצוֹר إلى كل العملية؛ لكن تشير إلأى أعمال الحصار في تث٢٠:٢٠. في العبارة וּבְמָצוֹק בְּמָצוֹר (أدب. "في الحصار وفي الضيق"؛ تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩)، ربما تعطي מָצוֹר معنى إضافي للضيق والحصار ("مأزق رهيب"، REB; W. Thiel, *TWAT* 6:970).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* [1]] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr* [1]] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*negaʿ*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*ʿnh* [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*ʿwq* [1]] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*ʿmr* [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [*ʿšq* [1]] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* [1]] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* [2]] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

تطويق/ تسييج: ← גָּנַן [*gānan*] (يطوق، يصون/ يحمى، #١٧١٣)؛ ← חָדַר [*ḥādar*] (يطوق، يحيط، #٢٥٣٩)؛ ← סַהַר [*sahar*] (جولة ضميمة، #٦٠٤٤)؛ ← צוּר [*sûr* [1]] (يحاصر، يحيط، يطوق، #٧٤٤٣)؛ ← שׂוּךְ [*śwk*] (حاجز/ حد، يحبس، #٨٤٥٥).

حصار: ← מְחִי [*m^eḥî*] (يصدم، يعصف، #٤٦٩٣)؛ ← צוּר [*sûr* [1]] (يحاصر، يطوّق، #٧٤٤٣)؛ ← קֶבֶל [*ma'^amāṣ*] (آلة حربية قديمة، #٧٦٩٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:968-73; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 236-38; C. Herzog and M. Gichon, *Battles of the Bible*, 1978; M. Noth, "Zur Anfertigung des 'Goldenes Kalbes,'" *VT* 9, 1959, 419-22; K. N. Schoville, "Siege," *ISBE* 4:503-5; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, 1963.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

7444	צוּר

צוּר [*sûr* [2]]، قَلْ. أزعج، سبّب ضيقاً، أثار شخصاً إلى نزاع أو خصومة (#٧٤٤٤).

ع. ق موضوع أو ضحية צוּר دائمًا الشعب كله، أي أعداء إسرائيل (خر٢٣:٢٢-٢٣)، الموآبيون (تث٢:٩)، العمونيون (تث٢:١٩)، سكّان شكيم (قض٩:٣١)، والشعب اليهودي (إس٨:١١). في مقابل צוּר (#٧٤٤٣) ومָצוֹר، التي تصف الحصار الظالم ضد كل الشعب، تظهر צוּר لتعبّر عن ألم نفسي على شعب ينتظر حرباً وشيكة (تث٢:٩، ١٩؛ لاحظ ترجمة NIV لكلمة צוּר مع "يزعج"). وورود צָרַר كموضوع لكلمة צוּר في خر٢٣:٢٢ يفترض أن צוּר تعبّر عن الجانب النفسي من الألم والظلم أكثر من الجسدي (צָרַר، #٧٦٧٥). في قض٩:٣١ تعبّر צוּר عن فعل إثارة المدينة (أي، سكان شكيم) إلى خصومة ضد الديكتاتور (أبيمالك) الذي حصل بسبب حكمه ضد معارضيه (جعل وأخوته). في إس٨:١١ تصف צוּר إمكانية الألم والظلم على الشعب اليهودي من قِبل القوى المعادية بقيادة الإمبراطور الفارسي. باعتبار المعنى المقترح لكلمة צוּר في خر٢٣:٢٢ وتث٢:٩، ١٩، فإن צוּר محتمل أنها لا تعبّر فقط عن معنى الصلابة الجسدية وقتل اليهود في إس٨:١١، لكن بشكل خاص أيضًا تعبّر عن معاناتهم للضيق النفسي. أيضًا في خر٢٣:٢٢ تستخدم צוּר في نص عن العهد بين يهوه وإسرائيل: إذا أطاع إسرائيل إرادة يهوه، فإنه يعدهم بأن يضايق (צוּר) من يسبب الضيق (צָרַר) لشعب عهده (قا؛ F. C. Fensham, *Exodus*, POT, 1970, 179).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* [1]] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr* [1]] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*negaʿ*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*ʿnh* [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*ʿwq* [1]] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*ʿmr* [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [*ʿšq* [1]] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* [1]] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* [2]] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

7445	צוּר

צוּר [*sûr* [3]]، يسبك (معدن) (#٧٤٤٥).

ش. أ. ق الفعل معروف في المشنا العبرية. ومختلف اللهجات الآرامية والسريانية، المعنى من النحت أو الرسم (*DISO*, 244). اسم. *CAY.FR* السريانية *sayyara'* يعني رسّام. الآرامية צוּרָה تعني رسم أو صورة.

ع. ق العمودان في هيكل سليمان مسبوكان (וַיָּצַר) من النحاس (١مل٧:١٥). تقترح *BHS* أن الكلمة منقّحة

لكلمة معروفة أكثر וַיָּצַק، كما هو مقترح في اليونانية (echoneusen)؛ أياً كان، هذا الفعل يترجم ثلاث كلمات عبر. أخرى في معنى مشابه، بالتالي من الصعب الحسم في النصوص المتخالفة. يفترض Montgomery أن וַיָּצֻרוּ في ٢مل١٢:١٠[١١] هي نفس الفعل צוּר وأن العبارة تصف سك وإحصاء الفضة (٤٢٩-٣٠)؛ هذا معتمد على الافتراض الأولي لـ Torrey، بأن יוֹצֵר في زك١١:١٣ كان موظفاً في الهيكل يقوم بإذابة معدن ثمين من أجل الهيكل (٢٤٧-٤٨). يكوّن النصان في مل معًا دليل قوي على أن الجذر צוּר مشابه في الشكل والمعنى יָצַר، ويستخدم للإشارة إلى تشكيل المعادن.

العبارة التي تذكر بناء العجل في خر٣٢:٤، غير واضحة؛ الفعل וַיָּצַר يمكن قراءته إما يربط أو يشكل، والأداة (חֶרֶט) يمكن أن تكون أداة حفر (إش٨:١) أو حقيبة (قا؛ חָרִיט، ٢مل٥:٢٣). يؤكد Noth أن العبارة تشير إلى الفضة التي توضع في حقيبة لجمعها (٤١٩-٢٢)، لكن هذا يصرف النظر عن العجل. افتراض آخر أن الفضة كانت تسبك في سبيكة، لكن لا يوجد دليل هنا على أن חֶרֶט يمكن أن تحمل هذا المعنى. يبدو من الأفضل اعتبار חֶרֶט كأداة حفر استخدمها هارون لتشكيل الذهب لإنتاج تمثال. هذا مثال على الجذر צוּר ومعنى السبك أو التشكيل.

يفترض Holladay (20) احتمالاً آخر لورود الكلمة في تبادل مضاعف في إر١:٥. مصدر تُقرأ. يقرأها אֶצָּרְךָ، (יָצַר)، بينما K يقرأها אֲצוּרְךָ، (צוּר)؛ كلاهما يعني، أنا أشكّلك، لكن ربما يكون للأخيرة معنى متجانس (قا؛ مز٧٧:٢[٣]، Dahood, 225). في هذه الحالة، يمكن دراسة أن الفعل צוּר يضيف معنى الدعوة في الرحم لذلك الذي يتشكل في الرحم، وُجد جمع للفكرتين في إش٤٩:١، ٥ (من أجل חֶרֶט انظر كتابات: علم اللاهوت).

ب. ت الفعل الآرامي צַיֵּיר، يشكّل، يكوّن، يرسم، أو ينقش، شائع في الترجوم.

معادن: ← אֲנָךְ [*ʾanāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*helʾâ* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*maʿabeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*ʿōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*pᵉlādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣaʿaṣūʿîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974, 555-56; M. Dahood, *Psalms 51-100*, AB, 1968; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 20; J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, ICC, 1951, 429-30, 432; M. Noth, "Zur Anfertigung des "goldenen Kalbes," *VT* 9, 1959, 419-22; C. C. Torrey, "The Foundry of the Second Temple at Jerusalem," *JBL* 55, 1936, 247-48.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

7446	צוּר

צוּר [*ṣûr* [4]]، جلمود، صخر ضخم (#٧٤٤٦).

ش. أ. ق من بين مشابهات لفظية كثيرة، لاحظ الآرامية. טוּר، جبل (قا؛ دا٢:٣٥، ٤٥).

ع. ق ١. ترد الكلمة ٧٤مرة في ع.ق وتشير عادة إلى جلمود أو قطعة كبيرة من الصخر (مثال، ١صم٢٤:٢؛ مز٧٨:١٥)، لكن في بعض النصوص تدل على حجارة وصخور أصغر (مثال، أي٢٢:٢٤؛ إر١٨:١٤). كانت الصخور الكبيرة والجلمود تستخدم كأماكن للاختباء أو ملجأ (خر٣٣:٢٢؛ أي٢٤:٨؛ إش٢:١٠، ١٩، ٢١) ولأهداف أخرى مثل نقاط حراسة (عد٢٣:٩)، أماكن إعدام (قض٧:٢٥)، وأماكن تقديم ذبائح (قض١٣:١٩).

٢. لاهوتياً، الكلمة צוּר مهمة في ع.ق لسببين. أولاً، يهوه الخالق القدير قادر أن يجعل الصخور تخدم غرضه في افتداء إسرائيل، خصوصاً أثناء إقامتهم في الصحراء بعد الخروج عندما أنتج ماء وزيتاً من أجل العبرانيين عندما شقّ الصخور (تث٨:١٥؛ ٣٢:١٣؛ مز٧٨:٢٠؛ ١٠٥:٤١؛ ١١٤:٨). أياً كان، قوة سيادة الله على الخليقة مبرهَن عليها تصويرياً في قضائه على الأمم، عندما تتحطم الصخور في حضوره (نا١:٦). ثانياً، وأكثر أهمية بالنسبة لإيمان ع.ق، واحد من ألقاب يهوه هو الصخرة (تث٣٢:٤؛ مز١٨:٢). هنا يلاحظ Albright (*Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, 188-89) أن צוּר كانت لقب شائع في الصحاري في عالم ع.ق. إنه يفضّل أن يستبدل كلمة "جبل" ويؤكد أن العبرية تخصص اللقب

من دون اقتباس بعد تعدد الآلهة لنظرائهم القدماء. كصخرة إسرائيل، كان يهوه إلهاً فريداً (١صم٢:٢؛ إش٤٤:٨) وإلهاً أبدياً (إش٢٦:٤) خالقهم (تث٣٢:١٨)، حمايتهم وخلاصهم (تث٣٢:١٥؛ مز٦٢:٦-٧؛ ٩٤:٢٢)، مطعمهم (مز٨١:١٦؛ إش٤٨:٢١)، والقاضي العادل (حب١:١٢؛ قا؛ D. N. Freedman's "Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry," in *Pottery, Poetry, and Prophecy*, 1980, 77-129, esp. 93, 114-15).

٣. يدعو النبي إشعياء مسيح الرب "صخرة عثرة". يحدد ع.ج "حجر عثرة" مع يسوع الناصري، الذي دفع البعض للانكسار والتواضع كي يتوبوا وصدم المتمردين بالدينونة (مت٢١:٤٢-٤٤؛ رو٩:٣٢-٣٣؛ ١بط٢:٦-٨). فهم الرسول بولس بأن الصخرة التي ساعدت الإسرائيليين في رحلتهم في الصحراء هي نفس "الصخرة" وهي يسوع المسيح (١كو١٠:٤).

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*ʾeben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*selaʿ* [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [5]] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* [1]] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤).

الله ← אָב [*ʾāb*] (أب، #٣)؛ ← אָבִיר [*ʾābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אֲדֹנָי [*ʾadônāy*] (رب [ـي]، #١٥١)؛ ← אֵל [*ʾēl* [5]] (إيل/الله، #٤٤٦)؛ ← אֱלֹהִים [*ʾelōhîm*] (إلوهيم/ الله، #٤٦٦)؛ ← בַּעַל [*baʿal* [1]] (سيد، #١٢٥١)؛ ← גִּבּוֹר [*gibbôr*] (رب الجنود، #١٤٧٥[1])؛ ← פַּחַד [*paḥad* [1]] (خوف [إسحق]، #٧٠٦٥)؛ ← צוּר [*ṣûr* [1]] (صخرة، #٧٤٤٦)؛ ← קָדוֹשׁ [*qādôš*] (القدوس، #٧٧٠٥)، ← **يَهْوَهْ: لاهوت**

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *THAT* 2:538-42; *TWOT* 2:762.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7447	צוּר

צוּר [*ṣûr* [5]]، حصاة، صوان (#٧٤٤٧).

ش. أ. ق انظر أكد.. *surru*، زجاج بركاني أسود، صوان (*CAD* 16:257-59).

ع. ق يرد أسم. فقط في أي٢٢:٢٤. كل من عبارتي Hartley "حجارة الوادي" (*Job*, NICOT, 1988, 333) and Pope's (*Job*, AB 15, 1973, 164) "حصى الجدول" فوق ترجمة NIV "صخور الوادي الضيق" تعطي النص.

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*ʾeben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*selaʿ* [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [5]] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* [1]] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤)

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *TWOT* 2:762.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7454	צַוְּרֹנִים

צַוְּרֹנִים [*sawwᵉronîm*]، = צַוָּר + النهاية וֹן-؛ اسم. قلادة؛ فقط في الجمع مع اللاحقة (#٧٤٥٤)؛ < צוּר [*sûr* [1]]، قَلْ. يربط؛ نِفعل. اسم مفعول. مسوَّر (#٧٤٤٣).

ش. أ. ق أكد.. *sawarum* رقبة (قا؛ *AHw*, 1087a).

ع. ق بالنسبة لورود الكلمة انظر نش٤:٩؛ الآرامية، צַוְּאר رقبة (دا٥:٧، ١٦، ٢٩، #١٠٦١١).

بالنسبة لما يختص بالجواهر، انظر עָדָה (ترتدي زينة، ##٦٣٣٥).

مالكولم جْي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

7455	צוּת

צוּת [*sût*]، هِفعيل. يضيء، يوقد، يشعل، يدخل في اللهب (مشابه لفظي؛ #٧٤٥٥).

ع. ق صيغة هِفعيل ترد مرة في إش٢٧:٤، جزء من الفقرة (٢٧:٢-٦) يبدو أنه تطور باتجاه عكس موضوع ٥:١-٦ (Whitehouse, 287-88; Skinner, 199; Gray, 453; Scott, 311; Bright, 508; Wright, 68; Herbert, 158; Watts, 349; Sheppard, 564; Seitz,

الذين يؤكدون أن كاتب 196-98; cf. Kaiser, 224 إش٢٧:٢-٦ لم يكتفِ بمجرد إعادة كتابة الأعداد من رسالة ٥:١-٧). هنا، يهوه هو الحافظ الدائم والحامي والوصي على الكرم (כֶּרֶם؛ #٤١٤٢)، أول معنى هو الرغبة بأن الكرمة ستحاط بالشوك والورد البري بالتالي ستتصارعان، ثم يؤكد لهم أنه لو زاد هذا الشوك المتطفل عن حدّه وتجاوز الكرم عندها "سوف أحرقها (צוּת) جميعاً" المعنى في إش٢٧:٢-٥ يبدو بأن يهوه مصمم على تدمير أعداء إسرائيل (كرمه) (مجازياً وصفهم كشوك وورد بري؛ بعكس ٥:٦، حيث الشوك والورد البري كانوا تعبير عن الدينونة الإلهية ليهوذا)، لكن سيتوقف عن ذلك إذا هم توقفوا عن العداوة ورجعوا إليه (انظر مثلاً، Whitehouse, 288; Skinner, 200; Thomson and Skinner, 99; Peake, 454; Kidner, 605; Oswalt, 495; Motyer, 222-23; Seitz, 198). كذلك بالنسبة لإسرائيل، سوف تزدهر مثل الكرم العظيم وتملأ العالم بالثمار (ع٦).

لكن لا يتفق كل المفسرين على معنى المستند على شاهد واحد. مثال، يشير Watts (350) إلى أن الشوك والورد البري عبارة عن رموز للفراغ في الأرض خلفه انسحاب إسرائيل، ويعتقد بعض المفسرين أن إسرائيل (انظر مثلاً، Watts 350; Sheppard, 564) أو مجموعة معادية داخل تجمّع إسرائيل (انظر مثلاً، Kaiser, 225) مذكورة مرتين في ع٥ للدلالة على ترك فراغ مع الله. مرة أخرى، على الرغم من وجود جدل بأنه يمكن اعتبار النص مهم جدًا في التفسير، إلا أنه يوجد آراء متضاربة بخصوص تاريخ إش٢٤-٢٧.

إشعال: ← יצת [yṣt] (يشيء، يضرم ناراً، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم ناراً، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh] (يشتعل، يلتهب، يسفع، #٣٩١٧) ← להט [lhṭ ¹] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [nśq] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [ṣwt] (يشيء، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النار، #٧٤٥٥) ← קדח [adḥ] (يضرم النار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النار، #٧٧٠٦).

البيبلوجرافيا

J. Bright, "Isaiah—I," in *Peake*, 1964, 489-515; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, 1975; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, 1973; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, 1974; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 1986; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in R. B. Y. Scott and G. G. D. Kilpatrick, "The Book of Isaiah Chapters 1-39," in *IB*, 1956, 5:149-381; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, 1909; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX: Introduction Revised Version With Notes Index and Maps*, 1905; G. E. Wright, *Isaiah*, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٤٥٦ (צַח [sah]، إحراق، مشع، واضح)، ← #٧٤٥٨

7458 צָחַח

צָחַח [sahah]، قَلْ. يبهر (مرا٤١:٧؛ #٧٤٥٨)؛ צַח [sah]، صفة. محترق، مشع، واضح (إش١٨:٤؛ ٣٢:٤؛ #٧٤٥٦)؛ צְחִיחַ [sahîah]، صفة. مضيء، سطح مكشوف (حز٢٤:٧، ٨؛ #٧٤٦٠)؛ צְחִיחָה [sᵉhîhâ]، اسم. أرض محترقة (مز٦٨:٧؛ #٧٤٦١)؛ צַחְצָחוֹת [sahsahôt]، اسم. أرض محترقة (إش٥٨:١١؛ #٧٤٦٣).

ش. أ. ق مشابهة لفظياً مع الكلمة العبرية بين العهدين צַחְצָה دافئ، يتوهج؛ العربية. sah، وميض، *sahsaha*، صحيح؛ *sahih* ع. ج. ق *shh*، يجدد.

ع. ق يصف الفعل لمعان الجلد السليم (مرا٤:٧؛ قا، نش٥:١٠) وربما مستخدم في مز٧٣:٧ عن العيون المضيئة (יִצַּח، لـ יָצָא، قا؛ Gunkel, *HALAT*). الصفة والأسماء تشير عادة إلى الحر الحارق (إش١٨:٤؛ ٥٨:١١) أو إلى الأماكن التي أصبحت قاحلة بسبب تعرضها للشمس (نح٤:١٣؛ حز٢٤:٧، ٨). استخدمها الأنبياء لتصوير المكان الذي حرقته الشمس أو لوصف آثار الدينونة الإلهية (إش٥٨:١١؛ حز٢٦:٤، ١٤؛ قا، مز٦٨:٦).

زهو، بهاء، ضوء: ← אור [ʾwr] (يضيء، زاهي، لامع، #٢٣٩) ← בָּהִיר [bāhîr] (لامع، زاهي، #٩٨٦) ← זרח [zrh ¹] (شروق [الشمس] تلمع، #٢٤٣٦) ← יפע [yp ʿ ¹] (تسطع، #٣٦٤٩) ← נגה [ngh] (تلمع، تلمع، #٥٥٨٥) ← ² נהר [nhr ²] (يتألق، #٥٦٤٢) ← קרן [qrn] (تشع، يتألق، #٧٩٦٦).

مارتين جي. سيلمان *Martin J. Selman*

٧٤٦٠ (צְחִיחַ [sahîah]، لمعان، سطح مكشوف)، ← #٧٤٥٨

٧٤٦١ (צְחִיחָה [sᵉhîhâ]، أرض محترقة)، ← #٧٤٥٨

7462 צַחֲנָה

צַחֲנָה [sahᵃnâ]، اسم. نتانة (#٧٤٦٢).

ش. أ. ق مشابهات لفظية في اللغات السامية الأخرى تفترض معنى الرائحة الكريهة צַחֲנָה، (*HALAT* 955).

ع. ق وجدت الكلمة فقط مرة في ك. م. ع موازية لـ (#٩٤٥) في يؤ٢:٢٠، هنا تصف نتانة الجراد المتعفن المساق إلى البحر، ربما بواسطة ريح موجّهة من الله (قا؛ خر١٠:١٩). تكرار ذكر الرائحة الكريهة ربما يشدد على واقع الخوف وتأكيد الدينونة الإلهية. هذه النغمة تستمر في حال فهم العدد ليس فقط مطبقاً على الجراد (قا؛ يؤ١)، بل أيضًا بشكل مجازي على نصرة الله على كل أعدائه.

ب. ت في سير١١:١٢ يحرر الله الشخص الضعيف من "التراب النتن" (עפרצחנה).

رائحة، رائحة كريهة ← באש [bʾš] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [zwr ³] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [znh ¹] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [ḥnn ²] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [srḥ ²] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [ṣahᵃnâ] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ [rîaḥ] (الرائحة، #٨١٩٣): ← رائحة: لاهوت.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٧٤٦٣ (צַחְצָחוֹת [sahsahôt]، أرض محترقة)، ← #٧٤٥٨

7464 צָחַק

צָחַק [sahaq]، قَلْ. ضحك؛ بِعل. يلعب، يمزح، يحتقر، ينغمس في عربدة (#٧٤٦٤)؛ اسم. צְחֹק [sᵉhoq]، ضحك، سخرية (#٧٤٦٥).

ش. أ. ق يوجد مشابهات في أوغا. (*shq* and *zhq*)، أكد.. (*sâhu*)، والعربية (*dahika*)، مع المعنى الأساسي ضحك.

ع. ق تستخدم الكلمة إيجابياً وسلبياً.

١. يمكن أن يرتبط الضاحك بالتغيير الإيجابي لحظه السعيد من قِبل الله. استجابت سارة المسنّة لولادة اسحق بكلامها "قد جعل لي الله ضحكاً" ضحك الفرح الذي يشاركها به الآخرون (تك٢١:٦؛ لتفسير ع٦ب انظر Westermann, 333-34). يوجد لعب في اسم. "اسحق" (יִצְחָק).

٢. إنها واحدة من سخريات قصص شمشون بأن عمله المخصص من الله كقاضي كي يحرر إسرائيل من ظلم الفلسطينيين (قض١٣:٥) كان منجزاً من خلال التسلية التي كان يقوم بها كي يقودهم نحو هلاكهم (١٦:٢٥).

٣. في خر٣٢:٦ يستخدم الفعل في ارتباط مع عبادة العجل الذهبي (NIV الانغماس في العربدة). ربما ينسجم هذا الاستخدام مع أن שָׂחַק (#٨٤٧١) للاحتفالات الدينية (Sasson, 152)، لكن تشبه أكثر الإشارة إلى طقوس خاصة بالزنا (تك٢٦:٨؛ ٣٩:١٧؛ قا؛ Hvidberg, 148; Brenner, 47, 51).

٤. هناك شواهد عن المدلول السلبي. في تك١٧:١٧ يشير الفعل إلى رد فعل شك إبراهيم على وعد الله بمعجزة ولادة ابن سيسميه "اسحق" (١٧:١٩) كشهادة لذلك. في تك١٨:١٢، ١٣، ١٥ يبدو أن ضحك سارة يعكس استحقاقها للتوبيخ على شكها وعدم إيمانها (إبراهيم).

ع. ج *NIDNTT* 2:429-36.

ضحك، لعب، سخرية: ← לָעַג [lāʿag] (احتقار، استهزاء، #٤٣٥٢)؛ ← צָחַק [sahaq] (ضحك، لعب، احتقر، #٧٤٦٤)؛ ← שָׂחַק [maʿᵃ māṣ] (ضحك، استهزأ، فرح، احتفل، رقص، #٨٤٧١).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:730-45; A. Brenner, "On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament," *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92, 1990, 39-58; F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament*, 1962; R. K. Johnston, *The Christian at Play*, 1983; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; C. W. Reines, "Laughter in Biblical and Rabbinic Literature," *Judaism* 82, 1972, 176-83; J. M. Sasson, "The Worship of the Golden Calf," *Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon*, 1973, 151-59; G. Webster, *Laughter in the Bible*, 1960; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1985.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

٧٤٦٥ (צְחֹק [sᵉhoq]، ضحك، سخرية)، ← #٧٤٦٤

7467 צָחֹר

צָחֹר [sahor]، صفة. أبيض (#٧٤٦٧). يرى Brenner، צָחֹר أنها لون ثانوي (١١٦-٢٠) ضمن مجال الأبيض: "لون فاتح" أو "ناصع".

ع. ق ترد الصفة فقط في قصيدة دبورة (قض٥:١٠)

لوصف لون الحمير التي كان يقودها أشخاص الطبقة الحاكمة (قا؛ ١٠:٥؛ ١٢:١٤).

ألوان – أبيض: ← חָוָר [ḥāwar¹] (نمو الحدود، #٢٥٧٨)؛ ← לָבָן [lāban¹] (يبيّض، #٤٢٣٥)؛ ← צָחַר [maʿᵃmās] (أبيض، #٧٤٦٧).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT Sup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

7469 צִי

צִי [ṣî ¹]، سفينة حربية (#٧٤٦٩).

ش. أ. ق الكلمة المصرية الدخيلة *d³y*، مركب نهري (قا؛ *HALAT* 956; and D. Jones, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, 1988, 151). تشير الكلمة المصرية إلى مركب نهري، لكن في ع. ق هناك تغيير دلالي وتستخدم بمعنى سفينة حربية. تبعاً لـ Strmberg-Krantz الأصل المصري، مركب نهري، أصبح جزء من الأسطول الحربي الصغير (في مرحلة متأخرة ـــكل شواهد ع. ق من الفترة المتأخرة) مستخدم لنقل الجنود والبضائع، ولهذا السبب أصبحت سفينة حربية في العبرية.

ع. ق ١. المواضع الأربعة التي ترد فيها الكلمة ترد بشكل رئيسي في النبوات عن الغزو الأجنبي. في وحي بلعام سفن كتيم تُخضع أشور وعابر، لكن كما يحصل مع الأمم الأخرى فإنها في النهاية تُدمَّر، بحيث فقط إسرائيل سوف يسود (عد٢٤:٢٤).

٢. إش٣٣:٢١ تذكر مجد صهيون (علم اللاهوت) عندما لا تكون צִי אַדִּיר قريبة (NIV لديها "سفن قديرة").

٣. في الوحي ضد مصر، يتكلم حزقيال عن رسل على سفن لإخافة الكوشيين (حز٣٠:٩).

٤. دا١١:٣٠ يقاوم سفن كتيم ملك الشمال. تحدد NIV الملك هو Antiochus Epiphanes IV وأن الأسطول كان Roman Popilius Laenas (لاحظ دا١١:٣٠).

سفينة، ملاح: ← אֳנִיָּה / אֳנִי [ᵒnî / ᵒniyyâ] (سفينة، #٦٣٩/ ٤١)؛ ← חֹבֵל [ḥōbēl] (ملاح، #٢٤٨٠)؛ ← מַלָּח [mallāḥ] (بحار، ملاح، #٤٨٧٦)؛ ← סְפִינָה [sᵉpînâ] (سفينة، #٦٢٠٨)؛ ← צִי [ṣî ¹] (سفينة بحرية، #٧٤٦٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:987; E. Strmberg-Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beiträge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, 1982, 66-69.

أيزاك كورنليوس *Izak Cornelius*

7470 צִי

צִי [ṣî ²]، اسم. ساكن الصحراء، منادي، نبّاح، حيوان مفترس (#٧٤٧٠).

ع. ق يرد اسم. الصعب ٥مرات (مز٧٤:١٤؛ إش١٣:٢١؛ ٢٣:١٣؛ ٣٤:١٤؛ إر٥٠:٣٩؛ ممكن مز٧٢:٩). الكلمة المماثلة لكن غير موثّقة צִי ترد ٤مرات وتترجم إلى سفينة (#٧٤٦٩). من الصعب تحديد العلاقة بين هذين المعنيين. تستخدم צִי لتصوير حيوان معيّن، لكن غير معروف فيما لو كان أليفاً (BDB, 850). مسجَّل قائمة من الحيوانات الأخرى مثل ابن آوى، بومة، الوعل البري (إش١٣:٢١). هذا الحيوان معروف بشكل كافٍ، أيضًا بشكل مشابه تصف بعض القوى الشيطانية أو ذات مدلول روحي. ربما كان يُعتقد أن مثل هذا الحيوان يظهر النوعية الخاصة بالأرواح (إش٣٤:١٤).

البيبلوجرافيا

J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

7472 צִיד

צִיד [ṣîd]، هِتبعيل. تزويد شخص ما (في التعريف المعجمي)، تجهيز شخص ما (في التعريف المعجمي) (من أجل رحلة) (ترد مرة في يش٩:١٢، ٤؟؛ #٧٤٧٢)؛ دلالي. < צַיִד [sayid ²] (*HALAT* 956b)، اسم. مذكر. (شيء صالح للأكل) زاد، إمداد (الطعام) (٥مرات؛ #٧٤٧٤؛ *HALAT* 957a)؛ צֵידָה [ṣêdâ]، اسم. زاد. (شيء صالح للأكل)، إمداد (الطعام) (١٠مرات؛ #٧٤٧٦؛ *HALAT* 957a).

ش. أ. ق هناك سبب صعوبة عند محاولة التمييز بين الجذور السامية *g/s/zw/yd*، إمداد؛ يقدم زاد (لـ)، و/*sy wd*، يجول، يطوف خلسة، يطارد؛ ذبح، هناك احتمال لتصغير الأصل السامي / /t/ في الجذر المشكّل (كتبت /t/ في أوغا.؛ Moscati, 28-29 [§8.16]) إلى /s/ (كما في أكد.، العبر. السامية) أو بالإسهاب اللفظي إلى /z/ (كما في الآرامية [مثل، الآرامية اليهودية، السريانية، مند.]

والعربية) (قا؛ Moscati, 28 [§8.14]).

تقدم أكد. فعل مشابه لفظياً *sadû(m)*، تأخذ كزاد (*AHw* 3:1074a)، موثّق فقط في الأشكال Gtn وD؛ مذكور ككلمة *suddû*، يزوّد [بالطعام]؛ زاد، في *CAD, S*, 228b-29a). مشابهات أخرى للفعل موثّقة في السامية *zwd*، يعيل، والعربية. *zwd* II زوّد بإمداد للرحلة؛ يعيل، يكسو، يجهّز (Wehr, 385b). يذكر Ben-Hayyim المعادلة في السامية بين *zwdh*، يقدم زاداً لأجل (له)، والعربية *tzwyd* (IV)، يجب أن تمدّه بالزاد، مع تركيب المصدر هِفعيل العبري + صيغة الماضي الناقص הַעֲנִיקתַּעֲנִיק (לוֹ)، يجب بكل تأكيد أنك تصنع قلادة (له)، معنى مجازي مرسل، يجب بكل تأكيد أن تقدم زاداً (له) (تث١٥:١٤؛ قا؛ BDB, 778b) (Ben-Hayyim, 2:555, no. 424).

بالنسبة للأشكال الاسمية، ممكن أن توجد مشابهات لفظية في أكد.. *siditu(m)* زاد (الرحلة) (*CAD, S*, 172b-74a; *AHw* 3:1100a)، وكلمة *sudû(m)* مؤن، إمداد (*CAD, S*, 229b; *AHw* 3:1108b)؛ وفي أوغا. *mgd* (/m t d/ زاد؛ مؤن (في *UT*, Krt 84, 175 = CTA 14.ii.84, 175 = KTU 1.14.ii.31 and iv.12, Moor, 195، (كذلك خبز؛ طعام، each time || *lhm* 199; *CML*² 84, 87, 151b; contra *UT*, 1519؛ طعام، ترتبط بالفعل العربي *gdw*، غذّى [*gdw* (sic) في Gray, 38]، والأشكال الاسمية *magda'*، *gida'*، غذاء، طعام [Wehr, 667a]). في أوغا. اسم. *mgd* pace J. Aistleitner (*WUS*, 1626, 2134) لا يعني فجر، كما في الارتباط بالجذر *gdw* (قا؛ العربية. *gdw*، يذهب/ يأتي باكراً في الصباح [Weir, 666b]). علاوة على ذلك، أوغا. *pace HALAT* 957a and *RSP* 1, ii 473 (318)؛ *laham*، طعام (تقدمة)، (*WUS*, 1638, 2303; *CML*², 151b) هي مشابه لفظي للعبرية צוּד، يصيد، يقتل، أكثر من العبرية צִיד، يأخذ إمداد (في *RSP*, 1, ii 473 [318] and 475 [319]) حين تترجم *msd* خطأً، زاد [Krt 79] أو feast [601:1b = Ugaritica 5, #1:1b]، بالرغم من المرادفات *'akl*، حنطة، قمح [Krt 81] أو *laudh;m*، يأكل [Ugaritica 5, #1:2 = 601:2] الأصح *dbh* || ذبح، قتل، في الشاهدين [Krt 78; 601:1a = Ugaritica 5, #1:1a]; cf. *RSP* 1, ii 474 [319]; S. E. Loewenstamm, *UF* 3, 1971, 357-59; Y. Avishur, *UF* 3, 1975, 44؛ واستخدام اسم. *syd* ذبح [الحيوان]، في أصل اللغة البونية *zbh syd*، ذبح الصيد [*KAI*, 69, line 12]).

ع. ق ١. هِتبعيل. في يش٩:١٢ يقدم برهاناً لا شك فيه عن الفعل في مس.: לַחְמֵנוּ חָם הִצְטַיַּדְנוּ אֹתוֹ זֶה، أدب. "هذا خبزنا سخناً تزودناه" أي الجبعونيين تزودوا به لرحلة طويلة. على أن، ٤:٩ في مخطوطة لينغراد ربما تم تنقيح من וַיִּצְטַיָּרוּ (حيث تعني "فصلوا أنفسهم" [قا؛ ع. ج. ق *swr* III، يعزل نفسه، كوكلاء"، "أخفوا أنفسهم" [NEB, REB] [NIV] [قا؛ اسم. العبر צִיר، رسول؛ Soggin, 108]؛ ربما تُقرأ וַיִּצְטַיָּדוּ، زوّدوا أنفسهم (كذلك المخطوطات العبرية المتعددة، السب. البسيطة، الفولجاتا؛ BDB, 845a; *BHS*; RSV, JB, NAB, NRSV; Butler, 96-97).

٢. الأشكال الاسمية العبر. צַיִד، وצֵידָה لكن المذكرة والمؤنثة تعكس نفس القضية. في اسم. المذكر العبر. צַיִד (شيء صالح للأكل) زاد، (طعام) إمداد، لفظ متجانس لـ צַיִד، صيد، لعب، لكن المرتان مشتقتان من قضايا ظاهرة ومجالات اشتقاقية (Butler, 97 n. 4.a). العبر. צַיִד مستخدمة في يش٩:٥، ١٤ في إشارة إلى مؤنة طعام الجبعونيين خلال سفرهم (التي تتألف من الخمر والخبز الجاف المتعفن؛ قا؛ ٩:٤-٥، ١٢-١٣). في أي٣٨:٤١، يتساءل يهوه بانتهار، "من يهيئ للغراب زاده (צֵידוֹ || اسم. אֹכֶל) بالطعام؟" (ترجمة المؤلف). بشكل مشابه، يوصف يهوه بالذي يعد دوما ببركة أورشليم بإمدادات الطعام بوفرة (|| اسم. לֶחֶם) من أجل عهده مع داود (مز١٣٢:١٥). حرّم نحميا بيع طعام الزاد مشتملاً على قائمة من السلع مثل القمح، العنب، الخمر، التين في أورشليم في السبت (نح١٣:١٥).

٣. اسم. المؤنث צֵידָה موثّق، من دون اختلاف معتبر في المعنى، في تك٢٧:٣ (K لكن تقرأ مع تُقرأ. צַיִד)؛ ٤٢:٢٥؛ ٤٥:٢١؛ خر١٢:٣٩؛ يش١:١١؛ ٩:١١؛ قض٧:٨؛ ٢٠:١٠. في إشارة إلى المنّ، مز٧٨:٢٥ يقول بأن يهوه سمح للبشر بأكل خبز (לֶחֶם) القدير [كذلك، الملائكة] وأن يرسل لهم إمداداً (طعام) (|| اسم. צֵידָה) لإشباعهم. في استخدامها في ١صم٢٢:١٠، زاد الطعام الذي قال دواغ أنّ أخيمالك قدّمه لداود يتضمن الخبز المقدس من المسكن في نوب (قا؛ ١صم٢١:٤، ٦).

ب. ت كفعل مشابه لفظي في فترة بين العهدين، الآرامية اليهودية זוד تعني في صيغة بعِل (זַיֵּן / זְוַד)، زوّد؛ قدّم إمداداً لـ، وفي صيغة هِتبعل (אִזְדַּוַּד) (بشكل انعكاسي) يزود أو يمدّ نفسه بـ، أو لمجموعة (Jastrow, 1:384a)؛ بمعنى مشابه السريانية، *zwd* ترد بصيغة بعيل (*zawwed*) وهِتبعيل (*'ezdawad*) (بشكل انعكاسي، أحياناً رمزياً عند توفير قربان الميت) (Payne Smith, 112a)؛ كذلك مند. *zud, zwd* (*MdD*, 164e).

يظهر اسم. المشابه لفظاً في العبر. بين العهدين צַיִד، زاد (Jastrow, 1274b)، وצֵידָה، تزويد؛ تجهيز (للسفر) (في 1QM 7:3 [cf. *KQT*, 187a]; Jastrow, 1274b, 2.)؛ الآرامية اليهودية זְוָדָא، إمداد، زاد؛ تجهيز، حقيبة/ حزمة (Jastrow, 384a)؛ السريانية *zᵉwada'*، زاد (من

أجل الرحلة)، زاد سفر؛ إمداد (عادة بصيغة الجمع זְוָדָא؛ zauada, وبمعنى مشابه مند. Payne Smith, 112a؛ zauda, zauadta (MdD 157b).

طعام: نصيب، توفير: ← אָכַל ['ākal] (أكل، استهلك، التهم، #٤٣٠)؛ ← אֲרֻחָה ['ªruḥâ] (إعاشة، #٧٨٦)؛ ← לֶחֶם [leḥem] (طعام، خبز، #٤٣١٢)؛ ← פַּת־בַּג [pat-bag] (حصة- طعام، حصة مائدة، #٧٣٢٩)؛ ← צַיִד [ṣîd] (توفير نفسه، تجهيز نفسه في التعريف المعجمي، #٧٤٧٢).

البيبلوجرافيا

Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*, 2 vols, Academy of the Hebrew Language 1-2, 1957, 2:555 [Hebrew]; T. C. Butler, *Joshua*, WBC 7, 1983, 96-97; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Religious Texts Translation Series: Nisaba 16, 1987, 195; N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, 440, 455, 470 (on game); J. Gray, *The KRT Text in the Literature of Ras Shamra*, 2d ed., 1964, 12, 38 (re *mgd* in *UT*, Krt ii. 84); S. Moscati, ed., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, 1969; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; J. F. Ross, "Food," *IDB* 2:(304b-8a) 305a; A. van Selms, "Food," *ISBE* 2:327a-331a; J. A. Soggin, *Joshua*, OTL, tr. R. A. Wilson, 1972, 108.

Robert H. O'Connell روبرت إتش. أوكونيل

٧٤٧٣ (צַיִד [sayid 1]، صياد، صيد)، ← #٧٤٢١

٧٤٧٤ (צַיִד [sayid 2]، زاد، إمداد)، ← #٧٤٧٢

٧٤٧٥ (צַיָּד [sayyad]، صياد)، ← #٧٤٢١

٧٤٧٦ (צֵידָה [sêdâ]، زاد)، ← #٧٤٧٢

7480 צִיָּה

צִיָּה [sîyâ]، صحراء (١٦مرة) (#٧٤٨٠).

ع. ق هذه مرادف מִדְבָּר وكلمات مرتبطة بشكل غير واضح في الأصالة الدلالية الصحيحة. لمشابهات لفظية انظر *TWAT* 4:667; 6:991; *HALAT* 957; BDB, 851. للدلالات اللاهوتية، صحراء: علم اللاهوت.

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq 1] (يترك خرابا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [horbâ] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yᵉšîmôn] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [midbār1] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה ['ªrābâ 3] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [sᵉḥîḥâ] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [siyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [š'h 1] (يترك خرابا، يجعل شنيا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm 1] (يكون مهجورا، يصحر، يترك خراب، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

A. R. Pete Diamond أي. أر. بيتي. دايموند

7483 צִיּוּן

צִיּוּן [sîyûn]، اسم. شاهدة قبر، علامة طريق (#٧٤٨٣).

ع. ق كلمة צִיּוּן تشير إلى القبر (٢مل٢٣:١٧) أو إلى مكان حيث يوضع جسد غير مدفون (حز٣٩:١٥). في غر٣١:٢١ تشير إلى علامة طريق. ممكن أن تنصّب (נָצַב، إر٣١:٢١) أو تبنى (בָּנָה، حز٣٩:١٥) وممكن تكون حجر كبير أو كومة من أشياء متشابهة. إر٣١:٢١ يشجع المسبيين لتشييد علامات على طول طريقهم في اتجاهاتهم بحيث يمكنهم في وقت الله الرجوع بسرعة إلى صهيون. لابد من ملاحظة التشابه بين لفظ صهيون (צִיּוֹן، [←]) وצִיּוּן، ويجب هنا ملاحظة (Holladay, *Jeremiah*, 1989, 2:194).

ب. ت تستخدم الكلمة في المشنا العبر. عن الحجر المطلي بالجير الذي يشير إلى مكان القبر (*EncBib*, 2978). أيضًا قاء مع السريانية *sᵉwaya'*، كومة من الحجارة.

علامة: ← צִיּוּן [ma'ªmāṣ] (شاهدة القبر، علامة طريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה ['ªbitûb] (يعيّن حدود، #٩٢٩٢)؛ ← תָּוָה ['ªbitûb] (يصنع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים ['ªbitûb] (علامة طريق، مَعلم، #٩٤٧٧).

Paul A. Kruger بول آي. كروجر

٧٤٨٥ (צִינֹק [sînoq]، قلادة حديدية)، ← #٢٤١٤

٧٤٨٨ (צִיץ [sîs 1]، زهر، وردة)، ← #٧٤٣٧

٧٤٩١ (צִיצָה [sîsâ]، زهر، وردة)، ← #٧٤٣٧

7492 צִיצִת

צִיצִת [sîsit]، اسم. شعر، خيوط مفتولة (#٧٤٩٢)؛ < צִיץ [sîs 1]، وردة (#٧٤٨٨).

ع. ق ١. في عد١٥:٣٨-٣٩ هذا الجذر يشير إلى الخيوط المفتولة التي كانت توضع على أذيال ثياب الإسرائيليين. كانت هذه الجدائل ظاهرة للتذكير بمكانة العهد الخاص مع إسرائيل (ع٣٩).

٢. في حز٨:٣ كان النبي يبقي نفسه مربوطاً بشعر (צִיצִת) رأسه، عندما يكون بحالة غيبوبة الرؤيا.

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية، #٢٤١٧)؛ ← מַחְלָפָה [maḥªlāpâ] (ضفيرة، #٤٧١٠)؛ ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (شعر مسوى جيداً، #٥٢٥٠)؛ ← פרע [pr' 2] (يربط الشعر، #٧٢٧٧)؛ ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢)؛ ← קְוֻצּוֹת [qᵉwuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧)؛ ← שׂער [ś'r 1] (يكون مروع، #٨٥٤٧)؛ ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

البيبلوجرافيا

S. Bartman, "Tasseled Garments in the Ancient East Mediterranean," *BA* 24, 1961, 119-28; F. J. Stevens, "The Ancient Significance of Sisith," *JBL* 50, 1931, 59-71; G. A. te Stroete, "Ezekiel 24:15-27: The Meaning of a Symbolic Act," *Bijdr* 38, 1977, 163-65; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, "Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law," *Koroth* 9, 1988, 173-79.

Robert Alden روبرت ألدن

٧٤٩٣ (צִיר [sîr 1]، يرسل مندوباً)، ← #٧٤٩٥

7494 צִיר

צִיר [sîr 2]، محور الباب (#٧٩٩٤).

ش. أ. ق مشابهات لفظية تتضمن أكد. *serru*، الآرامية اليهودية. צִירָא، السريانية *syrt'*.

ع. ق المشابه اللفظي والنص لهذه الكلمة ترد١ في عبرية كتابية تعني، محور الباب: "الباب يدور على صائره والكسلان على فراشه" (أم٢٦:١٤). المحور هو الجذع أو المكان الذي يعلّق عليه الباب.

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31.

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל ['ayil 3] (قائمة الباب، #٣٨٢)؛ ← אָמְנָה ['ōmnâ] (عامود؟ ← قائمة الباب؟ #٥٩٥)؛ ← בְּרִיחַ [bᵉrîaḥ] (ترباس #١٣٧٨)؛ ← דֶּלֶת [delet] (باب #١٩٤٦)؛ ← לוּל [lûl] (باب مسحور #٤٢٩٤)؛ ← מְזוּזָה [mᵉzûzâ] (قائمة الباب، #٤٦٤٧)؛ ← מִפְתָּן [miptān] (عتبة، #٥١٥٩)؛ ← מַשְׁקוֹף [mašqôp] (عتبة العُليا، #٥٤٨٠)؛ ← ספף [spp] (يجلس على العتبة، #٦٢١٤)؛ ← צִיר [sîr 2] (باب دائري، #٧٤٩٤)؛ ← שַׁעַר [ša'ar 1] (بوابة #٩١٣٣).

Richard S. Hess ريتشارد إس. هيس

7495 צִיר

צִיר [sîr 3]، اسم. مندوب، رسول، سفير (#٧٤٩٥)؛ צִיר [sîr 1]، قَلْ. أرسل مندوباً (#٧٤٩٣).

ش. أ. ق الجذر الاسمي المشتق المقترح هو צִיר، يصبح، يذهب. ربما له علاقة بالعربية *sîr*، ذهب، أتى، أصبح، أو المصرية *dī ir*، على الرغم من أن البعض يقترح اختلاط كلمات آرامية עִיר، ملاك؛ عبر. צִיר مستخدمة ٦مرات في ع. ق بمعنى رسول (أم١٣:١٧؛ ٢٥:١٣؛ إر٤٩:١٤؛ إش١٨:٢؛ ٥٧:٩؛ عو١). موضوع المرسلين ورسائلهم أمر مألوف في ش.أ.ق وفي ع. ق (בָּשַׂר، #١٤١٣، وבְּשׂרָה، #١٤١٥).

ع. ق ١. الفعل צִיר، أرسل مندوباً (#٧٤٩٣)، تشير مرة إلى المندوبين المزيفين أو المحتالين من الجبعونيين إلى إسرائيل (صيغة هِتبعيل، تردا؛ يش٩:٤). هذا المثال يحوي سؤال خاص بالنص؛ باعتبار أن الشكل الاسمي المشتق يرد مرة واحدة، في بعض الكتابات مس. تقرأ الفعل צִיד، صيد أو الحصول على زاد (#٧٤٧٢)، استبدلتها السبب. بالفعل σιτίζω، يجهز طعام (أيضًا NRSV) المعنى الأساسي للتزويد مع الخداع ثابت في كلا القراءتين.

٢. يستخدم اسم. للتمييز بين الرسول الشرير والرسول الأمين (أم١٣:١٧)، أيضًا لوصف الرسول الأمين (١٣:٢٥). في ارتباط مع هذه الفكرة يوجد استخدام جيد لكلمة צִיר (#٧٤٩٤) في تصوير الكسلان الذي يدور على فراشه مثل الباب على محاوره (١٤:٢٦). ربما هذا يحمل بعض التشابه الجزئي مع צִיר II وبأن الكسلان لا يمكنه الحركة وسيكون رسول لا يمكن الاعتماد عليه.

إش١٨:٢ يصف الرسل المرسلين في قوارب البردي في البحر وعلى النيل (كوش القديمة). كانوا يصفون الأمم القوية طالبين المساعدة ضد أشور (ربما الرسل من كوش وعد بالمساعدة)؛ الرسالة كانت إعلان نبوة بأن أشور وكل الأمم التي تقف ضد شعب الله، سوف تُحضر إلى يد الرب. هناك تباين بين الرسل (צִיר)، الذين مثّلوا قوة الشعوب المتحدة، بجانب الرسل الطائرين (מַלְאָכִים)، الذين سيرسلون إلى شعب غير محدد وطويل وأجرد البشرة (٢:١٨ب). هؤلاء الرسل الأخيرين يُنقلون بصعوبة من رسل عالميين إلى شخصيات تنقل رسالة توبيخ من الرب إلى أعداء إسرائيل (٣:١٨).

يرد وصف سلبي مشابه لسفراء (צִיר) مخادعين في إش٥٧:٩، في هذه الحالة تتضمن دلالة على أعمال إسرائيل فيما يتعلق إما برسلهم العالميين أو بالوثنية (يظهر تباين في الاتجاهات؛ ربما باللعب على الكلمات). الرسائل النبوية عن الدينونة المرسلة إلى أدوم في إر٤٩:١٤ وعو١-٤، مرة أخرى يوبّخ الرب متاعب رسل الأمم عديمي الجدوى (تحديداً أدوم) الذين يثيرون الثقة بقدرتهم الذاتية.

٣. الاستخدام الاسمي الضمني צִיר في هذه الأمثلة يفترض عادة دلالة الشهادات المزيفة مقابل الأمانة: كذلك

من يمثّل الأمم ضد كل كلمة من الرب نفسه.

ب. ت ١. كما لاحظنا أعلاه في يش٩:٤ تستبدل السب. الفعل צַיִד بالفعل σιτίζω، تجهيز طعام، والمخطوطات العبر. الهائلة موثقة بالكتابات المحتملة لكلمة צַיִד، يصيد، يجمع زاد، مع צַיִד. على أية حال، ترد σιτίζω في النص مع πανουργίαν ازدواجية، غش (التي يستخدمها أيضًا ع. ج في إشارة إلى خداع حواء، ٢كو١١:٣، والجواسيس المخادعين الذين حاولوا خداع يسوع، لو٢٠:١٩-٢٣). فهمت السب. أن التحضيرات كانت تجرى مع خداع وغش في الفكر، سواء كانت إرسال رسل أم تزويد طعام. التركيز هو على الخداع وليس على التحضيرات نفسها.

٢. اسم. في أم١٣:١٧؛ ٢٥:١٣، الرسول الأمين، ترجمته السب. ἄγγελος (قا؛ إر٤٩:١٤ [سب. ٣٠:٨]). مقدمة إش١٨:٢ تقرأ "عربون ورسائل" (ὅμηρα καὶ ἐπιστολάς)، ٥٧:٩ مباشرة أكثر مع ترجمة، سفراء. من ناحية أخرى عوبديا١ نفس الأمر περιόχεν، مجال المخاطبة. لا يوجد تناغم ظاهر أو توكيد في الاستبدالات السب.

رسول: ← בשׂר [*bśr*] (يحضر، يعلن خبر [جيد، سيء] #١٤١٣) ← מַלְאָךְ [*mal'āk*] (مَلاَك، رسول #٤٨٥٥) ← צִיר [*ṣîr* ³] (رسول، #٧٤٩٥) ← שְׁמוּעָה [*šᵉmû'â*] (أخبار، تقرير، رسالة #٩٠١٩).

البيبلوجرافيا

HAW, 387; *NIDNTT* 1:126-28; *TWOT* 765; F. F. Bruce, "Travel and Communication in the Old Testament and New Testament World," AB 6:644-53; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 19; I. Mendelsohn, "Travel and Communication in the Old Testament," *IBD* 4:688-90; S. V. McCasland, "Travel and Communication in the NT," *IBD* 4:690-93; Zorrel, 691.

ستيفان تي. هاجيو *Stephen T. Hague*

٧٤٩٦ (צִיר [*ṣîr* ⁴]، ألم الولادة)، ← #٢٦٥٩

٧٤٩٨ (צֵל [*ṣel*]، ظلّ، خيال)، ← #٧٥١١

٧٤٩٩ (צָלָה [*ṣalâ*]، شواء)، ← خبيز

٧٥٠١ (צְלוּל [*ṣᵉlûl*]، كعك مستدير)، ← خبز

7503 /7502 צָלַח

צָלַח [*ṣalah* ¹]، قَلْ. نجحَ، ازدهرَ، أصبح قويًا (#٧٥٠٢)؛ هِفعيل. صنع نجاحاً، صنع ازدهاراً (#٧٥٠٣).

ش. أ. ق الجذر צלח موثّق في الفينيقية والبونية *ṣlh*، يزدهر، في العربية *ṣalaha*، يكون في ظروف جيدة، يزدهر، وفي الآرامية צְלַח، ينجح، يصنع ازدهاراً (قا؛ تيجرية.*ṣolha*، يزدهر. انظر أيضًا استخدامها في الآرامية الكتابية. (عز٥:٨؛ ٦:١٤؛ دا٣:٣٠؛ ٦:٢٩).

ع. ق ١. في ع. ق الكلمة العبر. צָלַח، ينجح أو يصنع نجاحاً، مستخدمة بالدرجة الأولى كفعل يرد ٦٥مرة (٢٥ في صيغة قَلْ. ٤٠مرة هِفعيل). تشير إلى الفعاليات الناجحة في مجالات الحياة المختلفة، عادة في معنى إنجاز ما هو مطلوب بنجاح. إلى جانب وصف الفعل البشري أو الإلهي، يستخدم الفعل أيضًا مع مواضيع مختلفة: شجرة (ازدهار، مز١:٣؛ حز١٧:٩)، سلاح (نجاح، إش٥٤:١٧)، رحلة (نجاح، قض١٨:٥)، ثياب (مفيدة، قض١٣:٧). اصطلاحياً، يستخدم الفعل ٧مرات في صيغة قَلْ. עַל أو אֶל لوصف روح الله "يحلّ على" من اختاره لتقوية الشخص للخدمة، مثل شمشون (قض١٤:٦)، شاول (١صم١٠:٦)، داود (١٦:١٣). نفس التعبير مستخدم عن "روح رديء من قِبل الله" (١٨:١٠). الفعل بصيغة هِفعيل غالبًا يُتبع بـ דֶּרֶךְ، طريق (٨مرات)، لوصف أن صنع النجاح هو رحلة أو مسيرة.

٢. لاهوتياً، تحدد الكلمة צָלַח أن الله وحده الذي يعطي النجاح، وتؤكد جيداً في كلمات نحميا: "الله من السماء يعطينا النجاح" (نح٢:٢٠). يعطي النجاح لمن يطيعون شريعته (قض١:٨؛ ١أخ٢٢:١٣؛ مز١:٣) ويعدهم بأن كلمته لن ترجع إليه فارغة بل ما يريده سوف ينجح (إش٥٥:١١). هو من يعطي النجاح في يد العبد المتألم (إش٥٣:١٠). مع أن طرق الأشرار تزدهر أيضًا (مز٣٧:٧؛ إر٥:٢٨؛ ١٢:١؛ دا١١:٢٧)، لكن نجاحهم مؤقت وسوف يدمّر مع الوقت. من المهم ملاحظة أن النجاح غالبًا يقدّم على أنه نعمة من الله، مثال، سبب نجاح يوسف كان ببساطة لأن "الرب كان مع يوسف" (تك٣٩:٢-٣). الله يمنح النجاح لأولئك الذين يطلبونه باجتهاد (٢أخ٢٦:٥)، لأولئك الذين يعتمدون على رحمته ويصلّون إليه، مثال خادم إبراهيم (تك٢٤:٢١، ٤٠)، نحميا (نح١:١١)، كاتب المزمور في مز١١٨:٢٥.

ب. ت بين لفائف البحر الميت، تستخدم الكلمة צָלַח في خاتمة وثيقة دمشق (٢١:١٣) لتحذير أولئك الذين لا يخلصون للقانون الموضح في المخطوطة بأنهم لن ينجحوا (أو "يزدهروا") في الحياة على الأرض عندما يصل الزمن المسياني. تترجم السب. الفعل إلى צָלַח. في المشنا العبرية، المعنى "نجاح/ ازدهار" شائع مع الجذر (Jastrow 2:1283).

نجاح، مهارة: ← יעל [*y'l*] (ربح، منفعة، يكون نافعاً، مساعد، #٣٦٠٣)؛ ← כשׁר [*kšr*] (نجاح، ازدهار، يكون مُسّر، #٤١٧٨)؛ ← צלח [*ṣlḥ* ¹] (يكون ناجحاً، مزدهراً، قويًا، #٧٥٠٢/٧٥٠٣)؛ ← שׂכל [*śkl* ¹] (ينجح، يفهم،

يصنع حكمة، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

البيبلوجرافيا

THAT 2:551-56; *TWOT* 2:766; E. Puech, "Sur la racine *slh* en hébreu et en araméen," *Semitica* 21, 1971, 5-19; H. Tawil, "Hebrew צלח / הצליח Akkadian *eseru / ssuru*: A Lexicographical Note," *JBL* 95, 1976, 405-13.

أليكس لوك *Alex Luc*

٧٥٠٤ (צְלֹחִית [*ṣᵉlohît*]، قوس، جرة، إناء، وعاء، إبريق)، ← #٣٩٩٨

٧٥٠٥ (צַלַּחַת [*sallahat*]، قصعة، قِدر، صحن)، ← #٣٩٩٨

٧٥٠٧ (צָלִי [*salî*]، يشوى بالنار)، ← خبيز

7509 צָלַל

צָלַל [*salal* ¹]، قَلْ. طنَّ، اهتزَّ (٤مرات؛ #٧٥٠٩؛ *HALAT* 962b)؛ اسم. מְצִלָּה [*mᵉsillâ*]، جرس، خشخشة (بشكل جرس) (ترد مرة؛ #٥١٩٧؛ *HALAT* 590a)؛ מְצִלְתַּיִם [*mᵉsiltayim*]، صنجين (باليد) مزدوجين (مثنى؛ ١٣؛ #٥١٩٩؛ *HALAT* 590a)؛ צְלָצַל [*sᵉlasal*]، صرصار الليل (#٧٥٢٦)؛ حفيف (< צלל، إش١٨:١)؛ צִלְצַל [*silsal* ²]، عدّة صيد سمك (#٧٥٢٨)؛ צִלְצְלִים [*selselîm*]، صنجين (بالإصبع/ باليد؟) (٣مرات؛ #٧٥٢٩؛ *HALAT* 966a).

ش. أ. ق يرد الفعل في أوغا. كمجوعة متخصصة، *mslm*، عازفي الصنوج (*WUS* 2318; *UT*, 2164)؛ الآرامية. צְלַל، طنين، صليل؛ ع. ج. ق. *salal* II يعلن، يخبر (Müller, *ZAW* 75, 1963, 313)؛ العربية. *salla*، *salsala*، صلصل، طنّ. الأشكال الاسمية لها مشابهات لفظية في الأوغارتية *msltm* (مثنى)، صنجين مزدوجين (*WUS* 2318; *UT* 2164)؛ الأثيوبية. *sanaslat* (جمع. *sanasel[at]*)، صنوج (*LLA* 1293; *GVGSS* 1:247; Th. Nöldeke, *Neue Beitrge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1910, 42).

ع. ق ١. الفعل العبري צָלַל، يعني يهتز، يرتجف، مستخدم فقط مرة في حب٣:١٦ "ارتجفت شفتاي (|| רָגַז، اهتز، ارتجف)" وفي ١صم٣:١١؛ ٢مل٢١:١٢؛ إر١٩:٣، عن وخز الأذنين، في كل الحالات تصف الاستجابة الجسدية المنزعجة من الأخبار السيئة (D. R. Hillers، "اتفاقية في الأدب العبري: إن رد الفعل على الأخبار السيئة" *ZAW* 77, 1965, 86-90).

٢. اسم. العبر. מְצִלָּה مستخدم فقط في زك١٤:٢٠ حيث يشير إلى المستقبل عندما "أجراس الخيل" تنقش مع "قدس للرب" (قا؛ لاحظ استخدام פַּעֲמֹנֵי זָהָב، أجراس ذهبية، في خر٢٨:٣٣-٣٥ [قا؛ ٣٩:٢٥-٢٦] مع النقش على الميدالية الذهبية، "قدس للرب" في ع٣٦-٣٨). اسم. المثنى מְצִלְתַּיִם يترجم إلى "صنجين (باليد) مزدوجين". كلاهما من صناعة الإنسان ويوثّق ع.ق بأن الصنوج كانت تُصنع عادةً من النحاس (١أخ١٥:١٩). الاستخدامات ١٣ في ع. ق لـ מְצִלְתַּיִם ترد فقط في الكتابات ما بعد السبي في عزرا، نحميا، ١و٢ أخبار، ودائمًا مع آلات أخرى مستخدمة في ارتباط مع العبادة الدينية (عادة נְבָלִים، قيثارة [كبيرة]، وכִּנֹּרוֹת، قيثارة [صغيرة]، أحيانًا תֻּפִּים، طبل صاخب، שׁוֹפָר، قرن، חֲצֹצְרוֹת، بوق)، بالرغم من عدم وضوح فيما لو كان يُعتقد أن جميع هذه الآلات كانت تستخدم معًا. باستثناء نح١٢:٢٧ (التي تصف افتتاح سور أورشليم)، كل استخدام هذه المقاطع يصف عبادة اللاويين في هيكل أورشليم.

٣. الاستخدامات الثلاثة في ع. ق لـ צִלְצְלִים تشير إلى الصنجين (بالإصبع أو اليد؟) مستخدمة في العبادة الدينية. في ١صم٦:٥ (=١أخ١٣:٨)، يشار إليها ضمن آلات مستخدمة في فرقة من المرنمين الدينيين، تتضمن כִּנֹּרוֹת، قيثارة صغيرة، נְבָלִים قيثارة كبيرة، תֻּפִּים طبل صاخب، מְנַעַנְעִים آلات خشخشة (فخارية) (=١أخ١٣:٨، מְצִלְתַּיִם، صنجين (باليد) مزدوجين)، צִלְצְלִים، صنجين (باليد/ بالإصبع؟) (=١أخ١٣:٨، חֲצֹצְרוֹת، أبواق). في توازي يستخدم في مز١٥٠:٥ צִלְצְלֵי־שָׁמַע، صنوج التصويت (باليد/ بالإصبع؟)، || צִלְצְלֵי תְרוּעָה، صنوج الترديد (بالإصبع/ باليد؟)، هذا لا يفترض أنه يوجد هنا اختلاف في حجم الصنوج (*pace HALAT* 966a)—إنها ببساطة نفس الآلة موصوفة باختلاف في الاستخدام الشعري.

٤. من أجل اسم. צְלָצַל، صرصار الليل، انظر אַרְבֶּה، جراد (#٧٤٦).

٥. من أجل اسم. צִלְצַל، عدّة صيد سمك. انظر דָּיָג، سمك (#١٨٩٩).

ب. ت العبرية بين العهدين توثّق اسم. מְצִילָּה، أجراس (Jastrow, 826a)؛ الآرامية اليهودية فيها اسم. מְצִלְצְלִין، صنجين (Jastrow, 2:826b؛ ترجوم. ١أخ١٥:٢٨)، צִלְצַל صنج (Jastrow, 2:1286a; PTalm Sukkah V, 55b-c)؛ السريانية توثّق الفعل *sal*، وخز (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 478a)، واسم. *sislah*، صنوج، (483b).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلة

موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll ³[?]] (يجعل المزمار يُعزف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉna'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [sll ¹] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٧٩٥٨)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šemaʿ ¹] (صوتُ، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهّد/ #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 24, 32; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Figs. 14-15; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EJ* 12, cols. 564, Figs. 1a, 1b and 2a; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 66-68; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Muscic," *ISBE* 3:444, 445a; J. E. Hartley, *TWOT* 2:766b-77a; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1433-34; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 32; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 340, Figs. 452 and 455; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 21-26; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, col. 3227; C. Sachs, *History of Musical Instrumgents*, 1940, 121-23; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 43-44, Fig. 7a, 11 and 12c; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032-33, 1039-40; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, col. 1258, Fig. 8; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 38-39, 41; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:470b-71a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7510 צָלַל

צָלַל [צָלַל]، قَلْ. غاصَ (ترد مرة في خر١٥:١٠؛ #٧٥١٠).

ش. أ. ق أكد.. *salalu*، يرقد؛ العربية. *dalla*؛ الأثيوبية. *solol*، تلاشى.

ع. ق ترد الكلمة فقط في قصيدة موسى عند البحر، يصف كيف كسر يهوه فرعون وجيشه عند البحر الأحمر (خر١٥:١٠). كل الترجمات الإنكليزية تتفق هنا على فهم أن عربات وجنود فرعون قد "غاصوا مثل الرصاص" هو إثبات إله إسرائيل أنه هو الذي يحارب عن شعبه (خر١٥:٣). هنا "الرصاص" (עוֹפֶרֶת)، رمز طبيعي عن الوزن، يشبه "الحجر" في ع٥. يفضل (*Exodus*, TOTC, 1975, 124) الترجمة "الانحدار مثل خرير الماء نحو الأسفل". هذا التأكيد على سلطة يهوه المطلقة وقدرته المرعبة على المصريين، هو تذكرة طبيعية للتساؤل والإعلان "من مثلك بين الآلهة يا رب؟" (ع١١).

غرق، استقرار: ← טבע [ṭbʿ] (يغرق، #٣١٩٠)؛ ← מָכַךְ [mākak] (يغرق، يستقر، #٤٨١٢)؛ ← צלל [ṣll ²] (يغرق، #٧٥١٠)؛ ← שׁוח [šwḥ ¹] (يغرق، #٨٧٥٥)؛ ← שׁקע [šqʿ] (يستقر، #٩٢٠٥).

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7511 צָלַל

צָלַל [salal ³]، قَلْ. أظلمَ؛ هِفعيل. يظلل (#٧٥١١)؛ צֵל [sel]، اسم. ظل، ظلال (#٧٤٩٨)؛ צַלְמָוֶת [salmawet]، اسم. ظلمة، ظلال الموت (#٧٥١٦).

ش. أ. ق الفعل موثّق في العربية *zll*، ظلّل، الآرامية القديمة 7audt;ll ظلّل. اسم. צֵל موثّق في العربية *zill*، أكد.. *sillu*، أوغا.. *zl*، ظِلّ. تيجرية. *ṣᵉlal*، الآرامية/ السريانية *tellala'*، ظلّ، ظلال. اشتقاق اسم. צַלְמָוֶת قابل للمناقشة، لكن من الشائع اعتبار أن اشتقاقه ككلمة مركبة من צֵל، ظل، وמָוֶת، موت، والترجمات الإنكليزية غالبًا تتفق في ترجمتها إلى "ظلال الموت" في إشارة إلى الجحيم (أي٣٨:١٧، السب.). بالتالي، بشكل متناغم "ظلال الموت" في الترجمة الإنكليزية يبدو لها دعم من نصوص المس.

كثير من علماء اللغة المعاصرين يفترضون أن الكلمة مشتقة من الشكل الاسمي צֶלֶם، ظل، ظلال (#٧٥١٣)، التي بدورها تأتي من جذر الفعل צלם، يزداد ظلامًا، موثّقة في أكد.. *salamu*، يُظلم، يصبح أسوداً، الصفة. *sallamu / salmu*، أسود، مظلم. قاء العربية. *zalima*، ظلمة؛ اسم. *zulmat*، ظلام؛ أوغا.. *zlm* يكون ظلام (؟)، *zlmt*، ظلمة (؟). لاحظ Ringgren أن أوغا. "رسول الآلهة" *Gpn-w'ugr* يُدعى *bn zlmt* "الذي يعني" "ابن الظلام" (*TDOT* 5:248). من المفترض أن الشكل الأصلي

צָלַל [salal ³]، قَلْ. أظلمَ؛ هِفعيل. يظلل (#٧٥١١)

لـ *salmu slm* كان *salmu*، المتبوع بـ *ût* ليشكّل صيغة التفضيل *salmût*، ظلام داكن. في تأييد لهذا الرأي، ترد الكلمة في توازي مع الكلمات الأخرى عن الظلام، مثل חֹשֶׁךְ (#٣١٢٥)، חָשֵׁךְ (#٦٩٤)، אֹפֶל، ليلة (#٤٣٢٦)، وتظهر في تعارض مع אוֹר، نور (#٢٤٠)، وבֹּקֶר، صباح (#١٣٣٢)؛ يوازي المفسّر Rashi اليهودي צַלְמָוֶת مع חֹשֶׁךְ، ظلام (#٣١٢٥). يبدو هذا الرأي هو اختيار NIV في معظم الشواهد.

من ناحية ثانية، يعتبر W. L. Mitchell اللفظ المس. كدفاع وتصديق على ترجمة "ظلال الموت". يشير إلى أوغا. *zl*، ظل، و*mt*، ميت، أو "الإله *Môt*" "كلها متألقة، لكن *zlm* قابلة للمناقشة. يتفق D. W. Thomas لكن يعتبر מָוֶת كعلامة على التفضيل، كذلك M. Dahood في دعم هذا الرأي ترد أسماء مركبة أخرى مع מָוֶת، مثل חֲצַרְמָוֶת، أدب. "حضر أو وادي الموت" (تك١٠:٢٦؛ ١أخ١:٢٠)؛ עַזְמָוֶת (أدب. "قوة الموت"، ٢صم٢٣:٣١)؛ أيضًا ترد צַלְמָוֶת في توازي مع "أبواب الموت" (أي٣٨:١٧). في معظم اللغات، يبدو التشبيه "ظلال الموت" بمعنى المفهوم العاطفي القوي من الحزن، الخوف، أو الخطر يكون ضمنياً في النصوص أكثر من "الظلام الدامس".

ع. ق ١. يستخدم الفعل مرتين فقط في ع. ق. مرة في صيغة قَلْ. يشير إلى بداية الظلمة قبل السبت: "وكان لما أظلمت أبواب أورشليم قبل السبت أني أمرت بأن تغلق الأبواب وقلت أن لا يفتحوها إلى ما بعد السبت" (نح١٣:١٩). استخدمت مرة بصيغة هِفعيل. تشير إلى ظلال أشجار الغابة وأغصانها: "هوذا أعلى الأرز في لبنان جميل الأغصان وأغبى الظل وقامته طويلة وكان فرعه بين الغيوم" (حز٣١:٣).

٢. اسم. צֵל، ظل، ظلال. يستخدم حرفيًا عن الظلال أو الظل الذي يسببه أمر منار بالشمس. بالتالي يشير إلى ظل الميل على وجه الساعة الشمسية: عندما كان الملك حزقيا مريضاً، أعطاه إشعياء علامة ليؤكد شفاءه: "هذه لك علامة من قبل الرب على أن الرب يفعل الأمر الذي تكلم به هل يسير الظل عشر درجات أو يرجع عشر درجات؟" (٢مل٢٠:٩؛ انظر أيضًا ع١٠، ١١؛ إش٣٨:٨). ممكن أن تشير الكلمة إلى الظل أو الظلال للحماية من حرارة الشمس: (أ) الحاصل بسبب الأشجار أو النباتات: في قصة يوثام الرمزية ضد أبيمالك، قال: "فقال العوسج للأشجار إن كنتم بالحق تمسحونني عليكم ملكا فتعالوا واحتموا تحت ظلي (צֵל) وإلا فتخرج نار من العوسج وتأكل أرز لبنان!" (قض٩:١٥؛ انظر أيضًا أي٤٠:٢٢؛ مز٨٠:١٠؛ نش٢:٣؛ حز١٧:٢٣؛ ٣١:٦، ١٢، ١٧؛ هو٤:١٣؛ ١٤:٧؛ يون٤:٥-٦)؛ (ب) ممكن أن تشير إلى الظل بسبب صخرة ضخمة: "ويكون إنسان كمخبأ من الريح وستارة من السيل كسواقي ماء في مكان يابس كظل (צֵל) صخرة عظيمة في ارض معيية" (إش٣٢:٢)؛ (ج) كذلك تشير كثيراً إلى الظل عمومًا: "أليس جهاد للإنسان على الأرض وكأيام الأجير أيامه؟ كما يتشوق العبد إلى الظل (צֵל) وكما يترجى الأجير أجرته" (أي٧:١-٢).

الكلمة مستخدمة مجازياً عن الحماية من الأذى. ممكن تعني الحماية عمومًا: شجّع يشوع وكالب الشعب كيلا يخافوا من الكنعانيين، بل لإخضاع أرضهم، "إنما لا تتمردوا على الرب ولا تخافوا من شعب الأرض لأنهم خبزنا قد زال عنهم ظلهم (צֵל) والرب معنا لا تخافوهم" (عد١٤:٩). ممكن أن تشير إلى حماية الملك: "نفس أنوفنا مسيح الرب أخذ في حفرهم الذي قلنا عنه في ظله نعيش بين الأمم" (مرا٤:٢٠). ممكن أن تشير إلى حماية حليف بشري: أصدر الرب كارثة على الإسرائيليين المعاندين "الذين يذهبون لينزلوا إلى مصر ولم يسألوا فمي ليلتجئوا إلى حصن فرعون ويحتموا بظل مصر، فيصير لكم حصن فرعون خجلاً والاحتماء بظل مصر خزياً" (إش٣٠:٢-٣). ممكن تشير إلى حماية الحكمة أو النقود: "لأن الذي في ظل الحكمة هو في ظل الفضة وفضل المعرفة هو أن الحكمة تحيي أصحابها" (جا٧:١٢)؛ وحماية المدينة: "في ظل حشبون وقف الهاربون بلا قوة لأنه قد خرجت نار من حشبون ولهيب من وسط سيحون فأكلت زاوية موآب وهامة بني الوغى" (إر٤٨:٤٥). ممكن أن تشير إلى الحماية داخل بيت صديق أو جار [أدب. يأتي تحت ظل سقفه]ـــبالتالي، لوط حمى الملاكين اللذين زاراه (تك١٩:٨).

بشكل خاص، ممكن تشير الكلمة إلى حماية الرب: "الساكن في ستر العلي في ظل القدير يبيت" (مز٩١:١؛ انظر أيضًا ١٢١:٥؛ إش١٦:٣). حمايته ممكن أن تكون تحت جناحيه: "احفظني مثل حدقة العين بظل جناحيك استرني" (مز١٧:٨؛ انظر أيضًا ٣٦:٧؛ ٥٧:١؛ ٦٣:٧). في الملكوت الإسخاتولوجي حمايته ستكون من خلال مجد الشكينة (غطاءه): "يخلق الرب علي كل مكان من جبل صهيون وعلى محفلها سحابة نهاراً ودخاناً ولمعان نار ملتهبة ليلاً لأن على كل مجد غطاء، وتكون مظلة للفيء نهاراً من الحر ولملجأ ولمخبأ من السيل ومن المطر" (أش٤:٥-٦؛ انظر أيضًا ٤:٢٥). تستخدم الكلمة مجازاً عن صفة الزوال للحياة: "لأننا نحن من أمس ولا نعلم لأن أيامنا على الأرض ظل" (أي٨:٩؛ انظر أيضًا ١٤:٢؛ مز١٠٢:١١؛ ١٠٩:٢٣؛ ١٤٤:٤؛ جا٦:١٢؛ ٨:١٣). تستخدم الكلمة مجازاً عن أعضاء الجسد الذي أنهكه المرض: "كلت عيني من الحزن وأعضائي كلها كالظل" (أي١٧:٧).

٣. اسم. צַלְמָוֶת، ظلام، ظل الموت، يرد ١٨مرة في

ع. ق، دائمًا في الشعر. يشير إلى ظلمة أدبية نقيض النور، عادة مع تضمين الحزن والخوف: في لعنه ليوم مولده، قال أيوب عنه "ليكن ذلك اليوم ظلاماً (חֹשֶׁךְ) لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار، ليملكه الظلام (חֹשֶׁךְ) و ظل (צַלְמָוֶת) الموت ليحل عليه سحاب (עֲנָנָה) لترعبه كاسفات (כִּמְרִירֵי) النهار" (أي٣:٤-٥؛ انظر أيضًا ٢٨:٣؛ ٣٤:٢٢؛ عا٥:٨). غالبًا يستخدم مجازاً. بالتالي، يمكن أن تعني الحزن العميق: "احمر وجهي من البكاء وعلى هدبي ظل (צַלְמָוֶת) الموت" (أي١٦:١٦). يستخدم مجازاً عن الرعب: "لأنه سواء عليهم الصباح وظل الموت لأنهم يعلمون أهوال ظل (צַלְמָוֶת) الموت" (أي٢٤:١٧). يستخدم مجازاً عن الكآبة العميقة: "الجلوس في الظلمة (צַלְמָוֶת) وظلال (חֹשֶׁךְ) الموت موثقين بالذل والحديد... أخرجهم من الظلمة (צַלְמָוֶת) وظلال (חֹשֶׁךְ) الموت وقطع قيودهم" (مز١٠٧:١٠، ١٤). يستخدم في الخطر الشديد: "أيضًا إذا سرت في وادي ظل الموت لا أخاف شراً لأنك أنت معي" (مز٢٣:٤؛ انظر أيضًا إر٢:٦). يستخدم عن الإحباط الشديد: "الشعب السالك في الظلمة (חֹשֶׁךְ) أبصر نوراً عظيماً الجالسون في أرض ظلال الموت (צַלְמָוֶת) أشرق عليهم نور" (إش٩:٢؛ انظر أيضًا مز٤٤:١٩[٢٠]).

أيضًا يستخدم مجازاً عن أسرار الشر العميقة: "يكشف الأعماق من الظلام (חֹשֶׁךְ) ويخرج ظل الموت (לְמָוֶת צַ) إلى النور" (أي١٢:٢٢). يستخدم عن ظلال القبر العميق أو الجحيم: في شكوى أيوب إلى الله، قال "أليست أيامي قليلة؟ اترك كف عني فأتبلّج قليلاً، قبل أن أذهب ولا أعود إلى أرض ظلمة (צַלְמָוֶת) وظل الموت (אֹפֶל)، أرض ظلام (עֵיפָתָה) مثل دجى (לְמָוֶת צַ) ظل الموت (אֹפֶל) وبلا ترتيب وإشراقها كالدجى (אֹפֶל)" (أي١٠:٢٠-٢٢). "هل انكشفت لك أبواب الموت أو عاينت أبواب ظل الموت؟" (أي٣٨:١٧). في معظم هذه الشواهد تختار NIV معنى צַלְמָוֶת كظلام أكثر من ظلال الموت. على أية حال، في كلا الحالتين ظل الموت تضيف فكرة مشاعر الخوف، الحزن، أو الخطر تلائم الاستثناء في النص. بالتالي، تترجم NASV، NKJV بشكل متين الكلمة كظل الموت تمامًا مثل KJV.

ب. ت يوجد الفعل واسم. צֵל وצַלְמָוֶת في بنفس المعنى في ع. ق. في أدب رب. צֵל لها نفس المعنى بشكل أساسي، وצַלְמָוֶת مرتبطة بجهنم والآخرة.

ظلمة: ← אֹפֶל [ʼōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֱשׁוּן [ʼᵉšûn] (حلول الظلام، #٨٠٤)؛ ← חשׁך [ḥšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʻwp ²] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʻᵃlāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʻmm ²] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʻᵃrāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [ṣll ³] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [ṣalmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحُزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:248; *TWOT* 2:767; W. L. Mitchell, "*slmwt*, 'Deep Darkness' or 'Shadow of Death'?," *Biblical Research* 29, 1984, 5-20; D. W. Thomas, "*SLMWT* in the Old Testament," *JSS* 7, 1962, 191-200; R. F. Youngblood, "Qoheleth's 'Dark House' (Eccl 12:5)," *JETS* 29, 1986, 397-410; M. Dahood, *Psalms I*, AB, 147; W. McKane, *Jeremiah I*, ICC, 32, 52.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٧٥١٢ (צֶלֶם [selem ¹]، تمثال، نموذج، صورة)، ← شكل.

7513 צֵלֶם

צֵלֶם [selem ²]، ظلّ، ظلال (#٧٥١٣).

ش. أ. ق اسم. محتمل أنه مشتق من الفعل *slm* II، يكون مظللاً، مظلماً، غير مستخدم في العبر. لكن موثق في أكد. *salamu*، يصبح مظلماً، أسوداً، والعربية *zalima* أظلم. اسم. موثق في أكد. *sallamu / salmu*، ظلمة سوداء، الآرامية المتأخرة. צַלְמָא، ظلال، ومحتمل أوغا.. *zlm* يصبح مظلماً، *zlmt* ظلمة. انظر المناقشة عن צַלְמָוֶת، ظلام، ظل الموت (#٧٥١٦) تحت צָלַל (#٧٥١١).

ع. ق ترد الكلمة مرتين فقط في ع. ق وتعني ظلّ أو ظلال. تترجم في NIV "خيال" (مز٣٩:٦) و"خيال جامح" (مز٧٣:٢٠)، في حين يترجمها آخرون إلى خيال، صورة، شكل. يربط BDB الكلمة צֶלֶם، صورة، شبَه (#٧٥١٢)، لأن الخيال هو صورة أو شبَه للأشياء التي تغطيه (*HALAT* 964).

ب. ت يستخدم أدب رب. الكلمة مع نفس المعنى بشكل أساسي. يضمّن Jastrow 2:1284-85 "خيال" و"صورة" تحت نفس الجذر، بتوافق مع BDB.

ظلّ، خيال: ← סָכַךְ¹ [sākak¹] (غطاء، ستر، تغطية، حماية، #٦١١٤)؛ ← צְלָל [maʼᵃ māṣ] (يكون/ ينمو الظلام، يلقي ظلالاً، #٧٥١١)؛ ← צֶלֶם [maʼᵃ māṣ] (ظل، خيال، #٧٥١٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:558; M. Dahood, *Psalms II*, AB, 193-94.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٧٥١٦ (צַלְמָוֶת [salmawet]، ظلام، ظلّ الموت)، ← #٧٥١١

7519 צָלַע

צָלַע [salaʻ ¹]، قَل. عرَج، أصبح كسيح (#٧٥١٩)؛ צֶלַע [selaʻ]، اسم. زلّة (#٧٥٢٠).

ع. ق ١. الفعل צָלַע يصف الظروف الخاصة بالعرج، مثلما حصل مع يعقوب بعد صراعه مع الغريب (تك٣٢:٣٢)، والأعرج (بكلام مجازي) الذي سيصبح قويًا عندما يحرر الرب شعبه في الأيام الأخيرة (مي٤:٦-٧؛ صف٣:١٩).

٢. اسم. צֶלַע مستخدم للحديث عن سقوط الشرير (أي١٨:١٢) وزلّة داود أمام أعدائه المستهزئين (مز٣٥:١٥؛ قا؛ ٣٨:١٧). يقول إرميا أن أعداءه أيضًا ينتظرونه أن يزلّ (إر٢٠:١٠).

٣. اسم. צֵלָע، ضلع، جانب، في الغالب مشتق من الفعل צָלַע، يلوي (*HALAT* 965 #٧٥٢١).

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʼillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ ⁴] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עור [ʻwr ¹] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʻillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psḥ ²] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣlʻ ¹] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʻ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison* / إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

٧٥٢٠ (צֶלַע [selaʻ]، زلّة)، ← #٧٥١٩

7521 צֵלָע

צֵלָע [sela ¹]، جانب، غرفة جانبية، ضلع (#٧٥٢١).

ع. ق ١. يرد اسم. أولاً في علاقة مع الوصف المعماري للفلك (خر٢٥:١٢)، للمسكن (٢٦:٢٠)؛ المذبح (٢٧:٧)، والغرف الجانبية للهيكل (١مل٦:٥؛ حز٤١:٥).

٢. يرد اسم. مرتين في تك٢:٢١-٢٢، حيث تدل على جزء من جسم الرجل استُخدم ليشكّل المرأة. فقط Hamilton (*The Book of Genesis: Chapters 1-17*, 178) يحتفظ بالترجمة العامة "جانب". معظم المفسرين والمعلقين والمترجمين يأخذون الكلمة في إشارة إلى الضلع. تبعاً لـ Hamilton، هذا المعنى لـ צֵלָע، التي لا يتفق معها، هي "قريبة من معنى الجذر بالعربية. يحني، ينحرف؛ بالتالي، צֵלָע هي عظم منحني" (قا؛ G. R. Driver).

هناك جدال حول افتراض أن صورة المرأة هنا مأخوذة من العلاقة القوية بين الكلمة السومرية لـ "الحياة" (*ti[l]*) والكلمة لـ "الضلع" (*ti*). يلفت Kramer (149) الانتباه إلى قصيدة ديلمون السومرية حيث الإلهة المخلوقة لشفاء ضلع إنكي تدعى نينتي، "سيدة الضلع" أو "السيدة التي تصنع الحياة" كذلك حواء، أم كل البشر، خُلقت من ضلع الرجل.

بغض النظر عن الاشتقاق، الصورة الكتابية لخلق حواء تُظهر الطبيعة الاعتمادية المتبادلة والحميمة للعلاقة بين الجنسين. هي في الواقع عظم من عظامه وهما جسد واحد.

عظم: ← גֶּרֶם [gerem] (عظم، #١٧٥٢)؛ ← עֶצֶם¹ [ʻeṣem¹] (عظم، جلد، جسد، نفس، #٦٧٩٥).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Notes and Studies," *JTS* 47, 1946, 161-62; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, 1990; S. N. Kramer, *The Sumerians*, 1963; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties* / تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٥٢٦ (צְלָצַל [sᵉlasal]، صرصار الليل)، ← #٧٤٦

٧٥٢٨ (צִלְצָל [silsal ²]، عدّة صيد سمك)، ← #١٨٩٩

٧٥٢٩ (צֶלְצְלִים [selselîm]، صنوج)، ← #٧٥٠٩

7532 צָמֵא

צָמֵא [same' ¹]، قَل. عطِش (#٧٥٣٢)؛ צָמָא [sama']، اسم. ظمأ (#٧٥٣٣)؛ צָמֵא [same' ²]، صفة. ظمآن (#٧٥٣٤)؛ צִמְאָה [sim'â]، اسم. ظمأ (ترد١؛ إر٢:٢٥) (#٧٥٣٥)؛ צִמָּאוֹן [simma'ôn]، اسم. منطقة قاحلة (#٧٥٣٦). في كل الأشكال يرد الجذر

٤١مرة (فعل، ١١مرة، اسم ١٧مرة، صفة ٩مرات؛ צָמָא ٣مرات؛ ومرة واحدة צִמְאָה). في الواقع كلها مستخدمة في كامل الكتاب المقدس، مع بعض البروز أكثر في المزامير وإشعياء.

ش. أ. ق الصفة موثّقة في أكد. *sim:'ah, sumu[m]*، *smmu*، أيضًا الفعل *samû* كذلك في الأثيوبية، كليهما يوثّق الصفة *semu* والفعل *sam'a*، كذلك العربية *zim', zama', zama', zami'a*. العبرية צִמָּאוֹן أيضًا يوجد مشابه لفظي في أكد. *sumamû/etu(m), sumamu*.

ع. ق مفهوم العطش في ع.ق له بعدان لفظي ومجازي. يستخدم هذان البعدان في وصف كل من الظمأ البشرية والأرض الجافة.

١. حرفيًا. من المعروف أنه في الضواحي الجافة في ش.أ.ق يستخدم الكتاب المقدس أكثر من مجرد إشارة إلى العطش. في السياق العسكري، سيناء (١٩:٤)، شمشون (١٨:١٥)، رجال داود (٢صم١٧:٢٩) الظمأ نتيجة لأفعالهم. أيضًا نرى الإمداد بالمياه كفعل من اللطف (ر٢١:٩؛ أم٢٥:٢١). ربما أكثر بروزاً عطش الإسرائيليين في البرية بعد خروجهم من مصر (خر١٧:٣؛ انظر أيضًا نح٩:١٥، ٢٠؛ ممكن مز١٠٧:٥-٩). أيضًا اختبر الإسرائيليون العطش في البرية خلال رحلتهم بعد الخروج من بابل، التي يصفها إشعياء بالخروج الثاني (إش٤٨:٢١). بالرغم من أن هذين الحدثين يظهران العطش الجسدي، لكن ليس من الصعب أن نرى إضافة مجازية تشير إلى عطش شعب الله الذي لا يمكن إشباعه إلا من قِبل الرب (انظر بند٢ أسفل). ليس فقط عطش الشعب لكن أيضًا الأرض الجافة نفسها يشار إليه بالعطش (تث٨:١٥؛ ٢٩:١٨). أيضًا يبدو العطش أنه تأديب من الله على (أ) شعبه (تث٢٨:٤٨) أو على الأرض نفسها (مز١٠٧:٣٣-٣٤) بسبب عدم طاعة العهد، و(ب) أعداء إسرائيل (إش٦٥:١٣) أو أراضيهم (إر٤٨:١٨) بسبب مقاومتهم لشعب الله.

٢. مجازياً. بعيدًا عن المعنى الحرفي، يصف الظمأ أيضًا الشوق الشديد بأمانة لله، معنى مجازي محمول في صورة منطقة لا يوجد فيها مياه . بشكل خاص تصف المزامير الأمانة كعطش نحو الله. في مز٤٢:١-٢، عطش المرنم لله يشبه شوق الإيّل (עָרַג، #٦٨٦٤) إلى جداول المياه (انظر أيضًا ١١٩:١٣١ [שָׁאַף، #٨٦٣٤]). في مز٦٣:١ طلب داود المبكّر (שָׁחַר، #٨٨٣٨) لله يشبه عطش شخص في "أرض ناشفة ويابسة بلا ماء". هناك فكرة مشابهة في مز١٤٣:٦ (بالرغم من أن الجذر צמא غير مستخدم): "عطشت نفسي لك كأرض يابسة". في إش٥٥:١ ينادي النبي بدعوة إلى المسبيين كي يدخلوا في عهد مع يهوه: "أيها العطاش جميعاً هلموا إلى المياه".

٣. هناك مقاطع عديدة يحمل فيها العطش كل من المعاني الحرفية والمجازية، الواقع يخدم كأهمية لاهوتية للتشبيه (المعنى المجازي) في الأيام الواقعية (المعنى الحرفي). إش٤٤:٣ مثلاً، يتكلم عن العائدين من السبي بوعد بسكيب المياه (יָצַק، سكب، #٣٦٦٨) على "الأرض العطشى وينابيع على الأرض اليابسة". بالرغم من أن هذه تبدو ببساطة إمداد المياه خلال رحلة العائدين، فإن العدد التالي يتابع الصورة، لكن هناك بعد مجازي مرافق: "سوف أسكب (יָצַק) روحي على نسلك". يمكن أن نرى معنى مزدوج في إش٣٥:٧؛ ٤١:١٧؛ ٤٩:١٠.

أيضًا يربط إشعياء توفير المياه للعائدين من السبي بتوفير المياه في البرية للأجيال بعد الخروج (إش٤٣:١٩-٢٠؛ ٤٨:٢٠-٢١)، بالتالي مؤسساً ارتباط رمزي بين الحدثين. المدلول اللاهوتي للرمز يظهر في حقيقة أن تحرير شعب الله في اثنين من أكثر المراحل الواضحة من الإشارات التاريخية الخاصة بالتحرير في ع. ق (الخروج والسبي) مرتبطين بشدة مع "إطفاء العطش" مصطلح يطبق أيضًا على المجال الشخصي، كما رأينا أعلى.

إذاً نرى أنه في الكلمات الحرفية والمجازية الله هو الذي يزوّد بالاحتياجات الروحية والجسدية لشعبه، حتى في التأديب هو الذي يحتجز التزويد بالمياه. التأديب ليس مجرد نهاية بحد ذاته لكن يعني عقاب يدفع إلى التوبة وإدراك أن الاعتماد الكامل هو على صلاح الله.

ب. ت أيضًا يوثّق المعنى المجازي في مخطوطات البحر الميت. تصف 1QH 4:11 "النبي الكاذب" بأنه يشبه "يحتجز شرب المعرفة عن العطشان وبدلاً من ذلك يطفئ عطشهم بالخل (التعليم المزيف)". يتكلم عن "الروح العطشى" في 1QS 2:14 (قا؛ تث٢٩:١٨). تصف 1QpHab الكهنة الأشرار يستحقون كأس غضب الله لأنهم عطشوا شعبه العطشان بطرق العار.

ع. ج بالرغم من ظهور المعنى الحرفي في ع.ج (مت٢٥:٣٥، ٣٧، ٤٢، ٤٤؛ رو١٢:٢٠؛ ١كو٤:١١)، يبرز المعنى المجازي. بركة الرب على أولئك "العطاش والجياع للبر" (مت٥:٦) تناسب تطور هذه الكلمة الواردة أعلاه. تقديم المسيح للمياه في يو٤:١٣-١٥؛ ٦:٣٥؛ ٧:٣٧ تشابه الطلب لمعرفة الله في كلمات العطشان (انظر مز٣٦:٩؛ إر٢:١٣؛ ١٧:١٣). أكثر من الدلالة الشخصية في هذه المقاطع، هناك أيضًا بعد إسخاتولوجي بأن سوف يشبع العطشان للأبد (يو٤:١٤) ويسوع في إعطائه الماء لمن يطلب، يدعي للخدمة كما تركز شريعة ع.ق (لا٢٣:٣٤) والنبوة (إش٥٥:١). يظهر البعد الإسخاتولوجي أكثر في رؤ٧:١٧؛ ٢١:٦؛ ٢٢:١٧، حيث الأمين في العالم سينال الماء الحي (انظر أيضًا إش٤٩:١٠؛ حز٤٧؛ يؤ٣:١٨؛ صف١٤:٨). في كل من ع.ق و ع.ج إطفاء عطش البار

مدرك في الحاضر (مثل، مز٦٣:١؛ يو٤:٤، ١٣-١٥) وفي الحالة المستقبلية (صف١٤:٨؛ رؤ٢١-٢٢). هذه الكلمة تأتي إلى تركيز حاد في ع.ج من خلال شخص وعمل المسيح، به يدعى المؤمنون ليشربوا من الماء الحي الآن وإلى الأبد.

شرب، إستسقاء، جرعة: ← גמא [gm'] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦)؛ ← גרע [gr' 2] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨)؛ ← דלה [dlh 1] (يرفع الماء، #١٩٢٦)؛ ← ירה [yrh 2] (يروى، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [l'' 2] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣)؛ ← לקק [lqq] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [mṣṣ] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩)؛ ← רוה [rwh] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥)؛ ← שאב [š'b] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢)؛ ← שקה [šqh] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧)؛ ← שתה [šth 2] (شراب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1065-68; *TWOT* 2:768-69; D. C. Allison, Jr., "The Living Water (John 4:10-14; 6:35c; 7:37g-39)," *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 30, 1986, 143-57; B. H. Grigsby, "'If Any Man Thirsts...': Observations on the Rabbinic Background of John 7:37-39," *Bib* 67, 1986, 101-8; L. Ruppert, "Dürsten nach Gott: Ein psalmistiches Motiv im religionsphänomenologischen Vergleich," *Die alttestamentlichen Botschaft als Wegweisung*, 1990, 237-51; A. Sicari, "The Hunger and Thirst of Christ," *Communio: International Catholic Review* 18, 1991, 590-602.

Peter Enns بيتر إنس

٧٥٣٣ צָמָא [sama']، ظمأ)، ← #٧٥٣٢

٧٥٣٤ צָמֵא [same' 2]، ظمآن)، ← #٧٥٣٢

٧٥٣٥ צִמְאָה [sim'â]، جاف، عطش)، ← #٧٥٣٢

٧٥٣٦ צִמָּאוֹן [simma'ôn]، منطقة جافة)، ← #٧٥٣٢

7537 צָמַד

צָמַד [samad]، اسم. مرتبط، يربط نفسه (في التعريف المعجمي)؛ بُعل. يحدد؛ هِفعيل. يربط (#٧٥٣٧)؛ צֶמֶד [semed]، اسم. رباط، فريق، منطقة من الأرض، فدّان (#٧٥٣٨).

ش. أ. ق أكد. *samadu*، ارتباط، عدّة؛ أوغا. *smdm*، عدة، رباط؛ السريانية الآرامية. *semad* يضمّد، يربط معًا؛ العربية. *damada* ضمد، ضمّد الجرح؛ الأثيوبية. *damada*، عدة؛ اسم. أكد. *simdu*، ضمادة، مجموعة (من الحيوانات المسحوبة)، تدبير؛ أوغا. *smd*، عصا، مضرب؛ الفينيقية *samad*، قضيب شائك، مضرب؛ العربية *midmadat*، رباط.

ع. ق ١. يستخدم اسم. צֶמֶד فقط حرفيًا للإشارة إلى زوج من الحيوانات (قض١٩:٣، ١٠؛ ١صم١١:٧؛ ١مل١٩:١٩، ٢١؛ ٢مل٥:١٧؛ ٩:٢٥؛ أي١:٣؛ ٤٢:١٢؛ إش٢١:٧، ٩) أو إلى حقل، ربما منطقة محروثة باستخدام زوج من الثيران في أحد الأيام (١صم١٤:١٤؛ إش٥:١٠).

٢. من ٢صم٢٠:٨، يستخدم الفعل צָמַד حرفيًا مع إشارة إلى الطريقة التي يربط فيها سيف يوآب إلى حقويه، تستخدم الكلمة مجازيًا عن ربط إسرائيل نفسه إلى بعل فغور (عد٢٥:٣، ٥؛ مز١٠٦:٢٨)؛ كذلك يتهم الله الأشرار بأن لديهم لسان مربوط بالشر (مز٥٠:١٩).

ع. ج اسم. ζεῦγος، زوج، نير، التي هي ترجمة كلمة צֶמֶד في السبعينية، تشير إلى زوج من الحمام (لو٢:٢٤) وزوج الثيران (١٤:١٩). الفعل ἑτεροζυγέω، يرتبط بشكل غير منتظم، يزاوج على نحو غير ملائم، ترد في نصائح بولس إلى أهل كورنثوس كي لا يكونوا في ارتباط قوي مع غير المؤمنين (٢كو٦:١٤).

نير: ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [ʿōl] (نير، #٥٦٨٠)؛ ← צמד [ṣmd] (يُحتجز، يربط، نفس الشخص، #٧٥٣٧).

رباط، يربط: ← אפד ['pd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר ['ēpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה ['eṣ'ādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ ← חתל [ḥtl] (يكون مقمطاً، #٣١٥٦)؛ ← כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ ← מִגְבָּעָה [migbā'â] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← ענד ['nd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד ['qd] (ربط #٦٨١٨)؛ ← צרר [srr 1] (ربط، #٧٦٧٤)؛ ← קשׁר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ ← רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:43, 901; C. L. Tyer, "The Yoke in Ancient Near Eastern, Hebrew and New Testament Materials," Ph.D. Diss.: Vanderbilt, 1963.

جون إي. هارفي *John E. Harvey*

٧٥٣٨ צֶמֶד [semed]، رباط، فريق، منطقة من الأرض، فدّان)، ← #٧٥٣٧

7539 צַמָּה

צַמָּה [sammâ]، اسم. حجاب (#٧٥٣٩).

ع. ق يرد اسم. צַמָּה ٤مرات، ٣مرات في نشيد الأناشيد، حيث يمتدح العريس عروسه على عينيها (٤:١) وخدّيها (٤:٣، ٦:٧) التي تختفي وراء الحجاب. ثلاثة أنواع من الحجاب مفترضة: (١) شاش رقيق شفاف (M. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, JSOTSup 33, 1986, 36)؛ (٢) حجاب يستر الجزء الأعلى من الوجه ويفصل الخدين في طبقة أغمق أسفل وطبقة أرق أعلى (مقارنة مع الرمّان [٤:٣؛ ٦:٧]) تشير إلى التضاد بين الجزء الأحمر الداكن الداخلي والأحمر الفاتح الخارجي كما هو موصوف في الصباغ المصري [M. Pope, *Song of Songs*, 1977, 457]؛ (٣) الحجاب المعتم مع فتحات خاصة للعين (a *yashmak*). تصوّر العريس أو تذكّره، أكثر من الرؤية عملياً (J. Snaith, *Song of Songs*, 1993, 61). الحجاب ليس فقط للستر، إنه ممكن له وظيفة شهوانية إذ يستدعي تخيّل الجمال أكثر.

الاستخدام الوحيد الآخر للكلمة في نبوة الدينونة على بابل (إش٤٧:٢)، حيث معظم الترجمات تفهم المقارنة مع الاستعباد لتكرار الأمر بإزالة شرها (גַּלִּי צַמָּתֵךְ)، بالرمز فقدان الغنى والراحة والمجد. يشير C. R. North (*The Second Isaiah*, 1964, 170) إلى أن גָּלָה تعني عدم التغطية أكثر من إزالة ويفترض أنه هنا وفي نشيد الأناشيد צַמָּה تشير إلى فقدان الشعر الطويل (قا؛ NEB "اكشفي ضفيرتك"؛ انظر ١أخ١١:٢-١٣) بواسطة زوال الحجاب.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [mitpaḥat] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ ²] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [sammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣā'îp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [r^e dîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [r^e 'ālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

الببيلوجرافيا

R. de Vaux, "Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien," *RB* 44, 1935, 397-412.

P. P. Jenson بي. بي. جينسون

7541 צמח

צָמַח [samah]، قَل. أفرخ، برز، نما، ازدهر، نمّا؛ بعل (#٧٥٤١)؛ צֶמַח [semah]، اسم. نمو، فرع، برعم (#٧٥٤٢).

ش. أ. ق الآرامية مع نفس المعنى؛ الفينيقية *smh*، فرخ، فرع، نسل؛ السريانية *s^e mah*، سلسلة نبات؛ *semha'* بزوغ، إنبات.

ع. ق ١. يرد الفعل צמח حوالي ٣٣مرة، تشير ١٤مرة إلى إنبات النباتات حرفيًا. الفاعل لفعل قَلْ. اللازم هو الذي ينبت: أشجار الحقل (تك٢:٥)، سنابل القمح (٤١:٦، ٢٣)، والأشجار (خر١٠:٥؛ جا٢:٦). الفعل بصيغة هِفعيل يكون الفاعل إما الله في سياق البركة (تك٢:٩؛ أي٣٨:٢٧؛ مز١٠٤:١٤؛ ١٤٧:٨) أو الأرض في سياق اللعنة (تك٣:١٨؛ تث٢٩:٢٣). يستخدم النمو الحرفي كإشارة على نتاج كلمة الله (إش٥٥:١٠)، الاستقامة والمجد (٦١:١١)، وإسرائيل (حز١٧:٦).

(أ) أيضًا يرد الإنبات في معنى مجازي عن جلب الخلاص والحرية (٢صم٢٣:٥)، البر (إش٤٥:٨؛ ٦١:١١)، إتمام النبوة (٤٢:٩؛ ٤٣:١٩)، سلالة إسرائيل (٤٤:٤)، الشفاء (٥٨:٨)، الحق (مز٨٥:١١)، المشاكل (أي٥:٦)، القوة (حز٢٩:٢١)، إنسان من التراب يأخذ مكان آخر نسي الله (أي٨:١٩). صيغة هِفعيل (٢صم٢٣:٥؛ إش٤٥:٨؛ ٦١:١١) تفترض أن الله يمكن فهمه كالمؤلّف الأسمى حتى في صيغة قَلْ.

(ب) استخدام هام للمعنى المجازي يرد في ارتباط مع غصن (צֶמַח) داود. هذه صورة مسيانية حقيقية عن الإنبات من قبل الرب (إر٣٣:١٥) لتطبيق العدالة والبر على الأرض، أيضًا صف٦:١٢ يوثّق الشروع في بناء هيكل الرب. ممكن أن يشير مز١٣٢:١٧ إلى قرن (קֶרֶן) داود، الذي ينبته الرب، يمكن فهمها ضمن معنى مسياني؛ أيضًا كما في حز٢٩:٢١ تشير بشكل مشابه إلى القوة العظيمة لسلالة داود الملك.

(ج) نمو الشعر واللحية مشار إليه في الحالات الأربع في صيغة بِعل (قض١٦:٢٢؛ ٢صم١٠:٥؛ ١أخ١٩:٥؛ حز١٦:٧) ومرة بصيغة قَلْ. (لا١٣:٣٧).

٢. حوالي ١٢مرة يرد اسم. צֶמַח، ٧مرات إنبات أو نمو في المعنى الحرفي. منها فقط في مز٦٥:١٠، في إشارة إلى عناية الله بالأرض بالنمو، ليست إشارة مجازية. يشبّه إش٦١:١١ البرعم الذي تنبته الأرض بالبر والتسبيح الذي ينبته الله أمام الأمم. الدلائل الأخرى ترد في الحث الشعري على الطاعة. حز١٦:٧ يربط ابتداء إسرائيل بالإنبات بكثرة

بعد الزرع. في ١٧:٩، ١٠ الكرمة التي هي إسرائيل في خطر أن لا تنمو بسبب أن الشعب كسر العهد. يشبّه هو٧:٨ السويقة التي ليس لها رأس، بتمرد إسرائيل سيكونون بلا ثمر.

يوجد مفهوم مختلف واضح في إش٤:٢ "في ذلك اليوم يكون غصن الرب بهاء ومجدًا". معظم المفسرين المحدثين يؤكدون على أن العدد يشير فقط إلى استرجاع الأرض ويفترضون أن العبارة الموازية اللاحقة "وثمر الأرض فخرًا وزينة للناجين من إسرائيل" تؤكد هذا التفسير. يفترض البعض وجود تفسير مسياني لهذا المقطع، هذا التحديد له دعم مبكر في الترجوم: מְשִׁיחָא דַּיְיָ، مسيا الرب. هناك بعض الشك في أن اسم. צֶמַח يشير إلى المسيا، غصن داود، في إر٢٣:٥ و٣٣:١٥. زك٣:٨ "عبدي، الغصن" و٦:١٢ "هوذا الرجل الغصن اسمه" جزء هام جدًا حول اعتبار مسياني لهذه الكلمة. ترجمت السب. צֶמַח في إر٢٣:٥؛ زك٣:٨؛ ٦:١٢ إلى ἀνατολή، صعود، بزوغ الشمس، إشراق. بالرغم من أن السب. تبدو أميل إلى الصورة المفترضة من الشمس. W. Kaiser (*TWOT* 2:770) يفترض أن لو١:٧٨ "بأحشاء رحمة إلهنا التي بها افتقدنا المشرق (= الغصن؟) من العلاء"، يمكن ربطها خيالياً بالغصن المذكور في ع. ق من خلال ἀνατολή. من هذه الوجهة، يمكن ملاحظة أنه في الترجمة البسيطة إش٤:٢؛ زك٣:٨؛ ٦:١٢؛ لو١:٧٨ تستخدم كلمة דִּנְחָא، التي تشير أيضًا إلى شروق الشمس أو النجوم. هذه الكلمة مستخدمة عمومًا مجازياً للإشارة إلى التجلي، إظهار الله؛ أو الظهور، إظهار المسيح في الجسد. وجدت موازيات لـ إر٢٣:٥ و٣٣:١٥ في النقوش الفينيقية من Lapethos في قبرص (*KAI* 43:11). هذا النقش موجود على قاعدة تمثال ومؤرخ في القرن الثالث ق.م، يشير إلى فيلادلفوس الثاني على أنه *semah sedeq*، شعاع (قانونيا؟) البر.

ب. ت أدب رب.؛ سير١٨:١٤ يستمر المعنى الحرفي عن إنبات النبات، كما في نصوص قمران (4Q423 2 3). أيضًا نسخ من CDam وجدت في الكهف ٤ في قمران تستخدم צמח للإشارة إلى اهتياج الجلد (4Q269 8 2; 4Q272 1 i 6, 7; 4Q273 1 ii 4)، مقدمة لا١٣ النموذج الكتابي، تشير إلى فعل الإنبات (لا١٣:٥، פָּשָׂה). تقرير تاريخ الجماعة (CDam 1:7) يشير إلى مجتمع الأسينيين (قمران) كأنه "جذر نبات" حيث "نبتَ من إسرائيل وهارون". بالرغم من أن افتراض W. Kaiser's (*TWOT* 2:770) أن عب٧:١٤ يجب أن تترجم "ربنا طلع (أو نبت [*anatello*] من يهوذا) تُظهر بشكل مخادع أنه لا مفهوم مجتمع قمران ولا المعنى المسياني في ع. ق ظاهر في ع. ج في علاقة مع الفعل צָמַח.

يستخدم سيراخ צֶמַח للإشارة إلى نبات القمح (سير٤٠:٢٢) أو مرعى جديد (٤٣:٢١)، كذلك في 4Q418 107 5. 4Q252 تعليق على تك٤٩:١٠، تترجم "حتى يأتي شيلوه (שִׁילֹה؛ NIV هو .... الذي إليه ينتمي)" مثل "حتى يأتي بر المسيا، غصن داود" (4Q174 1:11; 4Q285 5:3).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [*bqq* ²] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [*gdl* ¹] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [*nwb*] (نما، نجح، ازدهر، #٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [*sāḥîš*] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* ¹] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [*smḥ*] (فرَّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [*r'n*] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגא، שׂגה [*śg'*/*śgh*] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

الببيلوجرافيا

TDNT 1:351-53; *THAT* 2:563-66; *TWAT* 6:1068-72; *TWOT* 2:769-70; J. G. Baldwin, "*semah* as a Technical Term in the Prophets," *VT* 14, 1964, 93-97; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; J. H. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; A. van den Branden, "Titoli tolemaic ['SaRa', *smh sdq e* ἀνατολμήν δικίαν," *BibOr* 6, 1964, 60-72.

M. G. Abegg, Jr. إم. جي . أبيج، الإبن

٧٥٤٢ (צֶמַח [semah]، نمو، نبتة، برعم)، ← #٧٥٤١

7543 צָמִיד

צָמִיד [samîd ¹]، اسم. سوار (للمرأة) (#٧٥٤٣)؛ < צָמַד [samad]، نِفعل. يورِّط/ يربط نفسه (بالتعريف المعجمي)؛ بُعل. مربوط؛ هِفعيل. يربط (الحيوان، مستخدمة مجازيا) (#٧٥٣٧).

ش. أ. ق أكد. *samadu*.. يربط، نير، عدّة (*CAD* 16, 89; cf. *AHw*, 1080)؛ الآرامية. צְמַד يقيد؛ أوغا.. *mad* عدّة (*UT*, 2169; *HALAT* 967).

ع. ق ترد في تك٢٤:٢٢، ٣٠، ٤٧؛ عد٣١:٥٠. مستخدمة مجازياً في حزقيال بخصوص إمداد الله الكريم ليهوذا: "وضعت أساور في يديك" (حز١٦:١١)، لكن أيضًا العادة التي كانت السامرة (أوهلة) وأورشليم (أوهليبة) قد تبعتا الأمم الذين وضعوا في أيديهما الأساور كأجر لهم (٢٣:٤٢).

للبحث في المجوهرات، انظر עֲדָה (ارتداء الزينة،

#٦٣٣٥).

مالكولم جْي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٧٥٤٤ (צָמִיד [*samîd* [2]]، يقود)، ← #٤٠٥٩

7547 צֶמֶר

צֶמֶר [*semer*]، صوف، صوفي (#٧٥٤٧).

ش. أ. ق الأثيوبية *damr*، الآرامية *ᵃmar*، السريانية *'amra* المند. *aqamra*.

ع. ق ١. يأتي الصوف من الخراف، والخراف مع الماعز كانت من أكثر الحيوانات بياضاً. بعد أن تجزّ الخراف كان الصوف يبيّض، ثم يحزم للغزل، وينسج بالمغزل إلى خيط. كانت زوجات الرعاة أحيانًا تصبغ الصوف قبل وبعد أن تصنع خيط، ثم نسجه على النول لإنتاج قماشاً ثقيل ودافئ. من هذا القماش تصنع معظم الأثواب الأساسية. بالنسبة للقماش المصنوع من شعر الماعز أو الجمل (قا؛ صف١٣:٤)، انظر כָּבִיר (شعر الماعز، #٣٨٨٩)؛ שֵׂעָר (شعر، #٨٥٥٢).

٢. أربعة من أصل ١٦مرة ترد في تنظيم مرتبط بالفطر (لا١٣:٤٧-٤٨، ٥٢، ٥٩). هناك أخرى موزعة في الشكل النبوي والكتب الشعرية، والأنبياء المتأخرين. مثلاً، جدعون وضع جزّة صوف في البيدر أمام الله كعلامة على الخلاص القادم (قض٦:٣٧). ميشع ملك موآب أعطى يهورام ملك إسرائيل ١٠٠٠٠٠ كبش بصوفها كجزية (٢مل٣:٤).

يوجد كلمتان تتكرران في الأنبياء. يظهر هوشع عدم أمانة إسرائيل في تلقيها هدايا متضمنة صوف من محبيها (هو٢:٥). في علاقة بوعد الله أن يعيد الصوف والكتان (٢:٩). يشبّه إشعياء الغفران بتنظيف الصوف (إش١:١٨). ولكن غير التائبين يشبهون صوف يأكله السوس (٥١:٨).

أيضًا يتكلم حزقيال عن الصوف (٣مرات). كان واحدًا من بضائع تتاجر بها دمشق (حز٢٧:١٨). يظهر الرعاة السيئين الذين يظلمون إسرائيل وهم يلبسون صوف الخراف (٣٤:٣). الثياب الصوفية ممنوعة على الكهنة الذين يخدمون في الهيكل إسخاتولوجياً (٤٤:١٧)، ربما بسبب أنه يجعلهم يتعرقون وبهذه الحالة يكونون طقسياً بشكل من الأشكال غير طاهرين.

يشار أربع مرات إلى الصوف في نصوص شعرية في مز، أم، إش. الله "يعطي الثلج مثل الصوف" حسب مز١٤٧:١٦. زوجة الشخص النبيل تواظب على "طلب الصوف والكتان" (أم٣١:١٣).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*ṭwh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śᵉrād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbs*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šᵉtî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

7550 צַמֶּרֶת

צַמֶּרֶת [*sammeret*]، أعلى الشجرة (#٧٥٥٠).

ش. أ. ق يوجد مشابهات لفظية محتملة كثيرة في العربية.

ع. ق تستخدم الكلمة العبرية ٥مرات في حزقيال ١٧:٣، ٢٢؛ ٣١:٣، ١٠، ١٤. المعنى الأساسي צַמֶּרֶת هو أعلى، الغصن الأعلى، ومترجمة بشكل مشابه في كل الترجمات في كل هذه النصوص. هذا مؤسس بالغالب على الاستخدام في هذا النص. "أعالي الأرز" في حز١٧:٣ عادة تُقبل كإشارة إلى يهوياكين، و"أرض التجار" (ع٤) إشارة إلى بابل.

أشجار: ← אֵלָה [*'ēlâ* [1]] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [*'erez*] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [*'ōren* [1]] (شَجَرَة صُنَوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [*'ēšel*] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أثل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [*bᵉrôš*] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [*lûz* [1]] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [*'ēṣ*] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [*'ar'ār*] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [*ṣammeret*] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [*šāqēd*] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [*šiqmâ*] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [*tᵉ'aššûr*] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [*tāmār* [1]] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

7551 צָמַת

צָמַת [*samat*]، قَلْ. بلبّل. هِفعيل. سكتَ؛ نِفعَل. أُسكتَ (#٧٥٥١)؛ צְמִיתֻת [*sᵉmitut*]، اسم. فقدان حق إعادة الشراء (#٧٥٥٢).

ش. أ. ق في أوغا. الجذر يعني يدمّر، ويتوازى مع *mhs*، يضرب. في الآرامية يعني يتزاحم، في السريانية يسكت، في العربية يكتم.

ع. ق ١. مثل דָּמָה (#١٩٤٩)، هذا الجذر إجمالاً يشير إلى الصمت. بالتالي في معنى ورود الفعل تترجمه NIV يدمّر (قا؛ أوغا.). يستخدم بشكل خاص عند محاولة الأعداء إما إسكات المتكلم أو أن يسكتوا هم أنفسهم (٢صم٢٢:٤١ = مز١٨:٤١؛ ٥٤:٥؛ ٦٩:٤؛ ٧٣:٢٧؛ ٨٨:١٧؛ ٩٤:٢٣ [مرتين]؛ ١٠١:٥، ٨؛ ١٤٣:١٢؛ مرا٣:٥٣). المراجع الباقية يشير للسكون الذي يزداد في فصل الجفاف (مقارنة مع تقلّب أصدقاء الإنسان، أي٦:١٧)، وإلى غيرة كلمة الله المهلكة تمامًا لحثّ الآخرين على التوقف عن تجاهل تلك الكلمة (مز١١٩:١٣٩).

٢. يرد اسم. مرتين في لا٢٥ (ع٢٣، ٣٠)، حتى يظهر ككلمة تقنية عن الصمت المعتبر عند إعادة شراء الممتلكات. فلو كانت أرض في الريف مباعة فإن العائلة دائمًا "ترفع صوتها" لإعادة شراء الأرض. من ناحية أخرى، لو أن الممتلكات داخل أسوار المدينة مباعة، فإن الورثة ليس لديهم حق المطالبة وعليهم أن يسكتوا عن مطلبهم في المستقبل.

سكون، صمت: ← דּוּמָה [*dûmâ* [1]] (سكون، #١٨٧٢) ← דמה [*dmh* [2]] (كَف، يستريح، يَبْكم، يَصْمُتْ، #١٩٤٩) ← דמם [*dmm* [1]] (يقف بلا حراك، يَسْكُن، يَصمُت، #١٩٥٧) ← חפא [*ḥp'*] (يقوم بفعل شيء في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשׁה [*ḥšh*] (يسكت، يُؤمر بالسكوت، #٣١٢٠) ← חרשׁ [*ḥrs* [2]] (تَصَامَمْ، ظل ساكنًا، يبقى خاملاً، يُخرَسْ، #٣٠٨٧)، ← צמת [*ṣmt*] (أسكت، #٧٥٥١).

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

٧٥٥٢ (צְמִתֻת [*sᵉmitut*]، فقدان حق إعادة الشراء)، ← #٧٥٥١

7557 צִנָּה

צִנָּה [*sinnâ* [1]]، برودة (ترد مرة) (#٧٥٥٧).

ع. ق الرسول الأمين يُقارن مع "برودة" الثلج في وقت الحصاد لأنه ينعش (أم٢٥:١٣). ترد في الأبوكريفا وتشير إلى الهواء البارد من الشمال (سير٤٣:٢٠).

برودة، برد: ← צִנָּה [*ma'ᵃmāṣ*] (برودة، #٧٥٥٧)؛ ← קֹר [*ma'ᵃmāṣ*] (يبرد، #٧٩٨١).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

7558 צִנָּה

צִנָּה [*sinnâ* [2]]، ترس طويل، درع جسم (#٧٥٥٨).

ش. أ. ق تضع *HALAT* قائمة فقط مشابه لفظي في أكد. *sinnatum*. أيا كانت *CAD* 16, 201 تقدم معاني مختلفة للكلمة.

ع. ق الـ צִנָּה هو نوع من التروس مستخدم لحماية كامل الجسم. تشير الكلمة بشكل مشابه إلى الترس المستخدم خلال حصار المدن، عملياً عندما يحاول المحاربون تهديم الأسوار. غالبًا حامل الترس يرتدي نعل يتجاوب مع حركة الترس لحماية نفسه ورامي السهام المرافق له. هذه التروس غالبًا مزودة بجزء ناتئ يحمي المحارب من السهام المرمية من مكان مرتفع، مثل أعلى سور المدينة. انظر توضيح Yadin (406 far right, 418, 462).

في نصف عدد مرات ورود צִנָּה تأتي مع מָגֵן، تشير إلى الترس العادي والصغير تمامًا مثل الترس الكبير. هذا الزوج من الكلمات كتغطية لكل التروس. هذه النصوص ذات أهمية لاهوتية ضعيفة (حز٢٣:٢٤؛ ٣٨:٤). الأمر نفسه بالنسبة لعدد من النصوص فيها تكون צִנָּה وحدها (١مل١٠:١٦ مرتين؛ حز٢٦:٨). على أنه هناك عدد محدود من الشواهد التي تحمل الكلمة فيها نفس النوع من الأهمية اللاهوتية لكلمة מָגֵן. مز٩١:٤ نموذج: "أمانته (الله) ترس ومجنّ"

ترس: ← מָגֵן [*māgēn* [1]] (ترس، حماية، #٤٤٨٢)؛ ← עֲגִילָה [*'agîlâ*] (ترس دائري، #٦٣١٧)؛ ← צִנָּה [*ṣinnâ* [2]] (ترس طويل، #٧٥٥٨)؛ ← שֶׁלֶט [*šeleṭ*] (ترس، #٨٩٤٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:646-59; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, 222-25; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

Tremper Longman

٧٥٦٠ (צָנוּעַ [*sanûa'*]، بتواضع)، ← #٧٥٧٠

٧٥٦٢ (צִנּוֹר [*sinnôr*]، أنبوب ماء؟، سدّ؟، قناة مائية؟)، ← #٥٦٤٣

٧٥٦٣ (צָנַח [*sanah*]، يصفّق بالأيدي، يسوق)، ← #٣٣٣٨

7564 צְנִינִים

צְנִינִים [*sᵉnînîm*]، أشواك (#٧٥٦٤).

ع. ق ممكن أن تحدد الكلمة بالعلّيق (*Rubus*

(*sanguineus*; Zohary, 157). ترد الكلمة فقط في عد٣٣:٥٥]٣ ويش٢٣:١٣، حيث تتكلم عن الدينونة التي سوف يجلبها الله على إسرائيل إذا لم يُخرجوا الكنعانيين تمامًا. بعدها أصبح الكنعانيون الباقون شوكاً في العيون والظهر (تعاكس بين النصين). ممكن تكون צְנִינִים في مشهد لو٦:٤٤.

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* [1] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mᵉsûkâ*] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na'ᵃṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*sᵉneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣe'ᵉlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣᵉnînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [1] [*šāmîr* [1] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:771; I. and W. Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:815; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 157.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr*

7565 צָנִיף

צָנִיף [*sanîp*]، اسم. عمامة (#٧٥٦٥)؛ מִצְנֶפֶת [*misnepet*] تحريم (NIV؛ #٥٢٠٠)؛ > צָנַף [*sanap*]، يغلف، يلبس (#٧٥٧١).

ش. أ. ق مشابه لفظي في العربية *sinf*، تعني هدب أو حافة؛ السريانية *masnapta'*، عمامة.

ع. ق ١. يرد الفعل צָנַף بشكل محدود مرتين فقط وبصيغة قَلْ. بمعنى يلتحف، يغلف، يلف حوله. مستخدمة عندما يلبس رئيس الكهنة (أدب. يلبس) العمامة المقدسة (لا١٦:٤). في توبيخ فخر شبنا، يُخبر أن الرب سوف "يلفك لف لفيفة كالكرة إلى الأرض" بمعنى "يرميك كالقمامة" (إش٢٢:١٨). العبارة "يلفك لفًا" تتضمن الكلمات الثلاثة، المصدر، الفعل التام، اسم. من نفس الجذر צנף.

٢. يرد إسم. צָנִיף، عمامة ٤مرات في النصوص ما بعد السبي؛ ما عدا في إش٣:٢٣ الكلمة المقابلة מִצְנֶפֶת. اللفافة מִצְנֶפֶת كانت تتشكل بربط لفائف حول الرأس لتشكل العمامة، كانت بالنسبة لرئيس الكهنة وأولاده تعتبر جزء من الثياب المقدسة (خر٢٨:٤؛ ٣٩:٢٨؛ لا١٦:٤). مصنوعة من الكتان، مع صفيحة (נֵזֶר، #٥٦٩٤) منقوش عليها "قدس للرب" (خر٢٨:٣٦-٣٨؛ ٢٩:٦؛ ٣٩:٣٠-٣١؛ لا١٦:٤). يلاحظ Milgrom (511) أنه حسب المصدر الكهنوتي يستخدم ع. ق كلمة צָנִיף لغطاء رأس رئيس الكهنة (زك٣:٥)، بالنسبة للثياب المترفة المؤنثة (إش٣:٢٣)، لغطاء رأس الملك (أش٦٢:٣)، ومجازاً عن العدل (أي٢٩:١٤). يفترض أن מִצְנֶפֶת هو صياغة المصدر الكهنوتي لمنع الالتباس مع أي لباس كهنوتي عالمي. في هذه الحالة מִצְנֶפֶת في حز٢١:٢٦ هي علامة خاصة بالوظيفة الكهنوتية؛ النبوة ستكون وقف على سقوط القوة الدينية والسياسية. انقلاب حياة الإسرائيلي بالكامل في باقي ع٢٦ (قا؛ ١صم٢:٤-١٠) يفترض أن المرجع هو لكل من الديني والعامّي.

٣. وصف أورشليم "تاجاً ملكياً" (עֲטָרָה)، يرتبط النموذج الكهنوتي (צָנִיף) بالقوة الملكية (إش٦٢:٣؛ حز٢١:٢٦؛ زك٦:١٠-١١). اتساع قوة رئيس الكهنة بعد السبي مرتبط بالدخل الدراس واستخدامه للنماذج الخاصة بالمحرر الملكي وهذا موضع شك. انظر *AncIsr*, 398-401.؛ Eaton, "Kingship"; Ackroyd, 195-97 Cross, 219-65 على الرغم من أن الملكية في ش. أ. ق بين الآلهة والبشر كانت مجسَّدة من خلال لبس التاج، إلا أنه لا يرد في الكتاب المقدس أن الله يأمر بأن يُرتدى التاج. كتّاب الكتاب المقدس في هذه الطريقة ربما قد ميّزوا الملكية التي يستخدمها يهوه عن الأساسات السياسية وأصلها الكنعاني.

ب. ت المشنا Yoma 7:5 تقول أن كل الكهنة يلبسون العمامة، لكن فقط رئيس الكهنة يلبس الـ נֵזֶר.

إرتداء- قبعة: טְבוּלִים [*ṭᵉbûlîm*] (قبعة، #٣١٧٨)؛ מִצְנֶפֶת [*misṇepet*] (قبعة، تاج، #٥٢٠٠)؛ נֵזֶר [*nēzer*] (تاج، #٥٦٩٤)؛ צָנִיף [*ṣānîp*] (قبعة، تاج، #٧٥٦٥).

تاج: ← כֶּתֶר [*ktr* [3] (يرتدي كحلية، #٤١٩٤)؛ ← עטר [*'ṭr* [1] (محيط، تاج، #٦٤٩٦/٧).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 195-97; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 219-65; J. H. Eaton, "Kingship," *DBI*, 379-82; J. Milgrom, *Leviticus*, AB 3, 1991, 511; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 398, 401-14.

وبرت جي. واي *Robert J. Way*،

7568 צָנֻם

צָנֻם [*sanum*]، قاسي، يابس (سنابل القمح) (#٧٥٦٨).

ع. ق ربما الكلمة مشتقة من الفعل צָנַם، يعني "يجف، ييبس"، ومستخدمة مرة في ع. ق، حيث تصف ذبول السنابل في سنوات المجاعة السبع في حلم فرعون (تك٤١:٢٣). مترجمة في السب. إلى الكلمة اليونانية ἀνεμόφθοροι، تعني "جافة" والآرامية المتأخرة والسريانية تستخدم الكلمة *swnama'* في نفس المعنى.

حبوب، شعيرَ، دخنَ، أرزّ، الخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bisqālôn*] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3] (حَب، ذرة، #١٣٣٩) ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*mᵉlîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śᵉ'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 154.

بول دي. واجنر *Paul D. Wegner*

7570 פְּאֵר

צָנַע [*sana'*]، هِفعيل. يتواضع (#٧٥٧٠)؛ צָנוּעַ [*sanûa'*]، بتواضع (#٧٥٦٠).

ع. ق الجزء النبوي الكلاسيكي للكلام في القرن الثامن ربما هو الوارد في مي٦:٨، العبارة הַצְנֵעַ לֶכֶת؛ هذه الترجمة المعتادة "تسلك متواضعاً" (RSV, NIV, NJPSV, TEV). نوعاً ما العبارة غير واضحة المعنى وتترجم في التفاسير الحديثة إلى "تسلك بحكمة"، في الغالب مستندة على كتابات قمران عن التأديب بدلاً من استخدام الجذر في كتابات الجامعة. لكن من ناحية أخرى يرد الجذر في ع.ق (أم١١:٢)، اسم. مستخدم عن الحكيم قليل الكلام (سب. ταπεινός؛ ترجوم *humilitas*). في العبرية الحديثة تستخدم العبارة عن السلوك المتواضع، بالتالي ممكن أن تكون اقتباس كتابي من مي٦:٨. التواضع الذي يذكره ميخا مرتبط مع "فعل الحق" (מִשְׁפָּט) و"الحب بأمانة" (חֶסֶד). في حالة الترجمة التقليدية ("تسلك بتواضع")، فإن العبارة هي قمة العدد وتعبّر عن تأكيد أكثر على أهمية التواضع.

متواضع: ← כָּנַע [*kāna'*] (يكبت، يتواضع، يضع نفسه [بالتعريف المعجمي]، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה [2] [*'ānâ*[2]] (يعذب، يتواضع، يعذّب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠).

دبليو. جي. دمبريل *W. J. Dumbrell*

7571 צָנַף

צָנַף [*sanap*]، قَلْ. يغلف، يلف (#٧٥٧١)؛ اسم. צָנִיף [*sanîp*]، عمامة، تاج (#٧٥٦٥)؛ מִצְנֶפֶת [*misnepet*]، عمامة، تاج.

ع. ق ١. يرد الفعل مرتين في إش٢٢:١٨ في بناء المصدر المطلق بمعنى "يثني باحكام" (NIV). من ناحية أخرى يرد فقط في لا١٦:٤ في بناء بحالة النصب مع اسم. من מִצְנֶפֶת "يتعمم بعمامة".

٢. يرد اسم. צָנִיף ٥مرات: أي٢٩:١٤؛ إش٣:٢٣؛ ٦٢:٣؛ مرتين في زك٣:٥. في أيوب تأتي مترادفة مع מְעִיל، رداء. إنها لائحة بالملابس المبهرجة المؤنثة بعدة كلمات تحدد تطابق تام (إش٣:١٨-٢٣). في ٦٢:٣ تترافق مع עֲטָרָה، تاج. يشير زكريا إلى التاج الموضوع على رأس يشوع، رئيس الكهنة. التاج الطاهر يصوّر إعادة طهارة رئيس الكهنة رسمياً وقانونياً، كذلك إسرائيل مرة أخرى يقف أمام الله. صفيحة محفور عليها "قدس للرب" تُربط في مقدمة العمامة (خر٢٨:٣٦؛ ٣٩:٣٠).

٣. ١١مرة من أصل ١٢ مرة وردت فيها מִצְנֶפֶת موجودة في مقاطع من خروج وتثنية عند وصف غطاء رأس رئيس الكنهة. لأن מִצְנֶפֶת مصنوعة من الكتان (مثال، خر٣٩:٢٨؛ لا١٦:٤)، فإن عمامة هي أفضل ترجمة. خر٢٩:٦ تعقّد الصورة، "وتضع العمامة (מִצְנֶפֶת) على رأسه وتجعل الإكليل (נֵזֶר) المقدس على العمامة (מִצְנֶפֶת)". الإكليل נֵזֶר لابد أن يكون الـ צִיץ؛ NIV تستبدل الاثنين بـ "إكليل". إنها الشيء المحفور عليه "قدس

للرب". لا٨:٩ تظهر مشكلة مشابهة (قا؛ خر٢٨:٣٦-٣٧. في حز٢١:٢٦[٣١] تترافق מִצְנֶפֶת مع עֲטָרָה، تاج (قا؛ إش٦٢:٣).

إرتداء- قبعة: טְבוּלִים [t^ebûlîm] (قبعة، #٣١٧٨)؛ מִצְנֶפֶת [miṣnepet] (قبعة، تاج، #٥٢٠٠)؛ נֵזֶר [nēzer] (تاج، #٥٦٩٤)؛ צָנִיף [ṣānîp] (قبعة، تاج، #٧٥٦٥).

إرتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [lbš] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [‘ṭh ¹] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [‘ṭp ¹] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [ṣnp ¹] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

كهنة ولاويين: ← אַבְנֵט [’abnēṭ] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [’ēpôd ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [ḥōšen] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [khn] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [kōmer] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lēwî ¹] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbā‘â] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [miknāsayim] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [pa‘^amôn] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)، ← תַּשְׁבֵּץ [tašbēṣ] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)، ← هَارُون: لاَهوت ← كهنة ولاَويين: لاَهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 2:232-38; *ANEP*, figs. 1-66; *ISBE* 2:401-7; A. F. L. Beeston, "Hebrew *sibbolet* and *sobel* (Isa 47:2)," *JSS* 24, 1979, 175-77; M. Dahood, "To Pawn One's Cloak," *Bib* 42, 1961, 359-66; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palᴗstina*, 1987 (repr. 1937), 5:199-356; E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; M. Grg, "Zum sogenannten priesterlichen Obergewand," *BZ* 20, 1976, 242-46; H. W. Hnig, "Die Bekleidung des Hebrᴗers: Eine biblisch-arch ᴗologische Untersuchung," diss. Zürich, 1957; M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*, 1954[2]; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel," *ZAW* 37, 1917/18, 109-25; H. F. Lutz, *Textiles and Customs Among the People of the Ancient Near East*, 1923; J. W. McKay, "My Glory—A Mantle of Praise," *SJT* 31, 1978, 167-72; W. Magass, "Texte und Textilien," *LB* 34, 1975, 23-36; J. Ruppert, *Le costume juif depuis les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité)*, 1938.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٧٥٧٣ (צִנְצֶנֶת [sinsenet]، جرة، وعاء، سلّة)، ← #٣٩٩٨

7575	צָעַד

צָעַד [sa‘ad]، قَلْ. يخطو، يسير مسير عسكري؛ هِفعيل. يسيّر شخص ما عسكرياً (#٧٥٧٥)؛ אֶצְעָדָה [’es‘adâ]، فرقة موسيقية (#٧٣١)؛ מִצְעָד [mis‘ad]، خطوة، قافلة (#٥٢٠٢)؛ צַעַד [sa‘ad]، مسير، مشية، خطوات (#٧٥٧٦)؛ צְעָדָה [s^e‘adâ ¹]، مسير، سلسلة خطوات (على الكاحل) (#٧٥٧٧).

ش. أ. ق للفعل مشابه لفظي بالعربية *sa‘ida*، صعَدَ. ممكن مشابه لفظي في أوغا. *sgd*. بالتالي يترجم Gibson (124) السطر ٣٠ "شاهار وشاليم والآلهة الخيّرة" *[il ys]* "[إيل] خرج إلى شاطئ البحر، *i gp ym wysgd gp thm* و*advanced* إلى شاطئ المحيط".

ع. ق ١. كل شواهد الفعل هي بصيغة قَلْ. ماعدا صيغة هِفعيل في أي١٨:١٤ (لكن بالمعنى المجهول): "هو [أي، الشرير] ..... يساق إلى ملك الأهوال". يوجد في ٢صم٥:٢٤ اسم. "مسير" مرتبط مع الفعل (=١أخ١٤:١٥)، "وعندما تسمع صوت خطوات (مسير) [الفلسطينيين]....".

٢. بشكل مشابه اسم. צְעָדָה، سلسلة الكاحل، خلخال، كما في إش٣:٢٠ في قائمة من زينة التفاخر الثمينة التي يزمع الله أن يجردها من بنات أورشليم (←).

٣. يرد اسم. מִצְעָד، خطوة. في مز٣٧:٢٣ (الله يثبت خطوات الإنسان)؛ أم٢٠:٢٤ (الله يوجّه خطوات الإنسان)؛ دا١١:٤٣ (حسب NIV "في إذعان" غريبة؛ تقرأ أحيانًا مثل "في خطواته").

٤. اسم. المتكرر أكثر، المعتمد على الفعل هو צַעַד، خطوة، مشية، خطوة سريعة. ربما مستخدم حرفيًا: ٢صم٦:١٣ ("ست خطوات")؛ ٢٢:٣٧ ("توسع خطواتي تحتي" = مز١٨:٣٦)؛ أم٣٠:٢٩ ("ثلاثة أمور عظيمة في خطواتهم السريعة").

الأكثر شيوعاً هو الاستخدام المجازي لـ צַעַד. يقول الأب الحكيم لولده عن طريق الحكمة "إذا سرت فلا تضيّق خطواتك" (أم٤:١٢). في ١٦:٩ وإر١٠:٢٣ تستخدم צַעַד مع דֶּרֶךְ. مرتين يشار إلى نفس النقطة، أي، أن الجنس البشري يكون في أفضل حالاته عندما ندرك أننا غير قادرين على التحكم بمصيرنا، وأننا لسنا قادة أنفسنا، بل المسألة متعلقة ومتروكة لله الحكيم الأبدي. انظر أيضًا أيوب، الذي يؤمن أن الله "يحصي" (١٤:١٦) و"يرى" (٣١:٤) خطواته/ طرقه. يتفق أليهو معه (أي٣٤:٢١).

٥. قد يكون للفعل צַעַד فاعله: يهوه (قض٥:٤؛ مز٦٨:٧؛ إش٦٣:١؛ حب٣:١٢)؛ أشخاص (٢صم٦:١٣؛ أم٧:٨)؛ حيوانات متنوعة (أم٣٠:٢٩-٣١)؛ أصنام

(إر١٠:٥)؛ أغصان/ نبات؟ (تك٤٩:٢٢، انظر أسفل).

(أ) عندما يسير يهوه سير عسكري، فإنه يسير بسخط (حب٣:١٢)، لحماية شعبه (إش٦٣:١) ولقيادتهم عبر أراضي أعدائهم باتجاه أرض الموعد (قض٥:٤؛ مز٦٨:٧). في آخر شاهدين اللغة متشابهة ("الأرض ارتعدت، السموات قطرت، أمام الله/ يهوه، الإله الوحيد في سيناء")، بافتراض الاعتماد الحرفي نوعاً ما. أيضًا كل من قض٥ ومزمور٦٨ محددان كـ שִׁיר، شعر. مسير الله يعتبر أمر احتفالي.

(ب) بما أن المسير الحربي للآلهة كان أمراً شائعاً في أدب ش.أ.ق كما في ع.ق، فإنه يجب التذكر بأن "أعداء المحرر هم أشباح أسطوريون للمحيط الخاص، أولئك بالنسبة للأخير يلعبون على مسرح التاريخ الحقيقي. هنا [أي، قض٥] وفي مز٦٨ الظاهر هو موكب المنتصرين للعلامة المقصودة الحقيقية من الانتصارات التي سجلها التاريخ" (Blenkinsopp, 65).

(ج) أم٣٠:٢٩-٣١ تقول "ثلاثة أمور عظيمة في خطواتهم السريعة، أربعة تتحرك بثقل عظيم: أسد.... مغرور متبختر، تيس، ملك وحوله جيشه". هنا انعكاس للملكية متأصلة بعالم الطبيعة. في عالم البشر الملك هو الأسمى، وبالنسبة للشعب فإن خطواته العظيمة على رأس جيشه تناسب ملكيته. يمكن للمرء أن يرى سهولة نقل هذه الفكرة من المسير الملكي للمقدمة إلى مسير ملك الخليقة.

(د) تبدأ بركة يعقوب ليوسف (تك٤٩:٢٢) "يوسف غصن شجرة مثمرة على عين، من أغصانها [בָּנוֹת، أدب. "بنات"] قد تسلقت (צָעֲדָה) فوق حائط" (NIV). بعيدًا عن المشاكل التي في أول سطرين، يمكن مواجهة ليس أقل من ثلاث مشاكل في السطر الثالث: (١) كيف يمكن للمرء أن يحصل على "أغصان" من "البنات"؟ (٢) كيف يمكن للمرء أن يوسع معنى صعد צַעַד من "مشى، خطى، سار" إلى "تسلق"؟ (انظر Zobel, 21 and 21 n.110، يفسر الجذر مع أوغا. *sgd* "يتسلق، يسمح بالتسلق")، (٣) لماذا يستخدم فعل مفرد مؤنث شخص ثالث (צָעֲדָה) مع الفاعل الجمع المؤنث (בָּנוֹת)، ما لم يصوّر الفعل نهاية قديمة مؤنث جمع شخص ثالث؟ هذا أيضًا في مكان آخر في تك٤٩ حيث يستخدم يعقوب تشبيه بالنبات أكثر من التشبيه بالحيوان عندما يخاطب أبناءه. على كل حال، كلمات يعقوب إلى يوسف شكّلت صلاة وبركة. يعقوب وذريته حصلوا على خبرة النمو، كثيراً جدًا بحيث أن ذريته تنمو وتتسلق الجدران التي لا تتضمن أشجارُ الكرمة.

مسيرة، خطى: חשׁל [ḥšl] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [nḥt] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [s’n] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [pś‘ ¹] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [ṣ‘d] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, "Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion," *Bib* 42, 1961, 61-76; S. Gevirtz, "Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford," *HUCA* 46, 1975, 35-49; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen Zum Bibelworterbuch," *VT* 8, 1958, 161-215 (esp. 198); H.-J. Zobel, "Stammesspruch und Geschichte," *BZAW* 95, 1965.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٥٧٦ (צַעַד [sa‘ad]، مسير، مشية، خطوات)، ← #٧٥٧٥

7577	צְעָדָה

צְעָדָה [s^e‘adâ ¹]، اسم. جمع. كواحل (#٧٥٧٧)؛ אֶצְעָדָה [’es‘adâ]، سلسلة خطوة، سوار (#٧٣١)؛ < צָעַד [sa‘ad]، قَل. سار، خطا؛ هِفعيل. يجعل نفسه يسير (#٧٥٧٥).

ش. أ. ق أكد. *sahdu*، يطوف خلسة، يدور/ يتجول (*CAD* 16, 57).

ع. ق لمعرفة استخدام مجموعة الكلمة، انظر إش٣:٢٠؛ عد٣١:٥٠؛ ٢صم١:١٠

لمناقشة خاصة بالحليّ، انظر עָדָה (يرتدي زينة، #٦٣٣٥).

مالكولم جْي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

7579	צָעָה

צָעָה [sa‘â]، قَلْ. انكمش خوفاً؛ انحرف (#٧٥٧٩).

ع. ق يصف الفعل في الأصل وضعية الانبطاح أو الانحناء. يصف إسقاط السفن (إر٢:٢٠) ووضعية الانبطاح أو الانحناء للعبد (٥١:١٤) الذي يأمل بالتحرير.

مع إشارتها المنفردة إلى المحارب الإلهي (علم اللاهوت) في إش٦٣:١، ينقّح الفعل إلى צָעַד، يسير (قا؛ NIV التقدم باستقامة) لكن حسب J. D. W. Watts هذا غير ضروري: "الرضوخ تحت وزن درعه" (*Isaiah 34-66*, WBC 25, 315-16).

منخفض، متواضع، مسطّح، مستوي: ← כָּרַע [kāra‘] (ينحني، يربض، #٤١٥٦)؛ ← עָנָה² [‘ānâ²] (يتواضع، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← שָׁחַח [ša^bîṭûb] (ينحني،

يربض، يتواضع، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל [ᵓᵃbîṭûb] (ينخفض، يستوي، يتواضع، يخفض، #٩١٦٤).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

7581 צָעִיף

צָעִיף [sa‘îp]، اسم. وشاح (#٧٥٨١).

ش. أ. ق ربما ترتبط الكلمة بالجذر في العربية والأثيوبية بمعنى يضاعف.

ع. ق يرد ثلاث مرات צָעִיף في تكوين. غطت رفقة نفسها بالوشاح قبل أن تقابل اسحق لأول مرة (تك٢٤:٦٥). ثامار كنّة يهوذا الجميلة، تنكرت مثل الزانية عندما تغطت تحت الوشاح (تك٣٨:١٤، ١٩). يمكن استنتاج أمرين بخصوص الوشاح. يغطي من تلبسه بشكل كافٍ لإخفاء شخصية من تلبسه. ظاهرياً يدل على المرأة العازبة.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חִבָּיוֹן / חֶבְיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [miṭpaḥat] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ [2]] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣā‘îp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [rᵉdîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [rᵉ‘ālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٧٥٨٢ (צָעִיר [sa‘îr [1]]، قليل، صغير، فتي، حقير)، ← #٧٥٩٢

٧٥٨٤ (צְעִירָה [sᵉ‘îrâ]، شاب)، ← #٧٥٩٢

7585 צָעַן

צָעַן [sa‘an]، قَلْ. (يجب أن) يشد الرحال؛ ينهار (ترد ١؛ #٧٥٨٥).

ش. أ. ق هذا الجذر متنوع من טען، لها مشابهات لفظية في أكد. والعربية والعربي الجنوبة القديمة والسريانية والأثيوبية (HALAT 361, 975; cf. Delcor, 310-11; Greenspan, 154).

ع. ق ترد الكلمة في إش٣٣:٢٠ (في جمع נָסַע مع נָתַק) لوصف خيمة لا يمكن تحريكها أو انهيارها (انظر تحت נָסַע [#٥٨٢٥]؛ لمناقشة عدم تصحيح יִצְעַן في إش٣٣:٢٠، انظر H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X/3, 1310).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [ˀṣl [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [bdl] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [brˀ [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [hgh [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוּשׁ [mûš [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [nsˁ] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [ntq] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [prq] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [ṣ‘n] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [rḥq] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

M. Delcor, “Quelques cas de survivances du vocabulaire nomade en hébreu biblique,” *VT* 25, 1975, 307-22, esp. 310-12; F. E. Greenspan, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, SBLDS 74, 1984, passim, see index on 206.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7589 צַעֲצֻעִים

צַעֲצֻעִים [sa‘ᵃsu‘îm]، اسم. أشياء مشكَّلة من تلبيس المعدن (#٧٥٨٩).

ش. أ. ق الفعل بالعربية صوَّج *saga* (*swg*) فيه معنى من التشكيل.

ع. ق اسم. يرد١ في ٢أخ٣:١٠، حيث يستبدل كاتب الأخبار هذه الكلمة بالخشب في ١مل٦:٢٣ في وصف الشيروبيم. احتفظت اليونانية بكلمة ”خشب“ لكن هذا لا يعبّر عن نص مختلف حيث أن الترجوم ينسخ مع كلمة أصعب. كان الشيروبيم محفور من الخشب ومغطى بالذهب (١مل٦:٢٣، ٢٨)؛ المعنى في ٢صم٣:١٠ هو أنهما كانا منحوتان ومصنوعان مع غشاء من الذهب

ب. ت يظهر التلمود بربط هذا مع צְעִיר أو זְעִיר، بمعنى صغير، ويصف الملاك في الهيكل الذي يكون على شكل طفل صغير (Jastrow, 2:1294).

معادن: ← אֲנָךְ [ᵓᵃnāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [ḥel’â [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [ma‘ᵃbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية،

#٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [‘ōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pᵉlādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [ṣwr [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣa‘ᵃṣū‘îm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [ṣp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

7590 צָעַק

צָעַק [sa‘aq]، قَلْ. صرخَ، رفع صرخة الشكوى، يستدعي، ينادي للتجمّع؛ نِفعل. يُجمع، يُدعى للتجمّع؛ بِعل. يصرخ بتكرار؛ هِفعيل. يستدعي، ينادي للتجمع (#٧٥٩٠)؛ צְעָקָה [sᵉ‘aqâ]، اسم. شكوى، يطلب مساعدة (#٧٥٩١).

ش. أ. ق وجد الفعل צָעַק في البردية المصرية *APFC* 52, 6، التي فيها نص مجزأ يتضمن معظم أسماء وبعض الأفعال المنفصلة (*DISO*, 246). أيضًا موجود الفعل في العربية الجنوبية القديمة بمعنى يصرخ، ينادي، يناشد؛ العربية *sa‘aqa* تعني يصعق بالضوء، يصرع، يبهر. العربية *sa‘iqa* يمكن أن تعني فقدان الوعي، وكلمة *sa‘iq*، هتاف. اسم. צְעָקָה ربما أعيد استخدامه في القرن الثامن في نقوش Sefire (*KAI* 223 A 8)، بالاعتماد على الموازيات المحتملة للاعتبار المرتبط (*KAI* 222 A 29)، لكن النص تالف جدًا ولا يعطي سياق دقيق (قا؛ *DISO*, 246). بشكل مشابه צעק هي تنوع جدلي من זעק، (*THAT* 2:568).

ع. ق ١. يرد الفعل צָעַק ٤٧مرة بصيغة قَلْ. عمومًا بمعنى يصرخ طلباً المساعدة أو التحرير من الظلم والمعاناة. مستخدم باستمرار عند طلب إسرائيل التحرير من المصريين (عد٢٠:١٦؛ تث٢٦:٧؛ نح٩:٢٧؛ إش١٩:٢٠) أو من مستبدّين آخرين (قض١٠:١٢). أيضًا مستخدم في صلوات الشكوى (مز٣٤:١٧؛ ٧٧:١؛ ٨٨:١) أو الصراخ إلى الله في أزمات معيّنة (خر٨:٨؛ ١٤:١٥؛ ١٥:٢٥؛ ١٧:٤؛ عد١٢:١٣؛ يش٢٤:٦؛ ٢أخ١٣:١٤)؛ مثل هذا الصراخ أيضًا موجّه إلى الأوثان (إش٤٦:٧). يمكن أن يكون صراخ لأجل المساعدة (تك٤١:٥٥؛ عد١١:٢؛ تث٢٢:٢٧؛ ٢مل٤:١؛ ٦:٢٦)، وحتى طلب الاهتمام، لرؤية الاحتياج (١مل٢٠:٣٩). طلب المساعدة غالبًا من أجل العدالة (٢مل٨:٣، ٥)؛ الصراخ إلى الله لكي يسمع إلى المضطهدين (خر٢٢:٢٢، ٢٦). الله يسمع إلى دم هابيل، الذي يصرخ من الأرض (تك٤:١٠). أيوب لا يجد عدلاً لصراخه (أي١٩:٧)، الذي فسّره أليهو أنه بسبب افتخاره (٣٥:١٢). عبد الرب لا يصرخ كثيراً، لكن يجلب العدل إلى الأرض (إش٤٢:٢).

٢. الفعل يعتبر بصعوبة كلمة تقنية للصراخ طلباً للعدل والحق (*THAT* 2:571-72). صراخ العدل أيضًا واحد من المراثي (←) عندما تصبح الظروف غير قابلة للإصلاح، مثل صراخ عيسو عندما أدرك أنه فقد البكورية (تك٢٧:٣٤). صراخ الخوف عندما يُفقد رأس الفأس المستعار هنا الصراخ للنوح (٢مل٦:٥)؛ صراخ مشابه عندما يكتشف الأنبياء أن طعامهم سام (٤:٤٠). الصراخ بسبب الدينونة في نفس الوقت النوح على خراب الأرض (إش٣٣:٧). يصف إرميا النوح على الملك أنه كامن مثل الحيوان (إر٢٢:١٨-١٩) والصراخ على هلاك الأراضي المحيطة (مر٢١:١٨). العبيد غير الأمناء والذين حكم عليهم الرب سوف يصرخون من الألم، خصوصاً عندما يروا بركة الأبرار (إش٦٥:١٤). يرد الفعل مرة واحدة في صيغة بِعل. لوصف صراخ أليشع المتكرر عند انتقال إيليا (٢مل٢:١٢). في صيغة نِفعل. يستخدم الفعل لوصف تجمّع الجيش للحرب (قض٧:٢٣، ٢٤؛ ١٢:١؛ ١صم١٣:٤)، وفي صيغة هِفعيل. للتجمّع إلى المجلس (١صم١٠:١٦).

٣. يرد اسم. ٢١مرة، غالبًا في وصف الصراخ. في تك٢٧:٣٤ نواح عيسو موصوف بصرخة عظيمة ومرّة؛ بشكل مشابه نواح المصريين على فقدان أبكارهم عظيم وممتد (خر١١:٦؛ ١٢:٣٠). نواح الأمم بسبب دمارهم هو صراخ عظيم؛ يصل من موآب إلى صهيون (إر٤٨:٣-٤؛ قا؛ سب.)؛ صراخ سقوط أدوم يجعل الأرض تهتز ويُسمع من بحر سوف (إر٤٩:٢١). صراخ سقوط أورشليم سوف يُسمع في كل المدينة المهدّمة (صف١:١٠). صوت صراخ الأمم تحت الدينونة لأن أنانيتهم قد قادتهم إلى العوز (إر٢٥:٣٦)؛ صراخ موآب هو بكاء (٤٨:٥). ممكن يكون الصراخ من الارتباك والرعب، كالذي سمعه عالي عندما سلب الفلسطينيون تابوت العهد (١صم٤:١٤). شرور سدوم صراخ سمعه الله (تك١٨:٢١؛ ١٩:١٣)، كذلك القضاء في مدينة أورشليم (إش٥:٧). الصراخ من المعترضين، توقعاً لمعونة الله (أي٣٤:٢٨؛ مز٩:١٢)، بالتالي لن يجدوه (أي٢٧:٩). صراخ الإسرائيليين في مصر (خر٣:٧، ٩) بسبب الألم والاضطهاد، الذي يحرك عدالة الله ضد المصريين.

٤. صراخ النوح دائمًا يكون عالٍ وعاطفي، الصوت الذي يقارن بين ضرب المستبد في تضاد مع كلمات الحكيم

الهادئة (جا٩:١٧). التعبير عن الحزن أو الإنذار موصوف بالعظيم والمرّ (تك٢٧:٣٤؛ خر٦:١١؛ ١٢:٣٠؛ قا؛ זָעַק في ١صم٢٨:١٢؛ ٢صم١٩:٤؛ نح٩:٤؛ حز١١:١٣). قوته لا تتطلب الحاجة لسماعه من بعيد، لكن معبّر عنه في الوضع النهائي للاحتياج أو المشكلة (THAT 2:569). إنه ليس ببساطة الصراخ العاطفي بسبب الألم أو الوجع مثل التنهّد (אָנָה)، البكاء (בָּכָה)، أو النحيب (יָלַל)، لكن في التماس الطلب لتغيير ظروف المعاناة. الالتماس سواء الظاهر أم الباطني لشخص يمكنه المساعدة (في الشواهد الثلاثة يرتبط الفاعل عادة بحرف الجر אֶל، لكن أحيانًا بحرف לְ- أو حالة النصب). الجذر צעק هو صراخ من الألم وصراخ لأجل المساعدة؛ צָעַק صيغة قَل. متوازي مع שָׁוַע صيغة بِعل. (صراخ طلباً للمساعدة) في أي١٩:٧؛ مرا٣:٨؛ حب٢:١. كل من مفهوم الصراخ بسبب الألم أو الصراخ لأجل المساعدة يمكن أن يُرجّح. كثرة صراخ النواح ناتجة عن إدراك الاعتمادية البشرية الشائعة، من خلاله الصراخ لشخص ما عند الحاجة يعني الإلحاح على طلب المساعدة.

صراخ النواح موجه إلى التوسط البشري في ظروف مختلفة في وقت مجاعة المصريين وصراخهم لفرعون من أجل الخبز (تك٤١:٥٥)، وفي البرية صراخ الشعب لموسى (تد١١:١-٢). المرأة التي فقدت زوجها صرخت إلى أليشع عندما أتى الدائن لكي يأخذ أولادها (٢مل٤:١)، والأنبياء صرخوا له عندما اكتشفوا طعاماً ساماً (٤:٤٠) وعندما رأس الفأس فُقدت (٦:٥). صراخ المرأة المعتدى عليها جنسياً من رجل دليل على أنها لم تكن مشتركة بالجريمة (تث٢٢:٢٤، ٢٧).

في الغالب نصف ورود זָעַק / צָעַק بصيغة قَل. الصراخ سواء واضح أو ضمني، يكون إلى الله. هذا دليل على مفهوم ع.ق عن الصلاة. يستخدم الفعل في عطف مع كلمات متعددة عن الصلاة للتعبير عن مشاعر عميقة (פָּלַל هِتبعيل. في ٢أخ٣٢:٢٠؛ חָנַן هِتبعيل. في مز١٤٢:١[٢]؛ שָׁוַע بعِل في حب١:٢ ومرا٣:٨؛ 'tr في خر٨:٨، ٩، ١٢). استخدامها الواسع يشير إلى أنه في الصلاة لا يوجد اختلاف ملحّ بين الاحتياجات اليومية والصراخ لأجل العجالة أو التحرير من الاضطهاد. هذا الصراخ في ع.ق لم يكن أساسي في مجال طقوس النوح، لكنه كان تعبير عن الإلحاح في الظروف الصعبة مثل تلك التي كان فيها الإسرائيليون تحت اضطهاد المصريين (خر٢:٢٣؛ ٣:٧، ٩). هذا المعنى من الصراخ لم يختفي حتى خلال الكلمة التي استخدمت للتعبير عن الإلحاح في الظروف والطقوس الجماعية للنواح (يؤ١:١٤) أو الندم (نح٩:٤).

الصراخ إلى الله في ع.ق مسموع من الله (خر٣:٧؛ عد٢٠:١٦؛ مز٣٤:١٧)؛ الله يستجيب (١صم٧:٩؛ مز٧٧:١؛ إش٣٠:١٩)، والله يتدخل (قض١٠:١٢، ١٤؛ ١صم٨:٧؛ ٢أخ١٨:٣١؛ ٢٠:٩؛ مز٢٢:٥؛ ٣٤:١٧، ١٨). لم تكن استجابة الله بأي معنى متقلبة أو متكلفة ببساطة، لكنها شعور واحد بضغوطات شعبه (THAT 2:574). صراخ النواح في مصر حرك الله عندما رأى ظلمهم (عد٢٠:١٦؛ تث٢٦:٧). كانت هذه المعرفة الأساس لطلب الشخص (مز٩:١٢؛ ٢٢:٥؛ ٣٤:١٧) والجماعة (١٠٧:٦، ١٣، ١٩، ٢٨)؛ تقوم كأساس للتعبير عن الثقة والتمجيد في مزامير المراثي. الطاعة هي أمر ضروري ثابت كي يستجيب الله. عدم استجابة الله لصراخ الإسرائيليين كان أساس الإعلان النبوي على عصيان الشعب (١صم٨:١٨؛ إر١١:١١؛ مي٣:٤)، الذي لم يصرخ كثيراً أمام الله من كل قلبهم (هو٧:١٤؛ ٨:٢-٣). لم تكن استجابة الله تعني أنها محصورة بالإسرائيليين؛ لكنه يسمع للمصريين عندما صرخوا (إش١٩:٢٠). قصة شعب الله تخللها تحرير الله لهم عندما صرخوا إليه في وقت الضيق. (مراثي: علم اللاهوت)

ب. ت يرد الفعل في الترجوم، واسم. في التلمود (Jastrow, 1294). أسم. يرد في مخطوطات قمران (1QNoah 1:1:4)، التي هي ربما نسخة عن الكتاب المفقود لنوح المرتبط بكتاب أخنوخ. بكل هذه الشواهد هي صراخ للشكوى.

ع. ج تستخدم سب. κράζω وβοάω لترجمة الجذر צעק بصيغة قَل. بكل أشكاله. اسم. βοαί يطابق الأسماء المتنوعة من ΦΑΘΦΗ ☰، مثل إنذار، شكوى، طلب المساعدة. صراخ (βοαί) العاملين المقهورين (يع٥:٤) لطلب العدالة، الذي سيسمعه رب الجنود. أيضًا مثل شكوى الأرملة في قصة قاضي الظلم (لو١٨:١-٨). أيضًا الله سوف يسمع صراخ (βοώντων) مختاريه. اقتبس يسوع مز٢٢:١ عندما صرخ (ἐβόησεν) على الصليب، الدمار الإلهي الأعظم المنجز تمامًا على معاناة البشر لتحريرهم الكامل منه. هذه الأمثلة في ع.ج تظهر نفس التلقائية والمباشرة كما في نواح في ع. ق، مع نفس التعبير عن التحرير والتدخّل الإلهي.

دعوة، مناداة، استدعاء: ← זָעַק [zā'aq] (يطلب مساعدة، يدعو للحرب، يجتمع، يطلق صرخة حزن، #٢٤١٠)؛ ← צְרַח [ma'ᵃmāṣ] (يهتف، يصرخ بشدّة، يرفع صراخ الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קָרָא [ma'ᵃmāṣ] (يدعو، يتوسل، يستدعي، يعلن، #٧٩٢٤).

صراخ: ← גָּעַר [gā'ar] (دويّ، صراخ، خوار، انتهار، توبيخ، #١٧٢١)؛ ← רוּעַ [ma'ᵃmāṣ] (يصرخ، ينادي للحرب، #٨١٣١).

رثاء، حداد ← אָבַל [ʼbl 1] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس

الحداد، #٦١) ← אָנָה [ʼnh 1] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [bākâ] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דָּמַע [dmʻ] (يذرف الدموع، #١٩٦٣) ← זָעַק [zʻq] (يطلب العون، يدعو إحتشادا للحرب، يطلق صرخة مرة، #٢٤١٠) ← נָהָה [nhh 1] (رثاء، #٥٦٢٩) ← סָפַד [sāpad] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קָדַר [qdr] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה [qînâ 1] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← الرثاء: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

THAT 2:568-75; H. Irsigler, "ʃquivalenz in Poesie. Die kontextuellen Synonyme sə'aqa-yəlala-sibr-gadu(w)l in Zef. 1:10c,d,e," BZ 22, 1978, 221-35.

A. H. Konkel أي. إتش. كونكيل

٧٥٩١ צְעָקָה [seʿaqâ]، شكوى، طلب المساعدة، ← #٧٥٩٠

7592 צער

צָעַר [sa'ar]، قَلْ. زهدَ، أصبح ضئيل، أصبح زهيد (#٧٥٩٢)؛ מִצְעָר [mis'ar 1]، اسم. صغير، قليل، متواضع (#٥٢٠٣)؛ צָעִיר [sa'îr 1]، اسم/ صفة. قليل، صغير، فتي، زهيد (#٧٥٨٢)؛ צְעִירָה [se'îrâ]، اسم. شاب (#٧٥٨٤).

ش. أ. ق اسم. شائع في اللغات السامية. أكد. seheru/ saharu يعني "يصبح صغير، فتي" (AHw, 1087-89). أوغا. sgr تشير إلى "صغير، فتي". موازي مهم للنموذج الكتابي، بأن الفتى يخلف الشيخ، يظهر في Epic of Krt حيث أصغر ابنة للبطل يعدها الإله ببركة الابن البكر (KTU 1.15, III, 16). يفترض Lowenstamm أنه استناداً على الشاهد الأوغاريتي بأن الجذرين sgr (أوغاريتي. راعي) وsgr (الجذر قبل السامية للكلمة צָעִיר) أدمجا لاحقاً في العبرية. افتراضه بترجمة المقطع المحدد مع "الراعي" تتضمن بشكل خاص زك١٣:٧ (انظر NEB; BHS وملاحظات NIV)؛ إر١٤:٣؛ ٤٨:٤ (لكليهما، لاحظ K/تُقرأ،. NIV).

ع.ق ١. يرد الفعل واضح فقط في أي١٤:٢١ وإر٣٠:١٩ ويشير إلى "يصبح ضئيل" في النص الأخير يتوازى الفعل مع מָעַט (#٥٠٧٠). زك١٣:٧ يوجد خلاف عليه (انظر Loewenstamm).

٢. فكرة التصاغر المعبّر عنها بـاسم./ الصفة צָעִיר (٢٣مرة) تتضمن في الغالب معنى تدني الأهمية أو المقام. هذا المفهوم واضح مثلاً في الشواهد عن الدلالة الأخيرة للسبط (١صم٩:٢١)، العشيرة (مز٦٨:٢٧)، المدن (مي٥:٢)، والقرون (دا٨:٩). هذه الحقيقة مدركة جزئياً حيث الكلمة مزدوجة مع كلمات مشابهة مثل דַּל (#١٩٢٤؛ قض٦:١٥)، קָטָן (#٧٧٨٣؛ ١صم٩:٢١)، وקָטֹן (#٧٧٨٥؛ إش٦٠:٢٢).

الفتى (أصغر، الأصغر) مرات كثيرة مرتبطة بالقريب الأكبر (בְּכֹר בְּכִירָה [#١١٤٢، #١١٤٧]) حيث تظهر أهمية الوصية أو الوقوف الاجتماعي. ابنة لوط الصغرى اضطجعت معه فقط عندما فعلت ذلك الكبرى (تك١٩:٣١، ٣٤-٣٥)؛ في الصباح بعد خدعة ليلة الزواج، أفضى لابان ليعقوب بعادة زواج الابنة الكبرى قبل الصغرى (٢٩:٢٦)؛ أخوة يوسف أجلسوا تبعاً للسنّ (مما أدهشهم جدًا) حول المائدة (٤٣:٣٣). ممكن التركيز على الأصغر أن يحمل دلالة لاهوتية. يمكن أن الغرض الإلهي يهتم باختيار الأصغر بدلاً من الأخ الأكبر (يعقوب/ عيسو، ٢٥:٢٣؛ أفرايم/ منسّى، ٤٨:١٤)، أو أصحاب الخلفية والمنشأ الغامض في مكان واضح (جدعون، قض٦:١٥؛ شاول، ١صم٩:٢١؛ سبط بنيامين، مز٦٨:٢٧؛ بيت لحم، مي٥:٢) المختارين لمهمة منفردة أو دور ضمن التاريخ المقدس. هذا النموذج من عمل يهوه يُعكس أيضًا في كلمات קָטֹן, קָטָן (#٧٧٨١).

٣. اسم. צְעִירָה موثّق فقط في تك٤٣:٣٣ ويرد مع צָעִיר.

٤. اسم. MIC:(FR1 מִצְעָר موجود في أربع فقرات (في مز٤٢:٦ ربما اسم طقسي ديني). في الحفاظ على الربط بين الكلمات الأخرى، المعنى الذي ليس له صلة بالموضوع يمكن فهمه كأمر لازم مع قلّة الحجم (تك١٩:٢٠ مرتين؛ ٢أخ٢٤:٢٤)، امتداد قصير الوقت (إش٦٣:١٨)، ومكانة منخفضة اجتماعياً (أي٨:٧، NIV متواضع).

ب. ت كلمات متنوعة تترجم هذه المجموعة من الكلمات في السب. أكثرها أهمية νεωτέρος (١٢مرة) و μικρός (٦مرات). لدراسة هذه الكلمات في ع. ج انظر קָטֹן (#٧٧٨١).

صغير، تافه، ضئيل: ← אִישׁ [ʼēš 2] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← דָּלַל [dll 1] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [zeʻêr] (صغير، #٢٤٠٢) ← חוּר [ḥwr 2] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [ḥsr 1] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [ḥrh 2] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [mʻṭ] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [ṣʻr] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا ماهين، #٧٧٨١) ← שכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:97; NIDNTT 2:674-76; TWAT 6:1083-

87; TWOT 2:773; S. E. Loewenstamm, "The Noun s^cr (K^etib) sa^cir (Q^ere)," *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, AOAT 204, 1980, 249-55.

إم. دانيال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

7595 צָפָה

צָפָה [*sapâ* 1]، قَلْ. يستمر بالدفاع، يراقب بيقظة؛ بعل. يراقب، ينتظر بتوقع (#٧٥٩٠)؛ **מִצְפֶּה** [*mispeh* 1]، اسم. برج مراقبة، نقطة حراسة (#٥٢٠٥)؛ **צִפִּיָּה** [*sippîyâ*]، اسم. موقع مراقبة (#٧٦١٠).

ش. أ. ق أكد. *subbu*، ينظر؛ بونية. *cp*، رائي؛ أوغا.. *spy* منظر.

ع. ق معظم أماكن ورود **צָפָה** الـ٣٦ تكون موزّعة. تشير إلى المراقب. يحمل المراقب مسؤوليات الضريح. يحمل الجذر المعنى الكامن عن الإنذار والمراقبة الفعالة أكثر من مجرد النظر، من أجل أمان الآخرين بالاعتماد على الحذر، أما المراقب الواهن فسوف يعاني من العواقب (حز٣٣:٢-٦). كانت أهمية دعوة حزقيال النبوية في كونه مراقب على شعبه (٣٣:٧). إنها بنفس دلالة النظرة التي يراقب بها الرب الأمم (مز٦٦:٧) والأفراد، سواء الصالحين أم الأشرار (أم١٥:٣).

القوة الكامنة في **צָפָה** واضحة عند ترقب عالي، الذي كان يتطلع بشدة إلى الطريق منتظراً عودة تابوت العهد (١صم٤:١٣). المرأة الفاضلة في أم٣١:٢٧ تراقب بشدة وفعالية تجارة زوجها. هذه أيضًا كانت كلمة مخصصة ومختارة من قبل لابان عندما غادره يعقوب (تك٣١:٤٩). ينعكس توقع شديد عند كاتب المزمور عندما يرفع صلواته يومياً ويراقب استجابة الرب (مز٥:٣). نفس الاعتماد على الرب في مواجهة ضلالة المجتمع يوجد بغنى في كلمات النبي (مي٧:٧).

ب. ت ربما **צָפָה** في مخطوطات البحر الميت، 1QS 9:25; 1QH 12:21؛ أيضًا كما في CD 1:18 السيد 1QS عليه دائمًا أن يراقب قضاء الله. وثيقة دمشق القاهرة تلاحظ أن أولئك الذين نشدوا مراقبة (**צָפָה**) أمور ناعمة للكسر، تشير إلى إش٣٠:١٣. كاتب قصائد الشكر يلاحظ أن أبناء نعمة الله "يراقبون الصلاح". عنصر الاختراق الشديد لتعبيرات البار.

في زمن المشنا، استخدمت **צָפָה** بتزايد للتكهن، يمتلك رؤيا؛ شكل مرتبط مع **צְפִי**، بأية حال، تستمر بمعنى يراقب، ينتظر.

حراسة، مراقبة: ← **נָטַר** 1 [*nāṭar*1] (يحفظ، #٥٧٥٧)؛ ← **תָּפוּחַ** [*'abîṭûb*] (يراقب، يحرس، يحفظ، #٩٥١٥)؛ ← **צָפָה** [*ma'a māṣ*] (يداوم على الحراسة، يراقب بانتباه، يتابع، #٧٥٩٠)؛ ← **שָׁמַר** [*'abîṭûb*] (يراقب، يحرس، يوقر، #٩٠٦٨)؛ ← **שָׁקַד** [*'abîṭûb*] (يراقب، يسهر، #٩١٩٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:773; A. E. Rüthy, "Wüchter und Spüher im AT: מִצְפֶּהצוֹפֶהשֹׁעֵרשׁוֹמֵר" *TZ* 21, 1965, 300-309.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

7596 צָפָה

צָפָה [*sapâ* 2]، قَلْ. نظّم، رتّب؛ غشاء، صفيحة، سطح أملس (#٧٥٩٦)؛ **צִפּוּי** [*sippûy*]، اسم. طلي (#٧٥٩٩)؛ **צֶפֶת** [*sepet*]، اسم. عاصمة (#٧٦٣٣).

ش. أ. ق يرد الفعل **צָפָה** في النص أوغا. في وصف مركبات الحرب الملكية، بعض منها مطلي بالذهب (*UT*, 475). في النقش البوني القديم اسم. الجمع المؤنث يرد في إشارة إلى الثوب الروماني الأرجواني المخطط (*KAI*, 126.6). في العربية الجنوبية القديمة *swf* تصف حجارة تم تشكيلها؛ في الأثيوبية. الفعل *safsafa* يعني غطى؛ العربية *saffa* صفّ في رتل أو صف.

ع. ق يرد الفعل ٤٧مرة في ع. ق؛ دائمًا يعني التغشية أو التزيين، بحسب المادة المستخدمة. يرد أكثر شيوعاً في أدوات المسكن أو الهيكل (مثال، ذهب، خر٢٥:١١، ٢٤؛ ١مل٦:٢٢؛ حجارة ثمينة، ٢أخ٣:٦؛ خشب، ١مل٦:١٥). النص في ١مل٦:٢٠ حوله نقاش؛ من الممكن في اليونانية تكون آخر عبارة "هو أيضًا صنع مذبحاً من الأرز" (*BHS*). يرد الفعل في أم٢٦:٢٣، حيث شفتي القلب الشرير المتوقدتين (المنفعلتين، أو الناعمتين) تشبه الإناء الخزفي المصقول (قا؛ أوغا. *spsg*) الأبيض. المعنى في إش٢١:٥ غير دقيق تمامًا؛ يبدو أنه يشير إلى نشر غطاء على مائدة طعام أو ربما ترتيب وسادة الجلوس (Wildberger 2:765)؛ الأفعال غير واضحة تمامًا، لكن ربما ترتبط بـ **צָפָה** بمعنى وضع حالة مراقبة (تعليقات Gesenius).

يرد اسم. **צִפּוּי** ٥مرات في ع. ق؛ في إش٣٠:٢٢ يشير إلى صور مغطاة بالفضة، في خر٣٨:١٧، ١٩ أعلى الأعمدة مغطاة بالفضة. الإشارة في عد١٦:٣٨-٣٩ غير واضحة؛ مجامر بني قورح الذين أخطأوا دُقت إلى أواني نحاسية من أجل المذبح للتحذير. حيث أن المذبح كان قد طلي (خر٢٧:٢؛ ٣٨:٢)، هذا يظهر متناقض، حيث الإشارة في ي. تعطي لمعان هذا العدد في سياق سفر الخروج؛ على أية حال، النص ببساطة ممكن أن يشير إلى المذبح قد طلي مرة أخرى بهدف التحذير (Milgrom, 140).

اسم. **צֶפֶת** يرد في ٢أخ٣:١٥ كناية عن رأس العمودين الكبيرين عند مدخل الهيكل، الذي كان مطلي بزخرفة ومزكش. الغشاء المعدني الموجود مع الهيكل له إشارة لاهوتية. الهيكل بالكامل يصوّر حضور الله كأنه على الجبل. القدرة والقداسة كانت مركز فكرة حضور الله. في الهيكل كان مشار لذلك في تسلسل ترتيب المعادن الثمينة؛ كل شيء مرتب مع غرفة العرش نفسها كانت مطلية بالذهب، بينما القاعة المحيطة تحتوي صفائح من الفضة والنحاس على أثاثات متنوعة. هذا تبعاً للذبيحة ونظام التطهير، تقدم عبارة لاهوتية تخبر عن القداسة الفريدة والقوة للذي يشغل غرفة العرش والذي لا يمكن الوصول إليه من دون وساطة الكهنة والذبائح.

ب. ت في التلمود، اسم. **צִיפָּא** يرد بمعنى التغطية الكثيفة للحجارة أو للحصيرة من القصب المستخدمة للنوم أو الجلوس. اسم. **צִיפּוּי** يرد لتغطية جزء الفمي للآلة الموسيقية أو لتغطية المذبح. الفعل **צָפָה** يرد في مخطوطة الهيكل في قمران (مثال، 11QT 31:6 يتحدث عن التغطية الذهبية للقاعة العلوية).

معادن: ← **אֲנָךְ** [*'anāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← **בְּדִיל** [*b^edîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← **בַּרְזֶל** [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← **זָהָב** [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← **חֶלְאָה** [*ḥel'â* 1] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← **חַשְׁמַל** [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← **כֶּסֶף** [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← **מַסְגֵּר** [*masgēr* 2] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← **מַעֲבֶה** [*ma'abeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← **נְחֹשֶׁת** [*n^eḥōšet* 1] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← **סִיג** [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← **סֵפֶר** [*sēper* 2] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← **עֹפֶרֶת** [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← **פַּח** [*paḥ* 2] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← **פְּלָדוֹת** [*p^elādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← **צור** [*ṣwr* 3] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← **צַעֲצֻעִים** [*ṣa'aṣū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← **צפה** [*ṣp* 2] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← **צרף** [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← **קָלָל** [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← **שחט** [*šḥṭ* 2] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

M. Haran, "The Priestly Image of the Tabernacle," *HUCA* 36, 1965, 191-226; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 140; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-34*, NICOT, 1986; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X/2, 1978, 2:765.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

7597 צָפָה

צָפָה [*sapâ* 3]، تدفق، صديد (؟) (#٧٥٩٧).

ع. ق ترد نادرًا فقط في حز٣٢:٦ وتشير إلى "فيضان دم" حسب NIV, NEB. المعنى يظهر لكي يرمز إلى بعض شكل من التدفق، لكن ربما بالأكثر التقيح من الدم، كمثال، قيح الجرح، الذي يحتوي قطع من الأنسجة المتقرحة وغالبًا لها رائحة كريهة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← **אֲבַעְבֻּעֹת** [*'aba'bu'ōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← **בֹּהַק** [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← **בַּהֶרֶת** [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← **גָּרָב** [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← **זרר** 1 [*zrr* 1] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← **חֶרֶס** 1 [*ḥeres* 1] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← **יַבֶּלֶת** [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← **יַלֶּפֶת** [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← **יְרַקְרַק** [*y^eraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← **כְּוִיָּה** [*k^ewîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← **מאר** [*m'r*] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← **מָזוֹר** 1 [*māzôr* 1] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← **מַכָּה** [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← **מִסְפַּחַת** [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← **מרח** [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← **נֶתֶק** [*neteq*] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← **סַפַּחַת** [*sappaḥat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← **עֹפֶל** [*'ōpel* 1] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← **עָשׁ** [*'āš* 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← **צָפָה** [*ṣāpâ* 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← **צָרֶבֶת** [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← **צרע** [*ṣr'*] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← **שְׂאֵת** 2 [*ś^e'ēt* 2] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← **שׂתר** [*śtr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← **שְׁחִין** [*š^eḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة **חָלָה** 1 [*ḥālâ*1] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

٧٥٩٩ (**צִפּוּי** [*sippûy*]، طلي)، ← #٧٥٩٦

7600 צָפוֹן

צָפוֹן [*sapôn* 1]، شمال (#٧٦٠٠)؛ **צְפוֹנִי** [*s^epônî* 1]، شماليّ (#٧٦٠٣).

ش. أ. ق إغفال معنى الجذر (Grave, 227-28)، يعطي انطباع أن الكلمة تشير بشكل رئيسي إلى الجبل "جبل

صفون"؛ أي جبل كاسيوس في العالم اليوناني، حازّي في أكد. والمعاهدات الحثّية (Clifford, 58)، أو جبل الأقرع كما يدعى بالعصر الحديث. هذا الجبل ارتفاعه ١٧٧٠ متر في سوريا يشكّل الحدود الشمالية لفلسطين- سوريا (TWAT 6:1095; TWOT 2:774).

يرد الاستخدام المتكرر للكلمة في أوغا.، حيث تشير عادة إلى جبل صفون مكان سكنى الإله بعل (انظر Clifford, 58-97; TWAT 6:1096-98; WUS, 269). على سفح هذا الجبل كان الآلهة يجتمعون معًا (TWAT 6:1096).

ع. ق ١. المعنى الأساسي للكلمة في ع. ق هو "شمال" بالمعنى الجغرافي، لكن أيضًا تستخدم كاسم لمكان جغرافي "صفون". الكلمة الأخرى بمعنى "شمال" هي (حرفيًا، "يسار" أو "على الجانب الأيسر") لكن ترد فقط في بعض المقاطع (تك١٤:١٥؛ يش١٩:٢٧؛ أي٢٣:٩؛ حز١٦:٤٧) (HAHAT, 787).

٢. يستخدم المعنى الجغرافي في عدة نصوص مختلفة.

(أ) ترد الكلمة "شمال" بارتباط مع الأرض التي وعد بها الله إبراهيم ونسله. في تك١٣:١٤ أخبر إبراهيم بأن ينظر إلى "الشمال والجنوب"، الشرق والغرب" والأرض التي يراها سوف تُعطى له ولنسله للأبد (انظر تك٢١:٨-١٩؛ تك٢٨:١٤؛ تث٣:٢٧). بالرغم من أن إسرائيل قد أبعد عن الأرض بسبب عدم طاعة العهد ونتيجة "لعنات العهد" (تك٢٨:١٥-٦٨)، إلا أن الرب سوف يجمع المفديين "من شرق وغرب، من شمال وجنوب" (مز١٠٧:٣؛ انظر أيضًا إش٤٣:٦).

(ب) تستخدم الكلمة في ارتباط مع التوجيه الخاص بالمسكن، بإشارة إلى الناحية أو الاتجاه الشمالي (مثلاً، خر٢٦:٢٠، ٣٥؛ ٢٧:١١؛ ٣٦:٢٥؛ ٣٨:١١؛ ٤٠:٢٢؛ لا١:١١). لأجل مناقشة حول الموقع المحدد لـ "جانب الشمال" والذي كان يجب تقديم الذبائح هناك، انظر R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT, 1985, 71-72; Mish. Zebahim 5:1-4; b. Zebahim 48a.b.

(ج) تستخدم الكلمة لوصف عدو، يأتي من الشمال. ليس بالضروري وجود ارتباط "أسطوري" في هذا الاستخدام (انظر Childs, 187-98)، بالنسبة للظروف الجغرافية المعتادة في فلسطين فإنه من الطبيعي أن الأعداء سوف يأتون إلى الأرض من الشمال (الأشوريون، البابليون)، أو من الجنوب (المصريون) (انظر TWAT 6:1100-11). لهذا السبب لا يوجد ولا تحديد واحد بعبارة "عدو من الشمال" (انظر THAT 2:579 لوصف شائع لـ "عدو من الشمال"). في إش١٤:٣١ الجيش الآشوري أتى من الشمال لتدمير المنطقة الساحلية لفلسطين، في مقدمة إر١:١٣-١٥ تهديد العدو من الشمال تحديداً بابل (انظر حز٢٦:٧)، كذلك اعتقادات الآخرين (W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986, 1:18-21; S. Herrmann, *Jeremia*, BKAT, 1986, 1:76; D. R. Jones, *Jeremiah*, NCB, 1992, 74-76). العبارة المماثلة "دمار من الشمال" في إر٤:٦؛ ٦:١، ٢٢؛ ١٠:٢٢؛ ١٣:٢٠؛ ١٥:١٢؛ ٤٦:٢٠، ٢٤ هي موضوع بحث كثير من الدراسات (انظر W. L. Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1986, 1:42-43; Harrison, *IOT*, 803-4; W. Thiel, 1989, 231-45). يعمم B. Duhm نظرة Hermann بأن العدو من الشمال كان السكيسيين الذين بحسب فهمه لهيرودوتس (*Hist.* 1:103-6) احتلوا فلسطين حوالي ٦٢٥ ق. م. بالرغم من أن هذه النظرة ما تزال مقبولة عند البعض، لكن العديد يرفض الفكرة، مفسرين أن الدليل من هيرودوتس لم يكن مفهوماً تمامًا (انظر R. P. Vaggione, 1973, 523-30). بالإضافة إلى أنه يبدو أن الشاهد يناسب البابليين أكثر (انظر C. L. Feinberg, "Jeremiah," *EBC*, 1986, 6:361-62; *HAIJ*, 382-83; A. R. Millard, "Scythians," *ISBE* 4:364-66). في حز٣٢:٣٠ "أمراء من الشمال" ربما تشير إلى السوريين على طول الساحل الشمالي لفينيقية (J. B. Taylor, *Ezekiel*, TOTC, 1969, 212) أو الملوك التابعين لبابل (انظر S. Fisch, *Ezekiel*, Soncino Books of the Bible, 1972, 220).

في حز٣٨:٦ و٣٩:٢ نبوة بخصوص الأمم التي سوف تهجم على إسرائيل. جومر وبيت توجرمة سيأتون من الشمال على طول جوج وفارس وكوش وفوط للهجوم على إسرائيل (لدراسة هذا المقطع، W. Zimmerli, *Ezechiel*, BKAT, 1969, 2:921-75; Fisch, *Ezekiel*, 1972, 253). تحديد هذا "العدو" أمر صعب، بسبب أن النص له بعد إسخاتولوجي. البعض اعتبر هؤلاء الناس سوف يحتلون المنطقة جغرافياً في "الأيام الأخيرة" (انظر C. H. Dyer, *The Bible Knowledge Commentary*, 1985, 1299-1300). آخرون رأى في تطور أسلوب حز٣٦-٣٩ تأكيد الله مع عدم وجود مقاومة، مصور من عدو من الشمال، الله سوف يسترد شعبه ويحميهم ويقيم مملكته (W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 334-35).

عدو آخر ممكن أن يظهر هنا هو الموصوف بكلمة צְפֹנִי، شمالي، في يؤ٢:٢٠ (HALAT 980; BL, 501; THAT 2:581; TWAT 6:1102; Waltke, IBHS, 92). الكلمة لها "نهاية أممية" تشير إلى أن الشخص بالمنظر ينتمي إلى الشمال؛ هذا هو "شمالي". تحديد هذه المجموعة غير دقيق. العديد يرى الكلمة كإشارة إلى "جراد" الموصوف في يؤ١ (انظر رؤ٩:١-٢١)؛ آخرون رأوا إشارة إلى وصف جيش حقيقي، إما خصم غير معروف، أو نفس العدو من الشمال الموصوف في إرميا وحزقيال

(انظر H. W. Wolff, *Joel Amos*, BKAT, 1969, 2:73-74; W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, KAT, 1971, 2:64-5). آخرون رأى هذه الكلمة "عدو أسطوري" مرتبطة بالديانة الأسطورية عند الكنعانيين (A. S. Kapelrud, *Joel Studies*: UU إ, 1948, 106-8).

في دا١١:٦، ٧، ٨، ١١، ١٣، ١٥، ٤٠ الكلمات "ملك الشمال" مستخدمة لوصف ملوك سيليوسايد ومعاناتهم مع حكام بتوليمانك "ملك الجنوب" (١١:١-٣٥). بعض الخطط تشير إلى "ملك الشمال" بارتباط مع "ملك الجنوب" الذي يقاوم "ضد المسيح" في "وقت النهاية" (دا١١:٤٠) (انظر G. L. Archer, "Daniel," *EBC*, 1985, 7:129-49; *TWAT* 6:1101-2; T. Fischer, ن*Seleukiden und Makkab* er, 1980; E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 1985; Bevan, *The House of Ptolemy*, 1985; L. Wood, A *Commentary on Daniel*, 1978, 283-314). آخرون يفهمون هذا النص مطبق على كل تاريخ الاعتداء على مملكة الله، متضمنة اليونان، Seleucids، الرومان، إلخ (VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 346-7; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1957, 234-53) والإله بعل، انظر *TWAT* 6:1101).

(د) تستخدم الكلمة في وصف "ريح الشمال" (مثل، أم٢٥:٢٣؛ نش٤:١٦). بحسب سير٤٣:٢٠ الرب "يذرّي الثلج بعاصفة الشمال". "الإعصار" أو "عاصفة كهربائية" (R. H. Alexander, *EBC* 1986, 6:757) التي رآها حزقيال آتية من الشمال لا تحتاج أن تُعتبر زخرفة "أسطورية" من الأصل الكنعاني (انظر *TWAT* 6:1099)، لكنها جزء من الرؤيا التي رآها النبي. في العالم القديم كان معروفاً أن الريح الشمالية تنظف السماء وتسبب رؤية جيدة؛ بالتالي، "هناك موضوع ثابت للصلوات المرفوعة من التجار وأصحاب السفن في أوغاريت، حيث كانوا ينتظرون ظهورها وسفنهم محمّلة بالبضائع كي يتجهوا نحو الجنوب ومصر" (C. Grave, *UF* 12, 1980, 227-28).

٣. أيضًا تستخدم الكلمة اسم لأماكن جغرافية تدعى "صفون".

(أ) في خر١٤:٢، ٩ وفي عد٣٣:٧ مكان يدعى "بعل صفون". كان منطقة حيث خيّم إسرائيل عندما لاحقتهم جيوش فرعون. المكان بالضبط غير محدد، لكن يبدو أنه واحد من اثنين: تل دفنة (قديماً "تحفنيس"؛ انظر إر٢:١٦؛ ٤٣:٧-٩؛ ٤٤:١؛ ٤٦:١٤؛ حز٣٠:١٨؛ ANET, 249-50; *TWAT* 6:1097-98; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC, 1980, 151, 156-61)، أو رأس كسرون (انظر أيضًا *HALAT* 138; Ges[18], 163; Y. Aharoni, 1962, 179; "Baal-Zephon," *ISBE* 1:381; U. Cassuto, A *Commentary on the Book of Exodus*, 1967, 159-60). بإهمال التحديد بالضبط، يبدو واضحاً أن بعل صفون الكنعاني يُعبد في مصر أيضًا (*TWAT* 6:1097-98; *ANET* 249-50).

(ب) في يش١٣:٢٧ وقض١٢:١ تشير الكلمة إلى مكان مدعو "صفون" قرب سكوت في إقليم جاد (انظر Z. Kallai, 1986, 262-71).

(ج) تستخدم الكلمة في مز٤٨:٢، حيث جبل صهيون مقارن مع "مرتفعات صفون" ربما هذه إشارة إلى الجبل الأسطوري في أوغاريت ويبيّن أن "المرنم يثبت بشدة أن مطامح الشعب بمكان في الأرض حيث حضور الله يكون فيها بالكامل في جبل صهيون، جبل صفون الحقيقي" (P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983, 353; see also *TWAT* 6:1099; Clifford, 1972, 141-49; J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92, 1973, 334). في إش١٤:١٣ ("أعالي مرتفعات الجبل المقدس [أدب. شمال]") ربما تشير إلى جبل صفون الأسطوري (انظر *TWAT* 6:1099).

إتجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [*yāmîn* 1] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [*mizrāḥ*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [*ma'ᵃrāb* 2] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [*ṣāpôn* 1] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [*qādîm*] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [*śᵉmā'lî*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٥٢٠)؛ ← תֵּימָן [*têmān* 1] (جنوب، #٩٤٠٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:550-51; *THAT* 2:575-82; *TWAT* 6:1094-1102; B. S. Childs, "The Enemy from the North and the Chaos Tradition," *JBL* 78, 1959, 187-98; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972; M. Dietrich & O. Loretz, "Ugaritisch *srrt spn, srry* hebrυisch *yrkty spwn*," *UF* 22, 1990; O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios, und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, 1932; C. Grave, "The Etymolgy of Northwest Semitic *sapanu*," *UF* 12, 1980, 227-28; W. L. Holladay, *Jeremiah*, 1:42-43; D. R. Jones, *Jeremiah NCBC*, 1992, 74-76; A. S. Kapelrud, *Joel Studies:* UU,إ 1948, 93-108; W. Thiel, "'Vom Norden her wird das Unheil erffnet'. Zu Jeremia 1,11-16," *FS Kaiser*, 1989, 231-45; R. P. Vaggione, "Over All Asia? The Extent of the Scythian Domination in Herodotus," *JBL* 92, 1973, 523-30.

كليون إل . روجرز، الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

٧٦٠٣ (צְפוֹנִי [sᵉpônî 1]، شمالي)، ← #٧٦٠٠

7606	צִפּוֹר

צִפּוֹר [sippôr 1]، طيور (#٧٦٠٦).

ش. أ. ق مشابهات لفظية سامية: أوغا. 'ṣr؛ أكد.. issuru, sibaru، الآرامية، צִפַּר، السريانية seppᵉra'، العربية ‛usfur.

ع. ق ترد هذه الكلمة في ع.ق ٤٠مرة. مفهوماً צִפּוֹר متضمنة في עוֹף (#٦٤١٦) أماكن ورود צִפּוֹר في ع. ق ممكن تقسيمها إلى فئتين: كلمات طقسية دينية وتشبيهات شعرية.

١. كلمات دينية. في العبارات الدينية يظهر الطير في العهد الذي صنعه الله مع إبراهيم (تك١٥:١٠). هنا الطيور تشير إلى اليمام والحمام (גּוֹזָל) في ع٩، عادة تؤخذ كتصوير لإسرائيل، مقابل "الجوارح" في ع١١، كتصوير للأمم الغريبة. كلمة צִפּוֹר لم تكن في تشبيه الحيوانات التي كانت تقدم ذبائح معهم. عادة يشير المفسرون إلى طقس لا١٧:١ ويقتبسون المشهد أنه بسبب صغر حجمها.

في طقوس الذبائح في الأدب الكهنوتي اليمام (תּוֹר، #٩٣٦٧) والحمام (יוֹנָה، #٣٤٣٣) هي الطيور المقدمة للذبيحة. لا١٦:١ يصف أنه على الكاهن أن يزيل الأحشاء (מֻרְאָה، #٥٢٦٣) بريشها (נֹצָה، #٥٩٠١؛ NIV محتوياتها؛ قا. Milgrom, *Leviticus*, 169-71). ترد طيور (צִפּוֹר) كثيراً في لا١٤ (١٣مرة)، حيث تصف تطهير الأبرص (ع١-٣٢) والمنزل الموبوء (ع٤٨-٥٣) وفيها جزء دلالي طقسي. كما فسّر Milgrom اختيار كلمة צִפּוֹר (وليس يمامة أو حمامة بالتحديد) يظهر تدارس بالموضوع؛ الوصف يعني طيور برّية (ع٤، NIV حية) تحمل نجاسة الأبرص إلى مكان بعيد عن التجمع البشري دون أن تعود. الطقس يفترض أن النجاسة على الطائر الأول المذبوح تنتقل إلى الآخر، علاقة تشابه الكبشين في طقس يوم الكفارة (لا١٦).

٢. تشبيهات شعرية. ثلاث أنواع من التشبيهات الشعرية لها اعتبار خاص. طيور ترفرف بدون اتجاه هو تشبيه لعنة من دون سبب (أم٢٦:٢) أو رجل شارد عن بيته (٨:٢٧). إشارة متكررة إلى الفخاخ أيضًا تأتي بمعنى وقوع العصفور في الفخ (٢٣:٧؛ جا١٢:٩؛ عا٣:٥) والهروب من الفخ (مز١٢٤:٧؛ أم٦:٥)، كليهما يشير إلى المصير المفاجئ وغير المتوقع في الحياة أو الموت. يرفع المرنم تطلّعه نحو بيت الرب بتذكره الحميمية والألفة العائلية للطائر (דְּרוֹר، #٢٠٠٠؛ السنونة NIV) المفترض وجودها في أعشاشها (مز٨٤:٣).

في سقوط جوج في اليوم الأخير (حز٣٩)، سوف تجتمع الطيور المفترسة على البهائم لتأكل اللحم وتشرب الدم في الوليمة العظيمة التي سيعدّها الله لهم (ع٤، ١٧). هنا "الذبيحة" (ع١٨) مشار إليها في طريقة تهكمية غير عادية (لو لا، ممكن يكون لها صفة חֵרֶם، [Hengstenberg])، حيث الذبائح هي الأمراء والرجال الأقوياء الأموات، بينما من دعاهم الرب مفترض أنهم طيور وحيوانات غير طاهرة.

٣. طهارة/ نجاسة. بخلاف حالة الحيوانات، لا يوجد دليل واضح بخصوص الطيور النجسة (لا١١:١٣-١٩؛ تث١٤:١٢-١٨). الأساس المنطقي وراء شريعة الطهارة/ النجاسة فيما يتعلق بالطيور تظهر أكثر وضوحاً. معظم الطيور المدرجة في القائمة لا يمكن تحديدها بدقة:

אַיָּה طائر جارح أسود (#٣٧٠)؛ אֲנָפָה، مالك الحزين (#٦٤٩)؛ דָּאָה، جارح أحمر (#١٧٩٨)؛ דּוּכִיפַת، هدهد (#١٨٧١)؛ דַּיָּה، صقر (#١٩٠١)؛ יַנְשׁוּף، بومة ضخمة (#٣٥٦٨)؛ כּוֹס، بومة صغيرة (#٣٩٢٧)؛ עָזְנִיָּה، نسر أسود (#٦٤٦٥)؛ פֶּרֶס، نسر (#٧٢٧٢)؛ קָאָת، بومة صحراء (#٧٦٨٤)؛ רָאָה، جارح أحمر (#٨٠١٢)؛ רָחָמָה / רָחָם، عُقاب (#٨١٦٤/ ٨١٦٨)؛ שָׁלָךְ، طائر مائي ضخم (#٨٩٦٠)؛ שַׁחַף، نورس (#٨٨٣٠)؛ תַּחְמָס، بومة (#٩٣٧٩)؛ תִּנְשֶׁמֶת، بومة بيضاء (#٩٤٩٢).

الطيور التالية هي طيور مفترسة أو تأكل الجيفة: نسور (נֶשֶׁר، #٥٩٧٩)، غربان (עֹרֵב، #٦٨٥٤)، نعام (יַעֲנָה، #٣٦١٢ [في شكل בַּת־הַיַּעֲנָה])، صقور (נֵץ، #٥٨٩١). فقط من هذه القائمة، الخفافيش (עֲטַלֵּף، #٦٤٩١) ربما تظهر مشكلة أنها آكلة للحشرات.

على أية حال، هناك تفسيرات كثيرة (Wenham, *Leviticus*, 174) تعكس التوجه المعتاد نحو مفهوم النجاسة (חַיָּה #٢٦٥١). يأخذ البعض الطيور المفترسة أو التي تأكل الجيفة تحمل معنى المرض الخطير، بينما يعتبر آخرون صورة الحيوانات المفترسة كصورة التلوث. من رؤية M. Douglas يشير إلى أنه في إسرائيل الحيوانات لازمة للحفاظ على العهد تمامًا مثلما يفعل الإنسان في السبت (خر٢٠:١٠) وفي معاملة باكورة الحيوانات (٢٢:٢٩-٣٠). لأن هذه الطيور تأكل اللحم بدمه، فإنها تعتبر نجسة، تمامًا مثل الشعب الذين يفعلون نفس الأمر يعتبرون نجسين (لا١٧).

كما في حالة الحيوانات، اعتبار النجاسة يعتمد على مدى ظهور مفهوم "النجس"؛ لا تظهر فقط في ارتباط مع الطيور لكن لابد أن تظهر بتكرار، تؤخذ كل حالات النجاسة الأخرى في الاعتبار. مثلاً النجاسة التي تظهر بدرجة

مختلفة لرائحة الموت (Wenham, 1983). بخصوص الطيور المدرجة في قائمة لا١١:١٣-١٩ أنها نجسة، هل على الأقل لاحمة، ومن وجهة نظر سفر اللاويين، ترتبط بالموت.

يبدو ببساطة أن اعتبار أن الطيور المفترسة نجسة بسبب كونها آكلة أو حاملة للجيفة، فإنها مرتبطة بالموت.

ب. ت يرد أسم. في مخطوطات البحر الميت (مثال، 11QT 65:2). في سب. צִפּוֹר تستبدل كثيراً بكلمة (עוֹף، #٦٤١٦) πετεινόν. في أدب رب. الكلمة צִפּוֹר ترد كثيراً في نصوص الطقوس الدينية (قا؛ BTalm (Hullin 139 a,b; Bezah 8b; Berakot 56b. طاعة للخالق (مثلاً، إش٣١:٥)، يرى الربيين أنه الأفضل إظهار الرحمة نحو الطيور (Mish. Berakot 5:3; Megilla 4:9).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר ['br] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [hᵃsîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה 1 [yônâ 1] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [ya‛ᵃnâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer]/ נְשַׁר [nᵉšar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף ['ôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט ['ayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב 1 ['ōrēb 1] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר 1 [sippôr 1] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא 1 [qōrē' 1] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

نظيف، نقي ← ברר 1 [brr 1] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [zkh] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חָף 1 [hap 1] (نقي، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [ṭhr] (ينظف، يتطهر، ينقي، #٣١٩٧).

عدم الطهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל 2 [g'l 2] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חנף 1 [ḥnp 1] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא 1 [ṭm' 1] (يصبح غير طاهر طقسيا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [pig-gûl] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبليوجرافيا

TWOT 2:775; *ABD* 6:1109-67; B. Landsberger, "The Fauna of Ancient Mesopotamia, Second Part," *MSL* 8, 1962; M. Douglas, *Purity in Danger*, 1966; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991; G. J. Wenham, *Leviticus*, 1979; idem, "Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15:18)?" *ZAW* 95, 1983, 432-34.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٧٦٠٨ (צַפַּחַת [sappahat]، جرة، إناء)، ← #٣٩٩٨

٧٦١٠ (צְפִיָּה [sippîyâ]، موقع حراسة)، ← #٧٥٩٥

٧٦١٣ (צַפִּיחִת [sappîhit]، رقائق)، ← خبز

7616	צְפִיעַ

צְפִיעַ [sapîa‛]، اسم. روث (الماشية) (#٧٦١٦).

ع. ق يرد أسم. צְפִיעַ، روث فقط في حز٤:١٥. يسمح لحزقيال باستبدال روث البقر بدلاً من براز الإنسان بالأمر: "اخبز خبزك فوق روث البقر".

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל 2 [gll 2] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [hᵃrā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה 1 [madmēnâ 1] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ 1 [pereš 1] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [ṣāpîa‛] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׁין [šyn] (براز، #٤٨٥٠) ← שִׂיג [śîg] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

٧٦١٨ (צְפִיר [sapîr]، ذكر الماعز)، ← #٧٣٦٦

7620	צְפִית

צְפִית [sapît]، اسم. بساط (#٧٦٢٠)؛ احتمال < צָפָה 2 [sapâ 2]، يبسط، (#٧٥٩٦).

ع. ق في NIV "يضعون البساط" تشير إلى عادة تجهيز مأدبة البابليين عند الأفراح (Oswalt, *Isaiah*, 393) على الطاولة (שֻׁלְחָן؛ #٧٦٢٠).

أثاث: ← הֲדֹם [hᵃdōm] (مسند القدمين، #٢٠٧١)؛ ← כֶּבֶשׁ [kebeš] (مسند القدمين، #٣٩٠٠)؛ כִּסֵּא [kissē'] (كرسي، عرش، #٤٠٥٨)؛ ← שֻׁלְחָן [šulḥān] (منضدة، #٨٩٤٧).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

7621	צָפַן

צָפַן [sapan]، قَلْ. أخفى؛ نِفعَل. يُخفى؛ هِفعيل. يخفي (#٧٦٢١)؛ اسم. מַצְפּוֹן [maspôn]، كنز مخبّأ

(مشابه لفظي في عو٦؛ #٥٢٠٨). حوالي ٣٢مرة في ع. ق، ٢٥ نص شعري. انظر أشكال مختلفة من שָׁפַן، يستر (#٨٥٦١).

ش. أ. ق مشابهات لفظية، أكد.. *sapanu*، يخفي (CAD 16:96)؛ العربية *safana* أخفى.

ع. ق ١. الجذر צָפַן يعني أساساً يخفي أو يستر، سواء بهدف الحماية والأمان أو لهدف شرير مثل الكمين. مثلاً جسد موسى أخفي في سلة لمنع موته بحسب أوامر فرعون (خر٢:٣)، راحاب أخفت الجاسوسين العبرانيين في أريحا لمنع العثور عليهم (يش٢:٤)، والله يخفي البار في حصن حضوره (مز٣١:٢٠). على النقيض، الأشرار يختبئون أو يربضون انتظاراً للأبرار لتدميرهم (مز٥٦:٧؛ أم١:١١، ١٨)، لكن أعمالهم غير مخفية عن الله (إر١٦:١٧).

٢. ممكن أن تعني צָפַן أيضًا يخفي كنز، يخزن، أو يدخر كما في دينونة الله للخطية التي يدخرها الله للأشرار (أي١٥:٢٠؛ ٢٠:٢٦؛ ٢١:١٩؛ هو١٣:١٢)، حكمة ومعرفة الله كنز للمستقيمين (أم٢:٧؛ قا؛ ١٠:١٤)، أو حتى ثمر حب العروس مدخر لحبيبها (نش٧:١٣).

٣. بالمعنى اللاهوتي، تشير צָפַן إلى غموض الله (أي١٠:١٣؛ ٢٤:١) والسر في طرقه في الخليقة (١٧:٤).

٤. يأخذ الفعل צָפַן معنى تقني لتذكير بوصايا الله (أي٢٣:١٢؛ مز١١٩:١١؛ أم٢:١؛ ٧:١).

٥. مرة بصيغة قَلْ. مبني للمجهول (צָפוּן) مستخدمة لوصف مكان ثمين أو هيكل يهوه في أورشليم (حز٧:٢٢).

٦. في أم٢٧:١٦ צָפַן تعني يخفي في معنى ضبط الزوجة المشاكسة.

٧. أسطورة دفاع أدوم المنيع سوف يحطّم تماماً مثل الأمم المندثرة وكنوزها (מַצְפּוּן) المخفية سوف تُنهب في يوم قضاء يهوه (عو٦).

٨. المس. וּצְפִינְךָ (مز١٧:١٤) تُقرأ عادة וּצְפוּנְךָ (قَلْ. اسم فاعل ماضي، أشياء مكنوزة؛ Dahood, *Psalms 1-50*, AB 16, 1965, 99, and Craigie, *Psalms 1-50*, WBC 19, 1983, 161). يشير العدد عمومًا إلى بعض الانحراف أو التشويه في المخطوطات. سواء كاتب المزمور يصف بركة العهد للبار أو يدعو لعنات العهد والانتقام الإلهي على الشرير (NRSV; cf. Anderson, *Psalms 1-71*, NCB, 1972, 151-52).

اختفاء: ← חבא [ḥb’] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [ḥāgû] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [ḥpp] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [ṭmn] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [kḥd] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [‘lm] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [spn] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يخفي، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56; *THAT* 2:174-82, 575-81; *TWAT* 4:165-71; 5:342-44; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58; J. A. Thompson, "The Root *‘-l-m* in Semitic Languages and Some Proposed New Translations in Ugaritic and Hebrew," in *A Tribute to Arthur Voobus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, R. H. Fischer, ed., 1977; R. F. Youngblood, "Qoheleth's 'Dark House' (Eccl 12:5)," *JETS* 29, 1986, 397-410.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٧٦٢٥ (צְפַע [sepa‘]، حنش)، ← #٥٧٢٩

٧٦٢٦ (צִפְעֹנִי [sip‘onî]، حنَش)، ← #٥٧٢٩

7627 צפף

צָפַף [sapap]، بلبَل، يهمس، صرير (الساحر) (#٧٦٢٧).

ش. أ. ق العربية *safsafa*، زقزقة، صرير.

ع. ق القائمة الكاملة للكلمات ترد في إش٨:١٩؛ ١٠:١٤؛ ٢٩:٤؛ ٣٨:١٤. لدراسة الممارسات السحرية، انظر קָסַם، ممارسات العرافة (#٧٨٧٦).

ب. ت العبرية צִפְצֵף، صيحة، صرخة، صرير (مثل، في الصلاة، لأجل الميت الذي يريد الخروج من جهنّم) (Jastrow, 2:1298).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٧٦٢٨ (צַפְצָפָה [sapsapâ]، شجرة الصفصاف)، ← #٦٧٧٠

7630 צְפַרְדֵּעַ

צְפַרְדֵּעַ [sᵉpardea‘]، ضفدع (#٧٦٣٠).

ش. أ. ق هذه الكلمة موثّقة في اللغات السامية المختلفة: أكد.. *musa’’iranu*، السريانية *‘urdᵉ‘a*، العربية *difdi‘*.

ع. ق ترد في ع. ق ١٣مرة، وكلها حصرياً في نصوص

متعلقة بالخروج (مثل، خر٨:٢؛ مز٧٨:٤٥؛ ١٠٥:٣٠). بعض المفسرين يرى في ضربة الضفادع من قبل الرب هزيمة لإله المصريين اسمه *heqt*، آلهة لها رأس ضفدع. أيضًا حيث أنه كان من المفترض أن الآلهة تساند المرأة عند الولادة، يعلّق Sarna أن الضربة كانت عقاباً على ما فعله المصريون بالقابلات العبرانيات في محاولة قتل الرضّع المولودين حديثًا. لكن مقابل هذا الشرح يعتقد Durham أنه ممكن ويعلّق أن لا يظهر ذلك لأنه يتطلب من جامع النصوص أو مجموعة قرّاء أكثر معرفة بخصوص اللاهوت المصري، حيث أن هزيمة الآلهة المصرية لا يمكن بيقين من أي مكان في ع. ق. أيضًا ضد هذا شاهد خر١٢:١٢، الذي بحسبه يظهر أن الخروج هو انتصار الله على آلهة المصريين. (كوارث: علم اللاهوت)

ب. ت تستبدل السب. كلمة βάτραχος (قا. حكمة١٩:١٠). في ع. ج الكلمة ي ترد مرة في رؤ١٦:١٣، حيث تظهر الضفادع "كشكل تظهر فيه الأرواح النجسة" (*BAGD*, 137). في أدب رب. يرد "الضفدع" في نصوص عن الخروج. معتبرة كحيوان برمائي نجس (مثل، Mish. Toh 5:1, 4).

حيوانات ← בְּהֵמָה [bᵉhēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧)؛ ← חֲזִיר [ḥᵃzîr] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [ḥayyâ ¹] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר [‘akbār] (فأر، #٥٧٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [sᵉpardē‘a] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧)؛ ← רמשׂ [rmś] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣)؛ ← שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [tan] (ابن آوى، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: في القسم اللاهوتي: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

EMiqr 6:762-63; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; N. Sarna, *Exodus*, 1991.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٧٦٣٣ (צֶפֶת [sepet]، عاصمة)، ← #٧٥٩٦

٧٦٣٩ (צַר [sar ¹]، ضيّق، قليل، ضِيق، كرب)، ← #٧٦٧٤

٧٦٤٠ (צַר [sar ²]، خصم)، ← #٧٦٧٥

7644 צֹר

צֹר [sor ¹]، حصاة، صوّان (#٧٦٤٤)؛ צְרוֹר [sᵉrôr ²]، حصاة (#٧٦٥٦).

ش. أ. ق انظر أكد.، صوّان، زجاج بركاني أسود، نصل صوّان (*CAD* 16:257-59).

ع. ق ١. تمرد إسرائيل على يهوه، مؤكد ومثبت أنه سبب الدينونة، مشابه لـ "جبهتك كالماس أصلب من الصوّان" (حز٣:٩). يشير إشعياء إلى أرجل خيول الآشوريين كالصوان، صورة على أنها لا تتعب ويظهر أن آلة الحرب الآشورية لا يمكن قهرها (إش٥:٢٨).

٢. في موضع آخر، تستخدم צֹר سكين من الصوان لإنجاز الختان (خر٤:٢٥؛ يش٥:٢-٣).

٣. اسم. צְרוֹר ربما تنوع من צֹר وترد فقط في ٢صم١٧:١٣؛ عا٩:٩ النصان يشيران إلى الدمار الذي لا يخلّف ولا حتى حصاة كدليل على وجود ساكنين. في الحالة الأولى، حوشاي ينصح أبشالوم بأن يجمع الجيش لخلع داود (٢صم١٧:١٣)؛ في الأخرى، يحذّر النبي إسرائيل من شمولية الدينونة الإلهية (عا٩:٩).

صخر، حجر: ← אֶבֶן [’eben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [sela‘ ¹] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr ⁴] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr ⁵] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr ¹] (سكين مِنَ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyôt] (طرق مِنَ الأحجار، #٩٤٤٤)

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

7646 צָרַב

צָרַב [sarab]، نِفعل. يحترق (ترد ١.، #٧٦٤٦)؛ צָרָב [sarab]، صفة. محروق (ترد ١.، #٧٦٤٦).

ش. أ. ق أكد. *sarapu*، يحرق؛ الفينيقية (Lidz. 42)؛ الآرامية צְרַב.

ع. ق ١. يرد الفعل فقط في حز٢٠:٤٧؛ "هذا ما يقوله الرب الملك: سوف أضرم ناراً فيك... وكل وجه (أو، كل السطح) من الجنوب إلى الشمال سوف يحترق بها" هنا النار رمز لدينونة الله على عصيان يهوذا. "يحترق" لا

تعتبر هنا كشكل ألطف للاحتراق، لكن الأكثر كنتيجة لحريق هائل.

٢. الصفة، צָרָב، محروق، مستخدمة في أم١٦:٢٧ لوصف النار المدمّرة الموجودة في شفاه اللئيم (أو "عديم الجدوى"، عبر. אִישׁ בְּלִיַּעַל؛ #١١٧٥). ظاهرياً دليل إلى الثرثرة: مثل شخص يصوّر كلامه على أنه "ينبش" أو "يذيع" (כָּרָה؛ #٤١٢٥) مشكلة.

حرارة، شياط: ← חמם [ḥmm] (يكون دافئا، ساخن، يبقى دافئا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [ḥarîšî] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חרר [ḥrr 1] (يكون ساخنا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יצת [yṣt] (ضوء، يضرم نارا، يشعل، يحرق، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← צרב [ṣrb] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שׂרף [śrp] (يحترق، يشيط يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שׁדף [šdp] (يشيط، #٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [šarab] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

البيبلوجرافيا

G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899, 331.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٧٦٤٧ (צָרַב [sarab]، إحراق)، ← #٧٦٤٦

7648 צָרֶבֶת

צָרֶבֶת [sarebet]، ندبة (= إحراق؛ #٧٦٤٨)؛ < צָרַב [sarab]، يحرق (#٧٦٤٦).

ش. أ. ق أكد. *sarapu*، يحرق.

ع. ق الكلمة مستخدمة مرة واحدة في لا١٣:٢٣، ٢٨ للإشارة إلى ندبة بسبب احتراق.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾabaʿbuʿōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר 1 [zrr 1] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס 1 [ḥeres 1] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yeraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kewîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʾr] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר 1 [māzôr 1] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel 1] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת 2 [śeʾēt 2] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šeḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חָלָה1 [ḥālâ1] (يضعف، يتعب، يمرض، # ٢٧٠٣).

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

٧٦٥٠ (צָרָה [sarâ 1]، بؤس، كرب، ألم، مشكلة)، ← #٧٦٧٤

٧٦٥١ (צָרָה [sarâ 2]، زوجة منافسة)، ← #٧٦٧٥

7655 צְרוֹר

צְרוֹר [serôr 1]، اسم. كيس؛ حقيبة؛ كيس دراهم؛ حزمة؛ كيس صغير (#٧٦٥٥).

ش. أ. ق الآرامية اليهودية، السريانية، *serara'*؛ العربية. *ṣurrat, sirar*.

ع. ق تشير الكلمة إلى كيس/ حزمة صغيرة تحوي نقود (تك٤٢:٣٥)، موضوع ضمن كيس أكبر (שַׂק) (قا؛ أم٧:٢٠). يحتوي على نقود كافية للسفر. بسبب تمرد وخطية إسرائيل أصبحت أكياس (צְרוֹר) نقودهم بالية من الثقوب (حج١:٦). تستخدم الكلمة اشتقاقياً لوصف الوعاء الذي يحوي خطايا وآثام أيوب (أي١٤:١٧) ولتصوير أولئك الذين يقيمون داخل عناية الله (١صم٢٥:٢٩) وحمايته. في نش١:١٣ كيس (צְרוֹר) المرّ يُظهر العريس. هذا المصطلح له قيمة شخصية واضحة، تمامًا مثل محفظة الجيب أو حقيبة السفر في هذه الأيام.

ب. ت تستخدم سب. جذرين مختلفين، (١) ἐν, / ἀπό (٢) βαλλάντιον / δεσμός، كلاهما يعني حقيبة، كيس دراهم، كيس. ترد الكلمة في سير٦:١٥ وفي *KQT*, 188.

حقيبة، جيب: ← אַרְגַּז [ʾargaz] (عدل السرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (كيس، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [yalqûṭ] (جراب الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [kîs] (كيس، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [kar 3] (عدل السرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [mešek 1] (جراب، كيس، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [mišpetayim] (كيسين للسرج، جلد الخروف، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [ṣerôr 1] (جراب، كيس، #٧٦٥٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٦٥٦ (צְרוֹר [serôr 2]، حصاة)، ← #٧٦٤٤

7658 צָרַח

צָרַח [sarah]، قَلْ. صرخَ، نادى بصوت حاد؛ هِفعيل. رفع صراخ الحرب (#٧٦٥٨)؛ צְרַח [serah]، اسم. صراخ الحرب، صرخة (#٧٦٥٩).

ع. ق ١. صف١:١٤ ترد١، الفعل بصيغة قَلْ. ويشير إلى صرخة المحارب. ترد في وصف ظهور الرب في يوم الرب.

صيغة هِفعيل ترد مرة في إش٤٢:١٣ في ارتباط شديد مع الفعل רוּעַ. هذا النص أيضًا يرد في سياق وصف ظهور المحارب الإلهي (←)، الذي يصرخ عندما يشترك في المعركة مع أعدائه.

٢. اسم. צְרַח يرد في حز٢١:٢٢. النص المس. فيه רֶצַח (#٨٣٥٨)، لكن النص والدارس للنص السبعيني لحالة من تغيير الأماكن. مرة أخرى السياق هو الحرب. يفترض البعض أيضًا وجود تصحيح في إر٤:٣١ من צָרָה إلى צָרַח، لكن هنا معنى الألم يبقى ممكناً.

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← הֵידָד [hêdād] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← צוח [ṣwḥ] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← צרח [ṣrḥ] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← רוע [rwʿ] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← רנן [rnn] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤)

تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٦٥٩ (צְרַח [serah]، صرخة الحرب)، ← #٧٦٥٨

7661 צְרִי / צֳרִי

צְרִי / צֳרִי [searî / serî]، اسم. بلسم، مادة صمغية (#٧٦٦١). الطبيعة الأكيدة لهذه المادة الصمغية غير معروفة؛ ربما مادة مشابهة للصمغ من شجرة المصطكى. يفترض Zohary شجرة اللُبنى.

ع. ق ١. جغرافياً هذه المادة الصمغية موجودة في جلعاد عبر الأردن (تك٣٧:٢٥؛ ٤٣:١١؛ حز٢٧:١٧)، لكن لا يوجد شجرة حالياً تنمو في تلك المنطقة تنتج صمغ. ربما كانت في الزمن القديم.

تبدو المادة الصمغية مستخدمة بكثرة لوظائف الشفاء. هذا النوع من المادة يهدئ الجرح ويعطي رائحة لطيفة لإبطال رائحة الجسم المتعفن للمجروح. يعلن إرميا أن هذه الخصائص غير كافية لشفاء المجروحين المتروكين تحت دينونة الله، أي المصريين (إر٤٦ك١١)، البابليين (٥١:٨)، أو يهوذا نفسها (٨:٢٢). يتوقع إرميا شفاء يهوذا؛ بعد كل ذلك، سيكونون شعب الله. أيا كان، جروحهم – جرح الوثنية المميت – كانت مرعبة جدًا. لم تكن الوثنية مجرد خطية، بل كانت ارتداد، فعل فيه كسر للعهد. لم يكن المرض الروحي قابلاً للإصلاح الجسدي، حتى بأفضل الأدوية.

٢. ارتباطات أخرى، كلمات نادرة تتضمن: לֹט، اسم. مرّ أو أفيون (#٤٣٢٠)؛ تك٣٧:٢٥؛ ٤٣:١١؛ נְכֹאת، اسم. توابل (#٥٧٨٠)؛ ٣٧:٢٥؛ ٤٣:١١. كلاهما من النباتات الصمغية العطرية. בְּדֹלַח، اسم. مادة صمغية، صمغ شبيه بالمرّ (#٩٧٨)؛ تك٢:١٢؛ عد١١:٧.

صمغ، بلسم، مرّ: ← מֹר [mōr] (مرّ، #٥٢٥٥)؛ ← נָטָף [nāṭāp] (صمغ راتنجي، #٥٧٥٣)؛ ← צֳרִי [maʾa māṣ] (بلسم، صمغ، #٧٦٦١)؛ ← קְצִיעָה [maʾa māṣ] (نبات القرفة، #٧٩٠٤).

بخور: ← לְבֹנָה [lebōnâ] (لبان، صمغ أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קְטֹר [maʾa māṣ] (يتركه يرتفع في الدخان، #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

I. and W. Jacob, "Flora," *ABD*, 2:803-17; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982; United Bible Societies, *Fauna and Flora of the Bible*, 1972.

جاري إتش . هول *Gary H. Hall*

7663 צְרִיחַ

צְרִיחַ [serîah]، اسم. قبو، سرداب؛ جبّ؛ حصن (#٧٦٦٣).

ش. أ. ق الآرامية اليهودية צְרִיחָא، حصن؛ النبطية. *sryh*، حفرة، غرفة؛ العربية الجنوبية القديمة. *srh*؛ الإثيوبية *serh*، عليّة البيت؛ العربية. *sarh* بناء عالي، قلعة؛ *daraha*، حفرة للميت؛ *darih*، حفرة، قبر.

ع. ق تشير الكلمة إلى حصن في بيت إيل بريث في شكيم، حيث أحرق أبيمالك ورجاله رجال شكيم الأشرار استجابة للعنة يوثام (قض٩:٤٦، ٤٩، ٥٠-٥٧؛ قا؛ ٩:٢٠، ٥٧). رجال إسرائيل اختبئوا في حفر (NIV؛ قبور، RSV) خوفاً من الفلسطينيين (١صم١٣:٦). في كلا الحالتين كلمة צְרִיחַ هي مكان يبحث عنه الأشخاص لمزيد من الأمان سواء للدفاع أو الهجوم.

قبو: ← חָנוּת [ḥānût] (خلية مقببة، قبة، سجن تحت الأرض، #٢٨٤٤)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودع، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← צְרִיחַ [ṣerîaḥ] (قبو، عقد، حفرة، حصن، #٧٦٦٣).

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [’armôn] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [bṣr ³] (يكون متعذر البلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [dāyēq] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [ḥêl] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [millô’] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [mis-geret] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [meṣād] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [māṣôr ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [sōḥērâ] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [sōkēk] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [ṣerîaḥ] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [śgb] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter*
Michael A. Grisanti

7664 צֹרֶךְ

צֹרֶךְ [sorek]، اسم. احتياج (#٧٦٦٤).

ع. ق بالرغم من أن الجذر يظهر متكرر في العبرية المتأخرة (وموثق بالعربية والآرامية وأوغا.)، إلا أنه يرد فقط في صيغة اسم. في ع. ق في نص متأخر وحيد (٢أخ٢:١٦) وهو جزء من إعادة قراءة لـ ١مل٥:١-١٢. النص الأقدم، الذي يظهر عوز أو رغبة سليمان (חֵפֶץ #٢٩١١، ١مل٥:٨[٢٢]، ١٠[٢٤]؛ قا؛ ع٩[٢٣])، أعيد كتابته في ٢أخ بتشديد على "احتياج" سليمان. في تضاد مع חסר، قلة، الجذر العبر الشائع في هذا المجال في اللغة السامية، צרך يميل إلى التركيز على العلاج المتاح لحل مشكلة العجز (חסר تركز على المشكلة وليس على الحل)، ولتحديد الفاعل أو النوعية التي من دونها يصبح المشروع مستحيلاً (חסר ربما تسمح للعمل بالاستمرار لكن بمستوى أقل)

نقص، إحتياج، رغبة: ← חסר [ḥsr ¹] (يقلل، ينقص، يعوز، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، عناية، #٢٩١١)؛ ← עדר [‘dr ³] (يكون مفقوداً، معوزاً، #٦٣٧٢)؛ ← צֹרֶךְ [ṣōrek] (إحتياج، #٧٦٦٤).

سام مئير *Sam Meier*

7665 צָרַע

צָרַע [sara‘]، قَلْ. يعاني من مرض جلدي؛ بُعَل. رَمى بمرض جلدي (#٧٦٦٥)؛ צָרַעַת [sara‘at]، اسم. مرض جلدي، برَص (#٧٦٦٩).

ع. ق مجموعة الكلمات هذه تشكل كلمات عامة لأمراض متعلقة بالجلد، معظمها غير خطير، تؤذي الإنسان في الشخصية. اسم. يشير عادة إلى "برَص" الذي يسبب أثر عميق وألم في الجلد في نفس المعنى المعتاد بأن "السرطان" مستخدمة لوصف كل من الورم الخبيث والورم السرطاني.

البرَص من الناحية الصحية المذكور في لا١٣-١٤ يتضمن كلمات خاصة بالظلمة، وتسبب صعوبات في الترجمة. ممكن تؤثر צָרַעַת على الأشخاص والأشياء المادية مثل المنازل (لا١٤:٤٤) البضائع الجلدية (١٤:٥٥) والثياب (١٣:٤٧، ٥٩). الكهنة، يتصرفون كعاملين في مجال معالجة المجتمع والصحة، يتبعون عملية تشخيص محددة بعناية لكي يفصلوا الأشياء غير الخطرة مثل حب الشباب، الصدف، والبهق، عن الشكل الخبيث من צָרַעַת المعروف في الطب الحديث داء Hansen (سريرياً، برَص). عندما يكتشف أصدقاء الشخص وجود إشارة لتهيّج متمركز عنده، منطقة منتفخة قرنفلية في الجلد، يجلبونه إلى الكاهن للتشخيص (١٣:٩). فترة العزل تمكّن الكاهن من التفكير ملياً بتشخيص العلاج المحتمل، لكن عملياً كان الأمر شكلياً، حيث البرَص السريري أصبح بمرحلة يمكن تشخيصه بشكل كافٍ. كان البرَص يشير فيما لو كانت البقعة المشتبه بها قد اخترقت الجلد والشعر مكانها أصبح أبيض اللون.

عندما يصبح التشخيص بالبرص واضحاً يعتبر طقسياً نجس ويطرد من المجتمع للحفاظ على قداسته ولتحديد انتشار الداء. في حين أن معظم الدارسين النقديين ينكرون تحديد צָרַעַת الخبيث مع البرَص السريري، من دون افتراض بديل مقنع—مقارنة علامات وأعراض المذكورة في لاويين مع تلك في مرض Hansen الحديث تبدد أي شك بهذه المسألة. الواقع هو أن أقل عدد من أي من هذين العرَضين كافٍ لتحدد انتشار البرَص، القديم أو الحديث. بينما يمتلك المفسر الكتابي غالبًا فهماً على أن البرَص نوع من الخطية البشرية، النص المس. لم يدعم هذا التفسير بل استبدل كلمة خطية بكلمات صلابة القلب، العمى، العناد، وليس الإصابة بـ צָרַעַת. يظهر عزيّا في يهوذا يعاني من داء Hansen (٢أخ٢٦:٢١) كتأديب من الله على استيلائه على وظيفة الكهنة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [’aba‘bu‘ōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [ḥeres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yeraqraq] (تغيير اللون،

#٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kewîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m’r] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [māzôr ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [‘ōpel ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [‘āš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr‘] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śe’ēt ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šeḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חָלָה¹ [ḥālâ¹] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-06; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible*, 1970; E. V. Hulse, "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible," *PEQ* 107, 1975, 87-105; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

7667 צִרְעָה

צִרְעָה [sir‘â]، اسم. دبّور؛ دمار؛ خوف، رعب، انحطاط، إحباط؛ ذعر، رعب (#٧٦٦٧).

ش. أ. ق البعض افترض وجود علاقة مع العربية *dara‘a*، كئيب (انظر *HALAT* 989).

ع. ق الكلمة ترد فقط ٣مرات في ع. ق. الثلاثة تشير إلى إخراج الله للشعب في كنعان أمام إسرائيل. ربما أخذت الشواهد حرفيًا، عش دبور، عش زنبور؛ دبور، زنبور (كذلك سب. σφηκια، عش زنبور؛ قا؛ σφήκν، زنبور)، أو مجازياً. لسعة يهوه ربما تكون خوفه ورهبته عليهم عندما يسمعون ما فعل في مصر. التقرير جعلهم يشعرون نفسياً بالعجز مثلما تفعل لسعة الدبور (يش٢:١٠-١١). خر٢٣:٢٧ (אֵימָה، رعب) ربما تدعم هذه الفكرة مع الاعتبار الموازي في ع٢٨. لكن ع٢٨ قد يكون أكثر (تركيبيا) تطوراً من ع٢٧، مضيف معنى الرهبة، الرعب. ربما يكون الدبور مرسل من الرب، الذي يقود إسرائيل (خر٢٣:٢٠).

ب. ت تترجم سب. צִרְעָה كل مرة مع σφηκια. في أدب رب. الكلمة تؤخذ حرفيًا. هناك افتراضان عن الدبور، هجوم أو وباء، واحد في أيام موسي، واحد في أيام يشوع (*Sot.* 36[a]). اعتبر الدبور خطيرا على الحياة ويمكن أن يُقتل في السبت (قا؛ Jastrow 2:1303).

حشرات: ← דְּבוֹרָה ¹ [debôrâ ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן ⁵ [kēn ⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה ² [‘ṭh ²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [‘aqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [‘ārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ ¹ [‘āš ¹] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [ṣir‘â] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56, 645; J. Sawyer, "Note on the Etymology of *S[amA]RA'AT*," *VT* 26, 1976, 241-45; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980[2].

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter*
Michael A. Grisanti

٧٦٦٩ (צָרַעַת [sara‘at]، مرض جلدي)، ← #٧٦٦٩.

7671 צָרַף

צָרַף [sarap]، قَلْ. ذاب، انحلّ، سال، هفّ، مزج؛ نظّف، نقى، غسل، صقلَ؛ نخلَ، ذرَّ، امتحنَ، اختبر؛ نِفعل. أذيب، انصهر؛ تنقّى، غُسل، صُقل؛ بِعَل. اسم فاعل. منقّي (#٧٦٧١)؛ מַצְרֵף [masrep]، اسم. بوتقة (#٥٢١٤)؛ צֹרְפִי [sorpî]، اسم. جماعة صائغين (ترد ١.. #٧٦٧٢)؛ צָרְפַת [sorpat]، PN في المكان المستشهد به. Zarephath.

ش. أ. ق كل من اسم. والفعل المشتق موثق في السامية. (بمعنى يحاول، يختبر، يمتحن، يجرب)؛ المصرية. الآرامية. الفينيقية (صاهر المعادن)؛ أوغا.. (صائغ الفضة؛ بوتقة؛ حرق؛ كوي؛ تنقية؛ صقل)؛ أكد. (*sarapu*، ذا لون أحمر ناري؛ *sarip dusê*، صباغ جلدي؛ بالجمع *sariptu* مصاهر المعادن)؛ السريانية (*serap*، ينقي، يصقل)، المند. (يصهر، يذيب، ينقي، يصقل)؛ العربية الجنوبية القديمة (*srp*، فضة). موقع PNجغ. *da-ar-p-ta*-ل موجود في المصرية. ونفس المكان مشار إليه في الفينيقية. مثل *sarafand*، اسم. *msrp*، بوتقة، ترد في أوغا..

ع. ق ١. يرد الفعل צָרַף بإشارة إلى صانعي المعدن وعملهم. في نص واحد فقط يرد اسم. צֹרְפִי، صائغ (نح٣:٣١، حيث مس. בֶּן־הַצֹּרְפִי منقّحة

إلى בֶּן־הַצֹּרְפִים، ابن الصائغين، أي عضو في جماعة الصائغين؛ انظر *BHS*; Williamson, 198; Blenkinsopp, 231). في النصوص الأخرى، صيغة قَلْ. اسم فاعل نشط، تستخدم عن الصائغ وصانع الفضة (قض١٧:٤؛ نح٣:٨، ٣٢؛ أم٢٥:٤ [هنا البعض يتبع سب.، التي تقرأ اسم فاعل نِفعل נִצְרָף، ينقي، في مس. לַצֹּרֵף، عند الحدّاد؛ انظر McKane, 1970, 590-91]؛ إش٤٠:١٩؛ ٤١:٧؛ ٤٦:٦؛ إر١٠:٩، ١٤؛ ٥١:١٧).

دلالياً، كل النصوص الأخيرة مع التوقع في أعداد أمثال ونحميا، تشير إلى صناعة الأوثان. كاتب إش٤٠:١٨-٣١؛ ٤٦:١-١٣؛ إر١٠:١-١٦ يكشف استحالة المقارنة بين الأوثان صناعة الإنسان (حتى ولو كان من الذهب!) مع يهوه، الفريد، الغامض، غير المحدود، الذي لا يتعب، إله الخليقة (قا؛ Scullion, 24, 26). كل الأصنام مهما كانت مصنوعة من مواد ثمينة وجميلة، لكنها مزيفة وبلا قيمة ومضلّة (إر٥١:١٧-١٨). إنها بلا حياة تمامًا (١٠:١٤ب؛ ٥١:١٧ب)، بكماء (١٠:٥أ)، عاجزة (١٠:٥)، وعديمة الحركة (إش٤٦:٧؛ إر١٠:٥). تحتاج الانتباه بعناية عليها لحمايتها ن السقوط (إش٤١:٧؛ ٤٦:٧؛ إر١٠:٤)! صانع الكون هو وراء التصوير (Clifford, 574). موضوع يرمز إلى تكوين سماوي ليس فقط إنكار الطبيعة الفائقة لله (Clements, 68)، لكن يمكن أيضًا أن يصبح موضوع العبادة (قا؛ Ackroyd, 354; Watts, 91-92). الوثن يخدع الشعب بأن يؤمنوا بأن الألوهية متاحة فقط من خلالهم (Sawyer, 103).

الشكل المفرد من اسمفا. من قَلْ. النشط، يرد في قض١٧:٤، حيث تشير كيف أن أم الرجل المسمى ميخا كفّرت عن سرقة ابنها لكمية من فضتها بأن منحت جزء من المال الذي استردته إلى صانع الفضة كي يصنع تمثالاً من الفضة (يشير النص إلى פֶּסֶל וּמַסֵּכָה، لكن من الممكن أنهما موضوع واحد، ممكن يكون المعنى تمثال ليهوه). التعليق في ع٦ ممكن يظهر التحرير المتأخر بأن صناعة الأوثان والتوابع الدينية وتنصيبها في هياكل خاصة كان ضلال بحيث كان ممكن فقط بسبب الفوضى السائدة المحيطة في ذلك الوقت (Moore, 369; May and Metzger, 317; Cundall, 185). يبدو أن المرأة فعلت ذلك بإيمان وبتجاهل أوامر التحريم باستخدام صور منحوتة أو مسبوكة في خر٢٠:٤، ٢٣؛ ٣٤:١٧؛ تث٥:٨ (قا؛ تث٢٧:١٥). بحسب قض١٨:٢٧-٣١، تمثال الفضة كان قد نقل مؤخراً إلى الهيكل في دان، ويعتقد البعض (Hoppe, 191-93) أن الهدف في ١٧:١-٦ كان للشك بهذه القدسية بإظهار أن صورته المكرّمة صنعت من الفضة المصهورة؛ هذا الجزء الأعظم من المال المسترد، بالتالي تخصيصه ليهوه، كان محتجزاً بطريقة مخادعة؛ وأن التمثال نفسه كان قد سرق الألوهية من المالك الأصلي، يشك البعض (Moore, 370) في الإدعاء بأن هذه كانت دافع خاص بالمؤلف.

٢. تشير צָרַף إلى تنقية المعدن بإزالة الشوائب (مز١٢:٦؛ أم٢٥:٤). في عملية تنقية الفضة، انظر مثلاً Robinson مز١٢:٦ يؤكد ذلك، في الأساس على النقيض من كلمات المخادعة للإنسان الكاذب (انظر، Weiser, 160; Stuhlmueller, 102-5)، وعود يهوه نقية (أي صادقة، موثوقة، لا يحوي شوائب مخفية؛ انظر Rogerson and McKay, 1977a, 57) "كالفضة المصفّاة في فرن الفخار، منقّاة سبع مرات" (سبعة رقم التمام والكمال). في فترة من العصور القديمة كانت الفضة أكثر قيمة من الذهب. في ترجمات أخرى (مثلاً، NEB; REB; Craigie, 136) تنقّح مس. לָאָרֶץ في مز١٢:٦ "إلى الأرض" (NIV الفخار)، إلى חָרוּץ "ذهب" وتترجمها "فضة مصفّاة في الفرن، ذهب منقّى سبع مرات". التأكيد بأن كلمة الله هي الحق موجود في ٢صم٢٢:٣١ (مز١٨:٣٠)؛ مز١١٩:١٤٠؛ أم٣٠:٥، كلها تستخدم اسم فاعل مجهول من قَلْ. צְרוּפָה (بدون شوائب/ صرف/ مجرَّب JB؛ سليم/ مختَبَر NIV؛ تخبر بالحق/ مختبرة RSV; NRSV؛ ثابتة في الامتحان/ ممتَحنة كثيراً [NEB; REB]). مثل الذهب والمعادن الثمينة الممتحنة بالنار، كلمة يهوه مختبرة أنها أصيلة وثمينة (McKane, 1970, 648; cf. Baldwin, 1988, 289).

معظم ورود الفعل بصيغة قَلْ. في نصوص تصف عملية امتحان أو تنقية الناس. في قض٧:٤، يعلن يهوه أنه لكي يقلل عدد المحاربين مع جدعون، بالتالي يزيد الدور المعجزي في التحرير (May and Metzger, 302; Hoppe, 148) يريد أن يختبر الشعب، أي تقليلهم، مثلما يختبر الصائغ المعدن النقي (J. Gray, 1967, 304; Hoppe, 146). في إش١:٢٥، يحذر يهوه شعبه أنه في فرن تأديبه ودينونته المنقّية، سوف يصهر شوائبهم ويزيل كل زيغ. بالرغم من وضوح المخطوطات أو الترجمات، العديد من المفسرين ينقّح مس. כַּבֹּר، بمعنى في محلول القلي، إما إلى בַּכּוּר، في الفرن، أو إلى כַּכּוּר، كما في الفرن (G. B. Gray, 31, 35; Whitehouse, 1905, 96; Skinner, 11; Kissane, 16-17, 19). الصالح والسيئ بشكل متشابه سوف يجتازان التأديب، لكن بنهاية عملية التصفية الشوائب (أي، الملحدين) سوف يدمّرون والذهب أو الفضة (أي، البار الأمين) سوف يُصان ويتحرر ويُسترد (G. B. Gray, 35; Kaiser, 20-21). صورة مشابهة عن يهوذا في مواجهة احتمال فرن الدينونة لكي تزيل شوائبها، في حز٢٢:١٧-٢٢، بالرغم من أن צָרַף غير مستخدمة في هذا النص.

צָרַף [*sarap*]، قَلْ. ذاب، انحلّ، سال، هفّ، مزج؛ نظّف، نقى، غسل، صقلَ، (#٧٦٧١)

في إش٤٨:١٠، يشير يهوه إلى السبي كفرن التجربة فيه ينقي شعبه. اعتُبر السبي مصر ثانية، العبودية المصرية كانت تشبه الفرن الحديدي (تث٤:٢٠؛ ١مل٨:٥١؛ إر١١:٤). في إش٤٨:١٠ تقرأ مس. "نقيتكم وليس بفضة". البعض (مثل، RSV; NRSV) يستبدل حرف الجر בְּ־ إلى כְּ־ ويقرأ "[لكن ليس] مثل الفضة"، بمعنى أن عملية التنقية لم تفصل مثل الفضة، بمعنى دمار إسرائيل كله. يذهب البعض الآخر أبعد من ذلك (JB; McKenzie, 94; Westermann, 195; Ackroyd, 360) ويحذف أداة النفي، يقرأ "نقيتكم ("أنقيكم" Westermann)، ("وضعتكم في النار" JB) مثل الفضة". يعتقد North (178-79; cf. Scullion, 93) أن حرف الجر ممكن يكون בְּ־ بـ، في هذه الحالة المعنى يصبح أن يهوه قد اختبر إسرائيل، لكن ليس لفخر أو مكسب (فضة). في الغالب، حرف الجر المعتبر *beth essentiae*، كالفضة؛ في هذه الحالة المعنى هو أن عملية التصفية في الهزيمة والسبي لم تنتج فضة، بل شوائب (Muilenburg, 557; D. R. Jones, 524; cf. RV; Whitehouse, 1908, 146; Dummelow, 444). يفترض Wardle (465) أننا نقرأ "قد اختبرتكم في الفرن بلا فائدة" يمكن أن يفهم نص إش٤٨:١٠ بالقول بأن احتقار الفشل في الحصول على أي فضة (أي، أية ذرة من الصلاح الجوهري)، يستمر الله بالالتزام في استخدام شعبه لإنجاز قصده (Knight, 1984, 118-19).

في إرميا ثلاث صور مستخدمة لوصف تأديب يهوه لتحديد شخص أمين من يهوذا مبرر لتجنيب الأمم من الدمار. يلمّح النبي إلى طرق أورشليم (إر٥:١-٩)؛ هو قاطف العنب (٦:٩-١٢)؛ وهو الفاحص (٦:٢٧-٣٠). بحسب ٦:٢٩، احتقار الجهود الشديدة لتنقية المعدن، أنه يبقى محتوياً على شوائب، كأنها بلا فائدة. عملية محاولة فصل البار في المجتمع عن الشرير قد فشلت تمامًا (McKane, 1986, 157). شر الشعب متأصل بعمق حيث أنهم غير نافعين لتحقيق غرض الله ولابد من رفضهم كأدوات (قا؛ Achtemeier, 39-40). في ٩:٧ يعلن يهوه أنه سينقي شعبه. ربما هذا النص يشرح كيف، في كل من الإرهاق الكبير من خطيتهم وأيضًا بصبر شديد، يهوه نفسه سوف يشرع باختبار قاسٍ لإزالة الشوائب (الزنى، الغش، عدم الأمانة، الكذب، القساوة، كلها محددة في ع٢ب-٦؛ انظر Green, 69) من شعبه (Achtemeier, 48-49). من ناحية أخرى لو أخذت الصورة كنبوءة، هذا العدد يسبق إشعال مدن إسرائيل من قِبل عدو يضربهم من الشمال (Boadt, 80). بأية طريقة، التنقية سوف تتم في بوتقة الألم والهوان (Davidson, 1986, 87).

حسب زك١٣:٩ يصور مجتمع جديد، أولئك (يحدد ثلث الشعب) الذين سيعانون من السيف سوف يوضعون في النار ويُصفّون. البقية المنقّاة ستعبد يهوه بإخلاص، سيعاد تشكيل العهد وتُسترد علاقة حقيقية وصافية بين الشعب والله. يستخدم الفعل بتوازي مع בָּחַן، يجرب، يختبر، يمتحن (#١٠٤٣)، في مز١٧ و٢٦. في ١٧:٣ الأفعال المشتقة פָּקַדְתָּ, בְּחַנְתָּ، וּצְרַפְתָּנִי ربما تكون تضرع بصيغة التام مساوية للطلب المسبق وصيغة الأمر في مس. (Dahood, 1966, 94; cf. Anderson, 148; *pace*, e.g., Oesterley, 158-59; NEB; REB; TEV; Rogerson and McKay, 1977a, 71; Craigie, 159). لو هذا صحيح فإنه هنا وفي ٢٦:٢ توسل شخصي للحماية ضد الاتهام الباطل مقدَّم إلى يهوه للنظر فيه والفحص بدقة كي تثبت براءة هذا الشخص (تشبيه على التنقية والاختبار، دراسة Keel, 183-86). يركز Craigie (226-28) أنه عندما كاتب مز٢٦ يثبت كماله، يدرك أكثر أنه محتاج، بالتالي يصلي لأجل تنقية (ع١١) بالتالي يدخل إلى المحضر الإلهي ويشترك في العبادة. الكمال الذي يطلبه كاتب المزمور ليس بر ذاتي ولا أمر حرفي، لكن طاعة قلبية ليهوه وثقة كاملة في محبته الراسخة وأمانته (Mays, 127-30; cf. Weiser, 180-81, 242-44; Rogerson and McKay, 1977a, 117-19; Knight, 1982, 128-30).

اجتماع צָרַף مع בָּחַן يرد مرة أخرى في مز٦٦:١٠. هنا يقدِّم الشكر ليهوه، الذي جرَّب شعبه مثلما تُختبر الفضة (ع١٠)، من أعضاء الرعية لأنه دعمهم خلال ألمهم المشترك في بوتقة المعاناة عندما واجهوا مخاطر ومِحن عديدة. يذّكرنا هذا النص بأن الطريق للخلاص والتحرير محفوف بالمخاطر والتجارب والاضطهادات والمعاناة والذل والإحباط والفشل واليأس؛ وأكثر من ذلك فقط بنعمة الله يؤازر المؤمنون في معاناتهم ويتحرروا ويُغسلون من خطيتهم (Weiser, 468-72).

يرد الفعل أيضًا في مز١٠٥:١٩ جزء من قصيدة (١٦-٢٢) يصف كيف صمد يوسف في امتحان الله له لكي يصبح قادر على إتمام المهمة التي كان معَدّ لها. معاناة يوسف كانت أولئك الإسرائيليين في الرسم الصغير؛ لكن كما هو عند الآباء الأوائل يكسبون البركة، هكذا أيضًا سيحصل مع إسرائيل في جيل كاتب المزمور (Rogerson and McKay, 1977b, 37; Allen, 43). بعض المفسرين (Kraus, 306-7) ينقّح مس. צְרָפָתְהוּ (كلمة يهوه) امتحنتهم، إلى נִצְרָפָה (كلمة يهوه) امتُحنت (أي أكدت الحق). يفترض Dahood (1970, 50, 58) أن צרפתהו مشار إليها كاسم فاعل مجهول من قَلْ. متبوعة بأداة توسيط حالة نصب، تعطي معنى "وعد يهوه مثبت بحق من قِبله". على كل حال، هنا لا يوجد سبب مقنع للشك في مس. تترجم JB "كلمة يهوه أثبتت أنه حق"؛ TEV "كلمة الرب أثبتت أنه حق"؛ NIV "حيث كلمة الرب أثبتت أنه حق". بالتالي

"إثبات الحق/ الحقيقة" بالطبع هي ترجمة شرعية للفعل (Bratcher and Reyburn, 896) وتعطي موازيٍ جيد هنا (Allen, 38)، لا تبدو كإعلان عن "الاختبار/ التجربة" Delitzsch, 145; Kirkpatrick, 619; Buttenwieser,) .(803

صيغة قَلْ. ونِفعل مستخدمة في دا١١:٣٥ و١٢:١٠، بالتتابع، بمعنى نقّى. تشير دا١١:٣٥ إلى مصير الشهداء (ربما المكابيين، لكن هذا التحديد غير مقبول عند Collins, 1984, 101; 1993, 386)، الذين ماتوا على يد الغزاة (غالبًا بالتحديد أنطيخوس الرابع أبيفانوس) امتحن وازداد إيمان كل الشعب (Bevan, 195; Charles, 133; Driver, 190, 193; Dummelow, 543; Andrews, 532; Montgomery, 459; *pace* Collins, 1993, 386, 400). قتل العديد من القادة الأتقياء الذين أثبتوا ولاءهم في نيران الاضطهاد، هو جزء من الخطة الإلهية ويهدف لامتحان وتنقية المجتمع (Jeffery, 533-34)، إزالة عدم الإيمان وتشديد الإيمان (Montgomery, 459). بإعطاء التأكيد على أن معاناتهم ليست جوهرية وليست بلا معنى، لكن لها هدف تنقية وغسيل وتصفية شعب الله، يبدو في ١٢:١٠ تشجيع اليهود المضطهدين وحثّ الذين بينهم المجربين بمواجهة اضطهادات ظاهرة، كي يبقوا ثابتين في إيمانهم (Baldwin, 1978, 208; cf. Goldingay, 319).

اسمفا. من بِعّل. مستخدم في مل٣:٢-٣. كما يشير Smith (328) إلى أنه يوجد بعض الخلط بخصوص تحديد هوية الصورة المشار إليها في النص: هل هي الله أم شخص من الناس أم قوة خارقة؟ يبدو أن هذه الأعداد تصف عمل يهوه نفسه الذي يأتي بدينونة مشبّهة أولاً بناء التصفية (ع٢) ثم تنقية وتصفية الفضة (ع٣). عملية تنقية الشعب سوف تبدأ بتنظيف شامل للكهنة من شوائبهم في بوتقة الألم. دينونة الله تسقط أولاً على الكهنة، لأنهم بسبب مكانتهم ذات الامتياز العالي والمسؤولية، هم أكثر ذنباً (Bennett, 388).

٣. اسم. מַצְרֵף، بوتقة، ترد مرتين في أم١٧:٣؛ ٢٧:٢١ في عبارة "بوتقة للفضة والفرن للذهب". في ١٧:٣ مقارنة بين عملية تنقية المعادن الثمينة والطريق التي يختبر بها يهوه قلوب البشر لتحديد طبيعتهم ومشاعرهم الحقيقية (McKane, 1970, 511). في ٢٧:٢١، موضوع المقارنة غير مؤكد. ربما يكون الصيت (التمجيد) الذي يستحقه الشخص ويُعتبر دليل رائع على الشخصية (McKane, 1970, 608-9). يعتقد البعض (Scott, 162-63; cf. Walls, 568) أن الإشارة هي اطراء شخص واستجابته أكثر من السمعة (رد فعل الشخص للحمد بالتحديد اختبار قاسي للشخصية). احتمال لمعنى آخر أن شخصية أحد ما تظهر أفضل الأمور التي يتمسك بها الحبيب (Martin, 175; Walls, 568).

٤. اسم. צָרְפַת، صرفة، يرد في ١مل١٧:٩-١٠ وفي عو٢٠. صرفة حديثاً هي رأس *Ras sarafand*، كانت مدينة على الساحل الفينيقي حوالي سبعة أميال جنوب صيدون (J. Gray, 1970, 380; G. H. Jones, 305; de Vries, 217).

ب. ت يرد الفعل في العبرية. צָרַף (يصهر، يذيب، يصفي، ينقي، يجرب؛ يضيّق، يقسي؛ يغيّر؛ بِعل. يصهر؛ يصف؛ يضيّق، يقسّي؛ تشكيلة، يلحم، يتحد، يرتبط؛ نِفعل. يُصهر، يجرّب؛ هِتبعيل. يُربط، يتحد، يُعد في) والآرامية צְרַף ,צָרֵיף (يصهر، يصفي، يجرب؛ تضاد، اسفنج (ثياب)؛ بَعِل. يصهر، يصفي، يعذب؛ يربط، يوصل؛ يمزج الأرض بالحجر؛ إثبيعل. يُربط، يرتبط). الأسماء التالية ترد: צָרַף ارتباط (مع ظرف. قوة، في تتابع مباشر)؛ צָרְפָא وعاء تصفية، بوتقة؛ צָרְפִית، امرأة صرفة (كلمة أخرى، צָרְפִית، تنتمي لمحل الصائغ)؛ צָרְפַת صرفة (Jastrow 2:1303-4).

ذهب ← אוֹפִיר [*'ôpîr* [1]] (ذهب اوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [*beṣer* [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [*zāhāb*] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [*ketem*] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [*sāgûr*] (الذهب النقى #٦٠٣٤) ← פָּז [*paz*] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [*ṣrp*] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

ذوبان، إنحلال: ← דּוֹנָג [*dônāg*] (شمع [إستعارة للذوبان]، #١٨٨٠) ← מוג [*mwg*] (يذوب، يترنح، يتذبذب، يفقد الشجاعة؛ #٤٥٧٠) ← מוג [*mwg*] (يفقد الشجاعة، يذوب، يصبح ضعيفا، #٥٠٢٢) ← מסה [*msh*] (يذوب، يجرع، #٤٩٩٨) ← שׁיח [*šyḥ*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:30-32; E. A. Achtemeier, *Jeremiah*, 1987; P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; H. T. Andrews, "Daniel," in *Peake*, 1920, 522-33; J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1978; idem, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, 1988; T. M. Bennett, "Malachi," in *BBC*, 1972, 7:366-94; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, 1892; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, OTM, 1982; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; M. Buttenwieser, *The Psalms

Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; R. E. Clements, *Jeremiah*, Interpretation, 1988; R. J. Clifford, "Isaiah 40-66," in *HBC*, 1988, 571-96; J. J. Collins, *Daniel With an Introduction to Apocalyptic Literature*, FOTL, 1984; idem, *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, 1993; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; A. E. Cundall, "Judges: An Introduction and Commentary," in *Judges and Ruth*, TOTC, 1973; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; R. Davidson, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, 1985; idem, *Jeremiah. Volume 1*, 1986; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed., 1885; S. R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, 1922; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; idem, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d, rev. ed., 1970; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; L. Hoppe, *Joshua, Judges With an Excursus on Charismatic Leadership in Israel*, 1982; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:339-549; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume II: 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, NCBC, 1984; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, 1978; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. 1 (I-XXXIX)*, 1960; G. A. F. Knight, *The Psalms. Volume 1*, DSB, 1982; idem, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, ITC, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, 1908; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, Interpretation, 1994; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:381-773; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; M. O'Connor, "Judges," in *NJBC*, 1990, 132-44; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. Robinson, "God the Refiner of Silver," *CBQ* 11, 1949, 188-90; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, 1977 (1977a); idem, *Psalms 101-150*, 1977 (1977b); J. F. A. Sawyer, *Isaiah. Volume 2*, DSB, 1986; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, OTM, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, WBSC, 1909; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; C. Stuhlmueller, *Psalms 1 (Psalms 1-72)*, OTM, 1985; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; A. F. Walls, "Proverbs," in *NBC*, 1972, 548-69; W. L. Wardle, "Isaiah XL-LXVI," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; idem, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٦٧٢ (צָרְפִי) [*sorpî*]، نقابة الصائغين)، ← #٧٦٧١

7674	צָרַר

צָרַר [*sarar* [1]]، أ- فعل متعدي من قَلْ. يربط، يحزم، يسدّ، يسكت؛ بُعل. يُحزم. ب- فعل لازم من قَلْ. يضيّق، ينقص، يقلل، يمنع، يحجز، يضع بمأزق، يبتلي؛ هِفعيل. يضيّق، يمرر بصعوبة، يسبب ضغط لـ، يحاصر (#٧٦٧٤)؛ מֵצַר [*mesar*]، اسم. مأزق، بؤس، ألم، اضطهاد (#٥٢١٠)؛ צַר [*sar* [1]]، صفة ضيّق، محكم، نادر، حرج، محكم الزاوية، بلوى، حزين، خائف، مذعور، قلق (#٧٦٣٩)؛ צָרָה [*sarâ* [1]]، اسم. لوعة، حزن، قلق، بؤس، فزع، مأزق، معاناة، فاجعة، صعوبة، رعب، اضطهاد، خوف، جزع، رعب (#٧٦٥٠)؛ צְרוֹר [*s^erôr* [1]]، حزمة (#٧٦٥٥).

ش. أ. ق يرد الفعل في السريانية *sar*؛ العربية *sarra*، ربط/ حزمَ، أوثق، ربط بسلسلة، عقد. أكد. *sararum*،

طوّق، سدّ؛ العربية الجنوبية القديمة *sr*، أغلق، ضغط في/ على، أغاظ، أرهق. يرد اسم. في أكد. *serretu(m)*، حبل إرشاد، رَسن، لجام؛ أوغا.. *msrrt* سدادة؛ العربية الجنوبية القديمة *sr*، نمر *sarra*، الربط (تحت الجمل).

ع. ق ١. اسم. المشتق من الفعل، والأشكال الاسمية والصفة تنقل الفكرة المعاكسة عن تلك المحمولة بهذه الكلمات التي تشير إلى الاتساع والمطبقة إما حرفيًا في أبعاد جسدية، أو مجازياً على خبرات البشر في نصوص الخطر الجسدي، أو القلق النفسي أو الضغط الروحي. الأشكال المشتقة من كلمة צרר تطبق على أي نوع من التضييق، تجربة رهبة الاحتجاز. أيضًا صيغة قَل. مستخدمة للبؤس الناتج عن فشل عسكري (مثلاً، قض٢:١٥؛ ١٠:٩) وثورة قريبة (١صم٣٠:٦)؛ خيبة شخص معذّب بسبب رغبة غير مرضية (٢صم١٣:٢)؛ الهاجس وعدم الوضوح المختبرة في استجابة محاولة فهم الخطر (تك٣٢:٧)؛ معاناة القلق بسبب عدم صبر وطمع الشخص الذي يجتاز تقلبات جذرية في الثروة من قمة النجاح (أي٢٠:٢٢)؛ الخوف، الخيبة، التقدم الضيّق لشخص يرفض طريق الحكمة والبر السهل ويفضّل الغباء والشر، التي تقوده فقط إلى التقييد والظلمة والموت (أم٤:١٢؛ أي١٨:٧).

بشكل خاص في المزامير هناك ضيق بسبب أعداء شخصيين. بؤس كاتب المزمور غالبًا يظهر صراخاً (לָחַץ؛ #٤٣١٥) لله من أجل التحرير (مز١٨:٦؛ ٣٤:١٧؛ ١٠٢:١-٢؛ ١٠٦:٤٤). أيضًا هناك ظروف خاصة بأشخاص تسبب لهم البؤس، مثال موت صديق محبوب (٢صم١:٢٦)، معاناة الأبرار ومعاملة الله الغامضة لهم (أي٧:١١)، الآلام المفرطة (٢صم١٣:٢)، الخوف من الموت (تك٤٢:٢١)، إلخ... يظهر البؤس في هذه النصوص شائعاً كإشارة إلى دينونة الله على شعبه المتمرد (قض٢:١٥؛ إش٥:٣٠؛ إر١٠:١٨؛ هو٥:١٥). أيضًا الله هو الذي يحرر المتألم والبائس الذي لا ينكر إيمانه به (تك٣٥:٣؛ مز٣٧:٣٩؛ ٥٠:١٥؛ إش٢٥:٤). أبعد من ذلك، في أم١١:٨؛ ١٢:١٣ يظهر أن الرجل البار، الذي يتبع طرق الحكمة، محفوظ من الضيق (צָרָה).

٢. المعاناة (التي تتضمن أيضًا مجال واسع من المفاهيم مثل الأذى، الظلم، الاضطهاد، العنف، الجَور) في ع.ق تظهر بعدد من الكلمات الدلالية العبرية. ترد بشكل واسع في مستويين. الأول: هناك معاناة على المستوى العالمي، أي معاناة أمّة ضعيفة بسبب أمّة قوية. هذا الشكل من المعاناة يؤدي إلى موضوع تاريخ الخلاص في ع.ق عندما تستخدم من قِبل الله لتأديب تمرد إسرائيل وجعلهم شعب مطيع. الثاني: معاناة ضمن المجتمع، أي العدالة الاجتماعية التي تفرضها مجموعة من الخليقة، لكن أيضًا تتضمن أعمال فردية موجهة على شخص يتبع البشر. الكلمات العبرية عن المعاناة تصف كل من أشكال المعاناة الخارجية (الجسدية) والداخلية (النفسية). على أن ع.ق لم يضع أساساً في الحسبان "المعاناة الروحية". الضحية تعاني الاستخدام، التعذيب الجسدي، الموت. لكن هؤلاء الناس ربما أيضًا هم غاية تحرير الله: الاستخدام المتنوع للكلمات العبرية يُظهر بأن الفكر اللاهوتي عن المعاناة والاضطهاد هو في صميم ع.ق وليس بشري أو أفقي. بالرغم من أن كلمات المعاناة تعكس أيضًا المشكلة اللاهوتية عن الله الذي يترك الشخص البار يعاني، هو الذي يُختبر شخصياً كإله غير محدود يسمع صلوات وصراخ من يعاني، ويحررهم من ضيقهم، أو يلتزم بتحريرهم في وقت لاحق.

٣. صيغة هِفعيل مستخدمة عن شخص يضغط شخصاً آخر بقسوة، إما باضطهاد أو بحصار (تث٢٨:٥٢؛ ١مل٨:٣٧؛ ٢أخ٢٨:٢٠، ٢٢؛ إر١٠:١٨). أيضًا تُطبق على البؤس الشديد بسبب الضمير المغتم (٢أخ٣٣:١٢) أو بسبب دينونة الله المؤدبة (نح٩:٢٧؛ صف١:١٧).

٤. في عدة حالات، اسم. צַר يرتبط مع كلمات أخرى تشير إلى بؤس نوع معيّن أو آخر (قض٢٨:٢٣؛ مز١٠٧:٦، ١٣، ١٩، ٢٨؛ ١١٩:١٤٣؛ إش٤:٣٠). اسم. يعني الضيق، الانقباض، الظروف، كمقاوم لـ "مع" (من רָחַב، ينمو باتساع/ أضخم [#٨١٤٣])، الذي ينقل فكرة المساحة، حرية الحركة وبالتالي الصحة. في مز٤:١ يقول كاتب المزمور: "في ضيقي رحبت لي" (NEB; REB; RSV تأخذ הִרְחַבְתָּ ككمال عادي أكثر من كمال توسلي أو تمنّي [انظر NIV; Dahood, 23; Anderson, 77; Craigie, 78]). يضع كاتب المزمور ثقته في قدرة يهوه واستعداده لتحريره من مضطهديه بحسب خبراته السابقة في المرات التي تحرر بها من ضيقه. كما يعلّق C. A. and E. G. Briggs (30; cf. Davison, 56-57): "البؤس هنا هو الوجود بالإكراه في مستويات ضيقة؛ الحرمان من حق الحرية والحصر من كل جانب. التضاد يتأرجح بين الكبت والضغط، والإطلاق والحرية".

٥. اسم. צַר مُستخدم أيضًا على البؤس الذي يجلبه الله استجابة لعدم أمانة، فشل، تمرد، عناد وعصيان (تث٤:٣٠؛ ١صم٢:٣٢؛ ٢أخ١٥:٤؛ مز١٠٦:٤٤). أيضًا سلوك يقود لبؤس نتيجة هجر الله (هو٥:١٥) والدينونة الإلهية (إش٣٠:٥). بشكل مفارقة، الاعتقاد على جزء من أولئك تظهر في المعاناة المقلقة بأن الله هو مسبب بؤس الإنسان لكن تسير بثبات جنباً إلى جنب مع الإيمان العميق بأن فقط نعمة الله المخلّصة ومحبته الأبدية وولاءه لاستمرار العهد—هو أمر يساعد الإنسان (مز٦٠:١١؛ ١٠٨:١٢ — يمكن أن يخلّص ويغيّر القلق والشك إلى سلام وثقة (مثلاً، تث٤:٣٠-٣١؛ ٢أخ١٥:٣-٤؛ مز١٠٦:٤٠-٤٦ خصوصاً ع٤٤). رحمة الله الثابتة هي حصن وملجأ للمحتاج في وقت

الضيق (مز٥٩:١٦؛ إش٢٥:٤)، الملجأ الحامي يحفظهم من المشاكل ويشملهم بالتحرير (مز٣٢:٧). المعذّبون سوف يتحررون من عذابهم (مز١٨:٦ = ٢صم٢٢:٧؛ مز١٠٢:٢)، وأولئك الذين يتحررون من ظروف تهددهم سيحتفلون بالهروب الذي دبّره لهم الله بعبادة وحمد وشكر (مز٦٦:١٣-١٥؛ خصوصاً ع١٤؛ ١٠٧:٦، ١٣، ١٩، ٢٨). في جهنم اليأس، الخطر الأدبي، وحتى الموت (بالمنظور البشري، التحرير مستحيل)، الله يستطيع أن يرفع المؤمن ويلاشي بنور مجده الكآبة التي تمنعهم من عكس عمل الخليقة (إش٢٦:١٦-١٩).

٦. حتى الدلالة اللاهوتية الأقوى، ربما تلك النصوص التي تبدو أنها تشير إلى أن الله نفسه يعاني عندما يكون شعبه في صراع مع المعاناة. في إش٦٣:٩، الكلمات לֹא [בְּכָל־צָרָתָם تُقرأ צָר] تترجم في RSV; NEB; JB; NIV "في كل ضيقهم تضايق" تفترض أن المتضايقين قد خلّصهم حضور الله المحب ومشاركته الرقيقة لمعاناة شعبه (Fretheim, 146).

٧. مثل اسم. المذكر، كذلك اسم. المؤنث צָרָה يرتبط بكلمات أخرى تشير للضيق (٢مل١٩:٣؛ أم١:٢٧؛ إش٨:٢٢؛ ٣٠:٦؛ إر١٥:١١؛ ٤٩:٢٤؛ عو١٢-١٤؛ يون٢:٢؛ صف١:١٥-١٦) الكلمة تصف البلوى والضعف الناتج عنها التي يُنتظر بأمل و/ أو ثقة أن يحرر منها الله (١صم٢٦:٢٤؛ أي٥:١٩؛ مز٢٥:٢٢؛ ١٢٠:١؛ إش٣٣:٢). عاقبة الوجود في צָרָה موصوفة جيداً في أم٢٤:١٠، حيث اسم. צָרָה والصفة צַר، صغير (أدب. ضيّق، محكم) متلازمان: انخفاض مصادر الشخص الخاصة بالقوة الجسدية والقدرة الذهنية والتشجيع الأدبي سوف تظهر واضحة عندما ينحصر الشخص بإحكام بأزمة مؤلمة خطيرة (McKane, 400). الشرير المتأصل الذي يرفض التوبة يُحذر بأن الله لن يستجيب لصراخه عندما تواجهه متاعب (أي٢٧:٨-٩؛ مز٥٠؛ إش٦٥:١٣-١٦؛ نا١:٧-١٠). من ناحية أخرى معظم المؤمنين يشعرون بالثقة الكاملة في قدرة الله "الحاضر إلى الأبد لمساندتهم وقت الشدة" (مز٤٦:١[٢]؛ إر١٦:١٩)، ليفعّل الحرية في الحاضر كما فعل في الماضي (مثلاً نح٩:٢٦-٣٧؛ مز٧١؛ ٨١:٧[٨]). الله يستجيب حتى للصراخ للتحرير من الضيق الحاصل لشخص منحدر إلى "جوف الهاوية" (يون٢:٢). وعندما يتدخل الله في وقت الضيق، الشخص الذي كان في شدة سوف يختبر الحرية. إعادة صياغة "أوسع ارتباكات قلبي" (Kraus, 322) ستعطي المعنى في مز٢٥:١٧، حيث الكلمة הִרְחִיבוּ في الغالب تصحح إلى הַרְחֵיב، يحرر (انظر، BHS, 1107; RSV; NEB; REB; JB). يقتبس Luther من Kraus ويقول: "كما أن المعاناة في المكان الضيق تضغطنا وتجعلنا حزانى، كذلك معونة الله هي المكان المفتوح الواسع الذي يجعلنا أحرار وفرحين".

٨. ما الذي يسبب الـ צָרָה؟ أحيانًا تكون ناتجة عن هجر الله وكسر العهد (تث٣١:١٧، ٢١). كثيراً ما تكون اختبار تأديب، شكل من تأديب التصحيح الذي يستخدمه الله لهدف مؤكد ومقبول من الذي يعاني كاختبار تدريب روحي تعليمي (مثال، أي٥:١٧-١٩). أحيانًا، يشترك المعاني بتوجيه الاتهام لنفسه ويعترف أن ورطته الحالية هي نتيجة أكيدة على خطيته (تك٤٢:٢١).

٩. في بعض المراثي، المعاناة الناتجة عن العصيان والذنب تضعف في الخلفية كمتضرعين، يقتربون في رعب وتجديف معترضين على ما يبدو أن الله غير مهتم بخطرهم الحقيقي أو أنه غير قادر على تحريرهم (إر١٤:٨). غالبًا، المعاناة مختبرة كهجر الله العميق (مز٢٢:١١). في معظم الحالات، يكون انتصار الإيمان على اليأس. في مز٩ و١٠ (الذين يطبعان كمزمور واحد في سب، يؤلفان صياغة مركبة في كلمات الأسلوب البنائي والنمط الأدبي)، ارتبك كاتب المزمور بمشكلة دائمة: كيف يمكن للإيمان وبالله القدوس والعادل والمحب أن يساعد عندما تبدو أن العدالة ساكنة، بينما أولئك الذين يتخلون عن الإيمان والأخلاق يكونون آمنين، والأبرار فقراء ومحتاجين ليس فقط مسخّرين بقساوة ومضطهدين من قِبل الأشرار، لكن أيضًا مهجورين في ساعة ضيقهم (مز١٠:١) من الشخص الذي فرحوا بكونه "ملجأ للمنسحق وملجأ في أوقات الضيق" (مز٩:٩)؟ نوعاً ما كاتب المزمور هذا يكون قادر على قبول أن يهوه بالفعل يتجاوب مع يأس الذين يعانون، يقوّي ويدافع عنهم (مز١٠:١٧-١٨).

هناك العديد من المراثي الأخرى (مثلاً مز٣١ و٧٧) فيها *deus absconditus* تصبح *deus revelatus*، (Weiser, 532-33) لأولئك الذين في "ضيق" (٣١:٧؛ ٧٧:٢). النصوص (٣٧:٣٩) التي تثبّت أولئك المتشائمين بسبب ظلم العالم، أن يهوه بالحقيقة هو ملجأ البار الذي يعاني هي ليست محادثة فلسفية ولا عبارات عقائدية. بل كلها شهادة، مشورة رعوية، معونة للإيمان الذي يطلب مساندة البار بتثبيتهم أن السلام والثقة يمكن الحصول عليها فقط من حضور الله، الثقة فيه (٣٧:٣، ٥)، ويتبع طريقه (٣٧:٥) في رجاء (٣٧:٧، ٩، ٣٤). التأكيد المضاعف بأن حضور الله الحامي يكون مع القلب المنكسر والروح المنسحقة (٣٤:١٧-١٨؛ ٨٦:٧) وأنه ينمّي الإيمان مع المصادر الضرورية لتجاوز الضيق (تك٣٥:٣؛ مز٩١:٢، ١٥)، ربما لا يشغل معنى العرفان بين الاطمئنان والوهن (١صم١٠:١٩)، لكن ترسخ في الذهن تشجيع وأمل في حدوث ذلك في كل جيل.

١٠. استخدام مهم للاسم צָרָה في عبارة [יוֹם] צָרָה [בְּ "في يوم الضيق". في مز٢٠ تحدد أنه في ذلك اليوم

(ع٤)، سيكون التحرير معتمد بالكامل على حضور الله شركته (ع٧[٨]؛ قا؛ ٤٤:١-٨). تستخدم الكلمة צָרָה יוֹם عن البؤس الوشيك موجّه من الله المحارب وليس فقط على عدو معتدي (حب٣:١٦)، لكن أيضًا على إسرائيل (صف١:١٥). أيضًا يعطى التأكيد بأنه بينما الإسرائيليون سيعانون الخوف والألم في ذلك اليوم، الله سوف يحررهم فعلاً (إر٣٠:٧). في دا١٢:١، الوعد هو أنه بعد الضيقة العظيمة، ميخائيل الأمير المحامي عن إسرائيل، الذي يحارب حروبها العسكرية والقانونية سوف يحرر كل أولئك الذين دعي اسمهم وسجل في سجل القديسين (خر٣٢:٣٢ح مز٦٩:٢٨؛ إش٤:٣؛ مل٣:١٦؛ في٤:٣؛ رؤ٣:٥؛ ١٧:٨؛ ٢٠:١٢، ١٥؛ ٢١:٢٧؛ إن٤٧:٣؛ ٨١:١-٢؛ ١٠٣:٢؛ ١٠٨:٣). الكلمات "زمن الضيق لم يكن من البداية" (دا١٢:١) أصبح وصف كلاسيكي للأيام الأخيرة (١مك٩:٢٧؛ مت٢٤:٢١؛ مر١٣:١٩؛ قا؛ خر٩:١٨؛ رؤ١٦:١٨).

١١. يرد اسم. מֵצַר في مرا١:٣، حيث العبارة בֵּין הַמְּצָרִים "في وسط ضيقها" تصف كيف أن أيام السبي تشبه تُطارد الحيوانات للصيد وتُحصر في مكان ضيق لا يمكنها الهرب. في مز١١٨:٥، شكر لله على استبداله "كرب" الشخص الضيق والخانق، بالمكان الواسع والرحب للحرية. مز١١٦ يشير إلى كيف يتورط الشخص بحبال الموت ويقع في شرك الـ מְצָרֵי שְׁאוֹל (ع٣)، الألم الخانق أو شرك الهاوية، عندما يتلاشى الجنس البشري (ع١١)، يتمسك بشدة بإيمانه بالرب (ع١٠)، الذي يقوده إلى أرض الحياة (ع٩) ويفك السلاسل التي تقيّده (ع١٦). انظر أكثر #٥٢١٠.

ب. ت ١. هذه المجموعة من الكلمات مستخدمة بتكرار في أدب قمران للتعبير عن البؤس في المجتمع. كما في ع.ق هذه الكلمات أيضًا تصف الجانب النفسي من المعاناة، الذي يسببه عدو فردي (شخصي) (قا؛ المزامير في ع. ق) (1QH 5:12; 9:28; 15:16)، أو ملاك الظلام (1QS 3:23)، والعدو العسكري (1QM 10:7; 1QpHab 5:6). في نصوص يهودية بين العهدين، أشكال اسم. المشتق من الفعل، حالة النصب، والصفة، كلها موثّقة في العبر. צָרַר، قَلِ. يحيط، يحزم، يربط، يضيق، ييأس، يقلق؛ هِفعيل. يتضايق، يقلق، يتأسف، ييأس، يقمع، يضايق، يضيّق، يغلق؛ هُفعل. يصبح مخمد، متألم؛ نِفعل. يُربط، يُجمع؛ الآرامية. צְרַר، يربط، يطوّق؛ צַר و צָרָה صفة، ضيّق، واسم. بؤس، مشكلة، يأس، اضطهاد، قمع، خصم؛ צְרוֹר، اسم. عداوة؛ צָרוּר، اسم. رباط، حزمة، حقيبة؛ מֵיצַר، מֵצַר، اسم. ممر ضيق، ضيق (Jastrow 2:828, 1299, 1300, 1305).

٢. العديد من الكلمات العبرية عن المعاناة في المجال السامية في ع. ق تستبدل في السب. بعدد كبير من الكلمات ي. (E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, 1897; Supplements by H. A. Redpath, 1900-1906). الكلمات θλίβω و θλῖψις بشكل خاص، مفضّلة أكثر حيث أنها الاستبدال المعروف لعدة كلمات عبرية عن المعاناة، خصوصاً צָרַר، يتضايق؛ לָחַץ، يضغط؛ צָרָה ألم؛ צַר ألم؛ לַחַץ، اضطهاد، لكن أيضًا יָגָה، يُعنّف؛ צוּק، بؤس؛ עָשַׁק، جَور؛ רָצַץ تحطم؛ מְצוּקָה، ضغط؛ מָצוֹק، شدّة؛ עֹשֶׁק، اغتصاب؛ עָקָה، تعاسة. هذه الكلمات في بعض المعاني غير موحدة الشكل في سب. باستبدالها الشائع بكلمة θλίβω و θλῖψις (*TDNT* 3:140-43).

ع. ج في ع. ج محنة (θλῖψις) إسرائيل والشخص البار في ع. ق أصبحت محنة الكنيسة والرسل (١كو٤:٩-١٣؛ ١تس٣:٣-٤) في الفترة الإسخاتولوجية. هذه المحنة هي معاناة المسيح مولوداً في تضامن معه (٢كو٤:١٠-١٢؛ كو١:٢٤؛ ١بط٢:٢١) وهي تمهيد ضروري للملكوت (أع١٤:٢٢). في خطة الله للخلاص تنتج صبر ورجاء (رو٥:٣-٥). في الدينونة الأخيرة، θλῖψις سوف تكون نهاية الشر (رو٢:٩) وأولئك الذين يجلبون θλῖψις على الكنيسة (٢تس١:٦؛ *NIDNTT* 2:808-9; *TDNT* 3:143-48).

ع. ج *NIDNTT* 2:805-9; 3:719-25.

يأس، إحباط، حزن، إضطراب: ← אָגַם [*ʾāgēm*] (حزن، حزين، يائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*yʾš*] (يأس، يكون ميئوس منه، #٣٢٨٦)؛ ← מוג [*mwg*] (يذوب، يلف، يتذبذب، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*ʿgm*] (يكون متألماً، محبطاً، جزيناً، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*ṣwq* ¹] (يجبر، مضغوط، يضغط على، ينهك، يحير، #٧٤٣٩)؛ ← צרר ¹ [*ṣrr* ¹] (يربط، يصمت، يكون ضيقاً، في ضيق، إحباط، #٧٦٧٤)؛ ← מוג [*mwg*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← קצר [*qṣr* ²] (يكون قصيراً، يكون/ يصبح محبطاً، يبلى، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* ¹] (يصبح مهمل، يأس، يثبط العزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*šyḥ*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* ¹] (اقترف عنفاً، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr* ¹] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* ¹] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*negaʿ*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*ʿnh* ²] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*ʿwq* ¹] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*ʿmr* ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [*ʿšq* ¹] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* ²] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:582-83; *TWOT* 2:778-79; W. F. Albright, "Palestinian Inscriptions," in *ANET*, 1969, 320-22; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, 1972; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1, 1960; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 1973; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, 1966; W. T. Davison, *The Psalms: I-LXXII*, n.d.; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, 1984; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; J. F. A. Sawyer, "Spaciousness: An Important Feature of Language about Salvation in the Old Testament," *ASTI* 6, 1967-68, 20-34; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1965; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974.

آي. سوارت *I. Swart* / روبن واكيلي *Robin Wakely*

7675	צָרַר

צָרַר [*sarar* ²]، قَلْ. عادى (#٧٦٧٥)؛ اسم. צַר [*sar* ²]، خصم (#٧٦٤٠)؛ צָרָה [*sarâ* ²]، زوجة منافسة (#٧٦٥١)؛ צָרָה [*sarâ* ¹]، عداوة (#٧٦٥٠).

ش. أ. ق ترد مشابهات لفظية في أوغا. *srr*، يؤذي؛ أكد. *serru*، عدو؛ العربية *darra*، آذى؛ قا؛ جيزية *r̥oadr* ʿ ن، يُظهر عداء؛ *ʾaddarar* ، عدو.

ع. ق ١. يظهر الجذر في نصوص ع.ق في أسلوب قياسي معروض تحت אָיַב، يعادي (#٣٦٦). معظم المعلومات المعطاة هناك تأتي من هذا الجذر. بالتالي سواء اسم. أو الفعل، فإنه مستخدم على أعداء إسرائيل (عد١٠:٩؛ ٢٥:١٧-١٨؛ قا؛ مز١٢٩:١-٢)، الذين يحررهم الله منهم (مز٤٤:٧). مفتاح التحرير كان طاعة إسرائيل وصلواتهم لله (١مل٨:٣٧-٤٠؛ ٢أخ٦:٢٨-٣١؛ نح٩:٢٦-٢٧). أيضًا الجذر مستخدم لأعداء الإنسان كأفراد (٢صم٢٤:١٣؛ أي٦:٢٣)، يُناشد الله للتحرير منهم (٢أخ٣٣:١٢؛ مز٢٧:٢، ١٢).

يُقال أيضًا أن لله أعداء (تث٣٢:٤١-٤٣) عليهم يخرج غضب برّه (نا١:٢). أعداء إسرائيل المطيع يمكن أن يكونوا أعداء الله أيضًا (مز٧٨:٤٢)، لكن إسرائيل المتمرد يمكن أن يجد أن الله أصبح عدوّه (إش١:٢٤-٢٦؛ حز٣٩:٢٣). في النهاية سوف يتعامل الله مع أعدائه في اليوم الأخير عندما يسترد غنى شعبه (إش١١:١٠-١٦؛ صف١:١٤-١٨).

٢. شكل اسمًا. צֹרֵר مستخدم بشكل مشابه، حيث أعداء الله الأشرار كأفراد (مز١٠:٥؛ ٨:٢[٣]) أو أعداء شعبه (خر٢٣:٢٢؛ مز٧٤:٤، ٢٢-٢٣). غالبًا تظهر كأعداء كاتب المزمور (مز٣١:١١-١٣[١٢-١٤])، الذين يقومون بإهانة الله نفسه (٤٢:١٠[١١]؛ ١٤٣:١١-١٢). إلا أن كاتب المزمور يرتاح بإله كل إعانة (٢٣:٥) وتحرير (٦:٧[٨]).

٣. اسم. צָרָה (قا؛ السريانية، *ʿarta*؛ العربية *darratun*) مستخدم مرة عن الزوجة المنافسة (١صم١:٦؛ قا؛ لا١٨:١٨) ويرد ٣مرات بمعنى "خصم" (مز٥٧:٧؛ ١٣٨:٧؛ ١٤٣:١١-١٢). كل المعاني الثلاثة حدسية، على أية حال، المعاني مخصصة على أساس أن المصطلح عن العدو في العضو الموازي.

خصام، عداوة، خلاف: ← אָיַב [*ʾāyab*] (يعادي، #٣٦٦)؛ ← צָרַר [*ṣrr* ²] (يصبح عدو، #٧٦٧٥)؛ ← שָׂטַם [*maʾa māṣ*] (يكره، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [*maʾa māṣ*] (المشتكي، الشيطان، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [*ʾabîṭûb*] (يكره، شخص من العدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [*ʾabîṭûb*] (خصم، #٨٨٠٦)؛ عداوة: علم اللاهوت

البيبلوجرافيا

THAT 2:582-83

بروس بالوين *Bruce Baloian*

نُرحب بآرائك ومقترحاتك.. رجاء لا تتردد في الكتابة إلينا.. فهذا يُسعدنا



لدينا حلم

١٦ شارع محمود بسيوني - من ميدان الشهيد عبد المنعم رياض- الدور السابع- شقة ٢١- وسط البلد - القاهرة - مصر

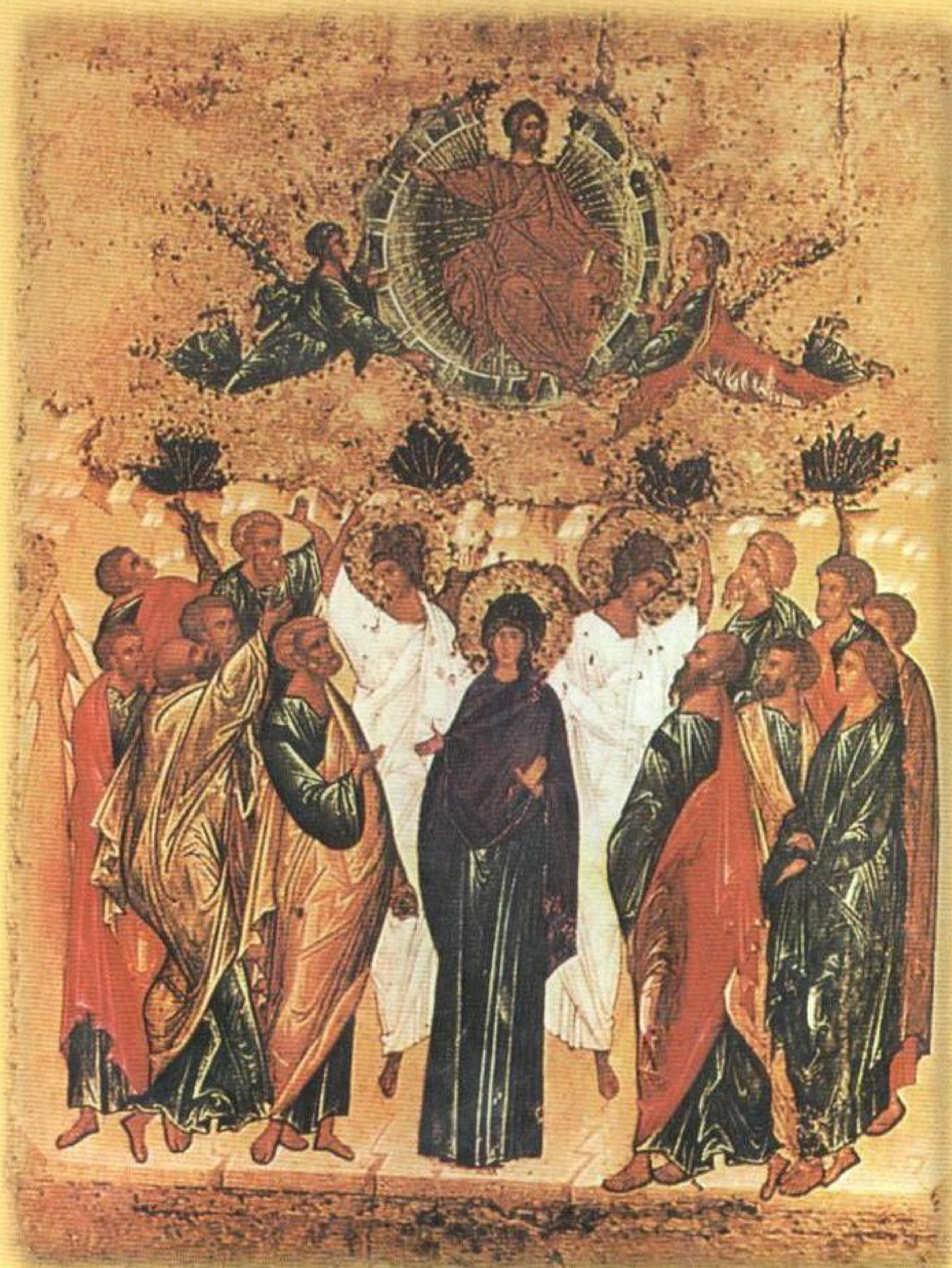
☎ (+٢٠٢) ٢٥٧٩٨٤١٤
٠١٨٢٤٥٦٦٤٤ ٠١٨٦٥٤٨٣٨٨

www.el-kalema.com
info@el-kalema.com

تابعونا أيضًا على الفيسبوك
http://www.facebook.com/elkalema
جروب مكتبة دار الكلمة http://www.facebook.com/groups/248140338534805
صفحة برنامج مصر الخضراء http://www.facebook.com/pages/Green-Egypt
https://www.facebook.com/pages/Montessori-in-the-Arab-world/مونتيسوري

تاريخ الكنيسة المفصَّل

المجلَّد الخامس



دار المشرق

تاريخ الكنيسة المفصل

المجلد الخامس





تاريخ الكنيسة المفصّل

المجلّد الخامس

نقله إلى العربيَّة

الأب صبحي حموي اليسوعيّ




دار المشرق

لا مانع من طبعه

بولس باسيم
النائب الرسوليّ للّاتين
بيروت، ١٤/١١/١٩٩٩

دار المشرق ش.م.م.
ص.ب. ٩٤٦ - ١١
رياض الصلح، بيروت ٢٠٦٠ ١١٠٧
لبنان
http://www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-7061-2

التوزيع: **المكتبة الشرقيّة**
الجسر الواطي - سنّ الفيل
ص.ب: ٥٥٢٠٦ - بيروت، لبنان
تلفون: ٤٩٢١١٢ - ٥/٤/٤٨٥٧٩٣ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)
Email: libor@cyberia.net.lb

صدر هذا المجلّد بالفرنسيّة تحت عنوان:

2000 ans de Christianisme, tomes IX et X
Aufadi – Paris 1976 et S.H.C. International

الباب الخامس والعشرون

المسيحيّة والثورات الشيوعيّة

تمهيد

بعد مرور ستّين سنة على تشرين الأوّل (أكتوبر)

بقلم هيلين كَرّير دانكوس(*)

إنّ المسيحيّة والثورة الماركسيّة هما لفظان متعارضان في الظاهر، لا يمكن أن نجعلهما يعيشان معًا. ومع ذلك فإنّ تاريخ هٰذا القرن فرض عليهما تعايشًا ثابتًا ومعقّدًا. فالثورة، التي نشأت في روسيا، امتدّت إلى الشرق الأوروبّيّ وبعض بلدان آسية وكوبا: فاستوعبت في كلّ مكان مجتمعات تنتمي إلى المسيحيّة. وفي كلّ مكان أيضًا، في جميع البلدان الاشتراكيّة الأوروبّيّة، وفي العديد من بلدان العالم الاشتراكيّة، بقيت بعض الكنائس ودلّت بذلك على أنّ تعايشًا معيّنًا هو ممكن بين المسيحيّة والدُّوَل الماركسيّة.

فهناك مجال لطرح عدّة أسئلة: ما هو التعايش المقصود؟ هل هو تعايش الأفكار واليقينيّات؟ وهل هي أفكار ويقينيّات المسيحيّين وماركس، أم مؤسَّساتهما، أم أفكار ويقينيّات المسيحيّة والدول الاشتراكيّة؟

وبما أنّ الدول الاشتراكيّة انتقلت من إلحاد عنيف وعدائيّ إلى إلحاد أقرب إلى الحقل الإداريّ، فهل يجب أن نستنتج أنّ هناك تغيّرًا في الموقف الماركسيّ من الدين؟ كلّا، ولا شكّ.

على كلّ حال، لم تكن مقاومة الدين العنيفة من اهتمامات ماركس الكبرى. ذلك بأنّ ماركس، الذي رأى أنّ المسيحيّة قد أنهت، منذ مدّة طويلة، مهمّتها التاريخيّة، رفض أن ينظر إليها نظرة جدّيّة. فأعمال العنف المعارِضة للدين، التي مارسها البُلشفيُّون لا تعود إلى تراث ماركس بقدر ما تعود إلى تراثهم الخاصّ. ولأنّ الماركسيّة انتشرت في مجتمع متأخّر يعيش في السرّ، أرادت في روسيا أن تكون عقائديّةً تامّة تشمل حقول النشاط البشريّ كلّها.

لٰكنّ تلك «الشموليّة»، التي بلغ بها لينين إلى أعلى درجة، أثارت ردّ فعل في الحركة الماركسيّة. فمنذ مطلع القرن، رفض بعض الماركسيّين الرُّوس شموليّة الماركسيّة الثوريّة وأكّدوا الحقوق الخاصّة بالبحث الدينيّ والإبداع الفنّيّ. ولا شكّ في أنّ سرجيوس بُولْغاكوف، أحد ألمع مفكّري القرن العشرين اللاهوتيّين، وبِرديائيف، المفكّر المسيحيّ المشهور، هما مدينان لذلك التيّار. وفي حضن الماركسيّة الثوريّة نفسها، فإنّ بعض المحاولات كمحاولة لونَتْشارْسكي في البحث عن الله، وإن كان هذا البحث مُلحدًا، تدلّ على أنّ تجانس الماركسيّة الفكريّ كان غير ثابت. فالضربات العنيفة التي أنزلها لينين بالدين تعود، قبل كلّ شيء، إلى كونه كان ينظر بجدّيّة إلى خطر التفكّك العقائديّ الذي يتوقّعه. لٰكنّ خلفاءه، من دون التقليل من قيمة إلحاد ماركس الأساسيّ، عادوا إلى موقفه القائل بأنّ اضطهاد الأديان هو اعتراف بوجودها وتعزيز لها. فإنّ التسامح معها لا يُناط بتطوّر عقائديّ، بل بتقدير أهدأ لأهمّيّة الأديان.

وهٰذا ما يوصلنا إلى سؤال آخر: بأيّ ثمن دفعت الكنائس اندماجها في المجتمع الشيوعيّ؟ عن هٰذا

(*) Hélène Carrère d'Encausse، أستاذة في معهد الدراسات السياسيّة في باريس.

السؤال الذي مزّق الجماعة المسيحيّة في البلدان الاشتراكيّة، ولا سيّما في الاتّحاد السوفياتيّ السابق، ليس هناك جواب وحيد. لٰكنّه يمكننا أن نقول بأنّ وجود كنيسة رسميّة معترف بها يسهّل مهمّة الذين باتوا يُشيدون، في داخلها وغالبًا ضدّها، بالشدّة تجاه السلطة الزمنيّة، ويمكننا أيضًا أن نلفت النظر إلى أنّ الكنائس، أيًّا كانت حدودها وتواطؤاتها، تشكّل خيارًا لعقائديّة الدولة الاشتراكيّة وبدايةً لتعدّديّة فكريّة افتراضيّة.

ونحن هنا أمام سؤالٍ جوهريّ أخير: تلك المسيحيّة التي تشهد مؤسّساتها الكنسيّة على استمرارها في العالم الاشتراكيّ، ما هي؟ أإنتفاضة أخيرة أم أثر باقٍ، أم، بالعكس، مكان نهضة روحيّة؟ كلّ شيء يوحي بأنّها أثر باقٍ ونهضة في آنٍ واحد. إنّ الكنائس الرسميّة، التي تدافع عن بناها ومؤسّساتها ودورها التاريخيّ أو القوميّ، هي ولا شكّ آثار باقية لشعور اجتماعيّ لم تغيّره الماركسيّة حتّى الآن أو لم تنجح في تغييره. لٰكن كلّ شيء يشهد، في داخل تلك الكنائس أو بجانبها، على حركة قويّة من القلق الروحيّ والسعي، تمتدّ بفضل وجود ظاهرة تاريخيّة مزدوجة: أزمة الماركسيّة التي قامت سنة ١٩٥٣ وتقلّص الإلحاد النضاليّ في العالم الاشتراكيّ.

الفصل الأوّل

التساكن المحتوم

بقلم هيلين كرّير دانكوس(*)

نظريًّا وفلسفيًّا، تظهر المسيحيّة والماركسيّة وكأنّهما نظرتان إلى العالم تتناقضان كلّ التناقض، ويبدو تساكنهما غير معقول. ومع ذٰلك، فقد تلاقينا تاريخيًّا وتواجهتا، ويبدو أنّنا نشاهد اليوم شيئًا من التقارب بين المسيحيّين والماركسيّين. فكيف تُفسَّر هٰذه الظاهرة؟

نوضّح قبل كلّ شيء أنّنا لن نضع أنفسنا على الصعيد النظريّ. فالذي يهمّنا في هذا الباب ليس التعارض الفلسفيّ القائم في حدّ ذاته بين المسيحيّة والماركسيّة. ما يهمّنا هو بالأحرى معرفة عناصر لقائهما في إطار تاريخيّ معيّن، هو الإطار الذي نشأ في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩١٧ مع اندلاع الثورة الروسيّة، أي يومَ لم تعد الماركسيّة نظامًا فلسفيًّا مجرّدًا يشبه العديد من الأنظمة، بل النظام الذي أنشأ من جهةٍ مجالًا اشتراكيًّا، ومن جهة أخرى مراكز خارج هذا المجال، والذي أحدث دفعًا اشتراكيًّا دائمًا نحو انتشار عالميّ.

وفي داخل هٰذا الإطار، ثلاثة عناصر تلفت نظري في هٰذه الأيّام، أوّلها استمراريّة التعارض النظريّة بين النظامَيْن العقائديَّيْن: وهٰذه الاستمراريّة تستند إلى ألفاظ الحوار كما كوّنه ماركس في فكره، والذي يبدو لي غير ملائم في أيّامنا.

والثاني هو تشابك العلاقات المتزايد بين المسيحيّة والعالم الماركسيّ. أمّا الثالث فهو توازي التطوّر في العالمَين، وهو توازٍ له تأثير من وجهَين: أوّلًا، نشاهد رغبة عند المسيحيّين في إدخال الماركسيّة في نظرتهم إلى العالم وفي اتّخاذ موقف من الماركسيّين، لا بألفاظٍ معادية، بل كأناسٍ ذوي إرادة طيّبة يناضلون من أجل هدف واحد هو تحويل المجتمع. وفي المقابل، يتساءل الماركسيّون كيف يدمجون المسيحيّين في صراعهم. وهناك توازٍ آخر، وهو أنّ العقائديّتَيْن تهزّهما أزمة مماثلة وفي الوقت نفسه. فابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين طُرِحَت عليهما مشكلة واحدة، وهي أن تعرفا كيف تتكيّفان مع العالم المعاصر. وهما، في حلّ هٰذه المشكلة، تكادان أن تتّبعا مسيرة واحدة، بالاجتهاد في إزالة كلّ ما كان في الماضي غيرَ زمنيّ ومجرّدًا من العوارض. وهٰذا ما يؤدّي إلى تقلّبات عند «مؤمني» الدائرتَين، وإلى ظاهرة تزمّت من الجانبَين: إن تخلّينا عن جزء ممّا ناضلنا في سبيله، أفلا يسقط في الوقت نفسه كلّ ما تبقّى؟ إنّ النظامَين الفكريَّين يتطوّران بالتوازي، ومن الراجح أن يتم ذٰلك بتأثير من الواحد في الآخر.

وما يلفت نظري أيضًا هو أنّهما تشهدان هٰذا التطوّر، حيثما تُعتَبر الماركسيّة مؤسّسة قائمة وحيثما ليست كذٰلك على السواء. ففي الشرق الأوروبّيّ، إنّ الماركسيّة هي التي تعاني الهزّة بوجه خاصّ، لٰكنّ المسيحيّين هم في وضع أقلّ ثباتًا من أن يستطيعوا أن يعيدوا النظر تمامًا في طرق تفكيرهم. أمّا في العالم الغربيّ، فإنّ الهزّة تصيب الماركسيّين والمسيحيّين.

في نظري، نُخطئ إن ميّزنا بين المجالَين، الثورويّ والغربيّ، فقلنا: من جهةٍ، حيث الماركسيّة هي النظام السياسيّ المسيطر، تُطرح مشكلة التساكن بين الماركسيّة والمسيحيّة بألفاظٍ متشنّجة جدًّا وقليلة التطوّر، والنقاش

(*) Hélène Carrère d'Encausse.

هو سياسيّ، في حين أنّ المقصود من الجهة الأخرى هو نقاش فكريّ. ليس هٰذا صحيحًا، فإنّ النقاش سياسيّ في كلّ مكان، وهو منوط إلى حدٍّ بعيد، في العالم الغربيّ، بالتطوّر الذي حصل في الشرق الأوروبّيّ.

يمكننا طبعًا أن نضيف أنّ المجال الاشتراكيّ والمجال المسيحيّ لا يقتصران على أوروبّا. ولٰكنّه قد يكون من الحكمة أن تُترَكَ جانبًا مشكلة العلاقات بين الماركسيّين والمسيحيّين في الصين أو في آسية الجنوبيّة الشرقيّة، لا لأنّها تُطرح بألفاظ مختلفة في الأساس، بل لأنّه لا يمكن أن يُبحَث فيه حقًّا في إطار هٰذا الحديث، إذ إنّ العالم الأسيويّ عرف تاريخًا مختلفًا والمسيحيّة تشكّل فيه دينًا أقلّيًّا.

سنبحث إذًا في العلاقات بين المسيحيّة والماركسيّة التي لم تعد بالضبط ما كانت عليه في زمن ماركس، بل انتشرت تاريخيًّا انطلاقًا من الثورة الروسيّة.

أجل، إنّه نظام ماركس كما تبنّاه لينين. في القاعدة، نجد نظرة ماركس، وهي مشروع فلسفيّ يخلط دائمًا بين صعيدَين، صعيد فكرة الله وصعيد الأنظمة السياسيّة العقائديّة التي تنتج منها، أي الأديان التاريخيّة. ففي نظر ماركس، الأديان هي مرحلة من مراحل التطوّر التاريخيّ، وهي مرحلة تخطّاها العالم المعاصر أو يجب أن يكون قد تخطّاها.

وبالنسبة إلى الله، ما هو موقف ماركس؟

ليس الله مرتبطًا بنظامه، لأنّ تفكير ماركس مركّز على الإنسان، وعلى الإنسان البروميثيوسيّ. فحين يصبح هٰذا الإنسان أهلًا للسيطرة على مصيره وعلى العالم الذي يعيش فيه، يبدو الله زيادةً لا نفع لها.

فلينين عدّل نظام ماركس بالنسبة إلى مُعطًى أساسيّ، وهو أنّ الماركسيّة هي في الأساس نظام يهدف إلى تحويل العالم وتنظيم حياة البشر في إطار سياسيّ معيّن تسيطر عليه العقائديّة التي ينقلها. ففي نظره، كان من واجب الثورة أن تشكّل انقطاعًا تامًّا في تاريخ البشريّة، من شأنه أن يتخلّص من كلّ ما كان أثرًا باقيًا من الحقبات التاريخيّة السابقة، ولا سيّما المسيحيّة والعقائديّات الدينيّة كلّها. فكان واضحًا في فكر الماركسيّين المقتنعين أنّ البشريّة لن تعود في حاجة إلى ما يوفّره الدين من إسعاف، يومَ يكون في تصرّفها الإطار الحياتيّ الماركسيّ والأفكار الماركسيّة. فكان عالمَ الماركسيّين الذين في السلطة يُنظَّم حول الإنسان: ولم تكن المشكلة مشكلة العداوة بين الدين والماركسيّة، بل مشكلة عدم منفعة المسيحيّين التي كان عليها مثاليًّا أن تزول يوم فقدت مُبرِّرها.

لقد انهار هٰذا الوهم. فإنّ المشكلة التاريخيّة التي طُرحت على الماركسيّة هي بالضبط بقاء المسيحيّة، ولا بقاؤها فحسب، بل انتشارها المحتمل في صيغ جديدة، لأنّ إسهام الماركسيّة وفّر للمسيحيّة فرصة طريقة جديدة في التفكير. فمن يوم وُضع الإنسان ومصيره التاريخيّ في صميم النقاش، دُفعت المسيحيّة إلى مزيد من التجسُّد في الحقائق البشريّة وإلى السير نوعًا ما في خطى الماركسيّة وفي أرضها، من دون أن تعدِّل ما هو جوهرها.

وهل يمكن أن نفسّر تاريخيًّا استمراريّة المسيحيّة هٰذه؟

يمكن تفسيرها أوّلًا بوجود عنصر جغرافيّ أساسيّ، وهو أنّ الثورة الماركسيّة تمّت في شرق أوروبّا، حيث كانت المسيحيّة تندمج في الحقائق القوميّة اندماجًا أعمق بكثير ممّا نراه في الغرب الأوروبّيّ في القرن العشرين.

فلا بدّ من الملاحظة أنّ هناك فرقًا كبيرًا جدًّا بين تاريخ أوروبّا الغربيّة وتاريخ أوروبّا الشرقيّة. ففي الغرب الأوروبّيّ، سيطرت الحضارة المسيحيّة على تاريخ المجتمعات في وقت أقدم بكثير، وبلغت ذروتها في أيّام الحملات الصليبيّة. والمسيحيّة هي التي وفّرت للمجتمعات الغربيّة تماسكها وأنشأت المجتمع العصريّ الذي خرج منه العالم الغربيّ الحاليّ. لٰكنّ هٰذا العالم لم يعد الآن في حاجة إلى المسيحيّة بصفتها عنصرًا مكوِّنًا، لأنّ الدين لم يعد الرباط الاجتماعيّ، بل أصبح

مسألة شخصيّة منذ قرنين أو ثلاثة قرون، فليس بالانتماء إلى جماعةٍ دينيّة يصير الفرد مواطنًا.

والمسيحيّة أيضًا هي التي وفّرت للمجتمعات الشرقيّة تماسكها، ولٰكن بعد المجتمعات الغربيّة بأربعة قرون أو خمسة. ففي العصر الوسيط، لا نجد في أوروبّا الشرقيّة مشروعًا إجماليًّا للمجتمع من الطراز الذي تشهد عليه الحملات الصليبيّة. ولم يبتدئ حقًّا تكوّن التاريخ الروسيّ إلّا بعد مرور ثلاثة قرون على مصادرته عن يد المَنْغول، في القرن السادس عشر، وفي تلك الأيّام فقط قامت المسيحيّة بدور دامج، ولٰكنّ هٰذا الدور لم يصل قطّ إلى نهايته، وهٰذا يعني أنّه كان في روسيا، حتّى الثورة، مجتمعان وثقافتان قائمتان معًا، ثقافة الجماهير وثقافة النخبة. وهما تتلاقيان في وجه الغزاة، ولٰكن عنصر تلاقيهما الوحيد هو المسيحيّة الأرثوذكسيّة. وهناك ظاهرة مماثلة، وإن ظهرت في أشكال مختلفة، تلاحَظ في جميع المجتمعات التي تسيطر عليها الإمبراطوريّة العثمانيّة: فإنّ عنصر تماسكها الوحيد في وجه الإمبراطوريّة هو المسيحيّة. وبالتالي، فإنّ دور المسيحيّة الأساسيّ هٰذا، بصفتها عنصر هويّة قوميّة لم يُلْغَ إلّا في أيّام الثورة الروسيّة وحين توصّلت الشعوب، التي تسيطر عليها الإمبراطوريّة العثمانيّة، إلى تاريخ قوميّ، أي بعد معاهدة ڤرساي سنة ١٩١٩، في وقت متأخّر جدًّا. وهٰذا يعني أنّ المسيحيّة لم تستنفد وظيفتها التاريخيّة، حين تمركزت الماركسيّة في تلك المجتمعات، لا بل كانت هي التي توحّد بين جميع عناصر المجتمع.

فلم يكن معقولًا، في تلك الأوضاع، أن تضعف المسيحيّة فورًا وأن تبدو فجأة عنصرًا ثانويًّا من عناصر الحياة القوميّة. إنّ العديد من الماركسيّين يرون في أيّامنا أنّ الثورة كان من الواجب ألّا تحصل في الشرق الأوروبّيّ وأنّها كانت عرضًا تاريخيًّا يُرثى له، لأنّها تمّت في مجتمعات متخلّفة، لم تحصل فيها الرأسماليّة على الوقت اللازم لتنمو. وإلى ذٰلك ينسبون «انحرافاتها». في نظري، هٰذا خطأ تفسيريّ كبير، لأنّه يضع في الصدارة العنصر الاقتصاديّ، في حين أنّ العنصر الهامّ هو تخلّف الثقافة السياسيّة واندماج المجتمعات بالنسبة إلى تطوّر التاريخ الغربيّ. كان عدم التصنيع مشكلةً تقنيّة يمكن حلّها بطرق مختلفة، من دون الحاجة إلى القيام بمجازر، كما فعل ستالين، لتصنيع البلد في خلال عشر سنوات. وفي المقابل، كان التعويض عن الفارق التاريخيّ المقدَّر بعدّة قرون أمرًا أصعب بكثير. لو انتصرت الماركسيّة في مجتمع غربيّ، لما وجدت أمامها عقائديّة غازية شاملة. أمّا في الشرق الأوروبّيّ، فقد اصطدمت بقوّة دين قدير، علمًا بأنّ هٰذا الدين هو الذي كان يُضفي على تلك المجتمعات طبيعتها. فأرى أنّ ذاك ما كان أشدّ تأثيرًا في مصير الماركسيّة كما تطوّرت في الواقع.

من هٰذا الوجه، الذي يعني دور المسيحيّة، لم يكن من السواء أن تنتشر الماركسيّة في تلك المناطق. ولا من وجه آخر يعني الماركسيّة نفسها: ذٰلك بأنّها عانت، منذ انطلاقها في روسيا، تشويه اللينينيّة، التي جعلت منها عقائديّة توتاليتاريّة (لم يكن هٰذا واضحًا في فكر ماركس الشابّ). والحال أنّ هٰذا التشويه ترك انعكاسات أساسيّة على العلاقات بين المسيحيّة والاشتراكيّة.

وهنا أيضًا، لا بدّ من الرجوع إلى الإطار التاريخيّ: فإنّ الماركسيّة انتشرت في روسيا ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر في السرّ، في غياب كلّ إمكانيّة حياة سياسيّة. ولم يرَ الماركسيّون كيف يمكنهم الوصول إلى السلطة، ففكّروا في مستقبل بعيد، من دون أن يستطيعوا أن يقارنوا نظريّاتهم بالواقع، فاتّخذ فكرهم من أوّل أمره صيغًا متطرّفة. إنّ الماركسيّة التي جسّدها لينين أرادت أن تتخلّى تمامًا عن الماضي، وتسيطر على العقول وتشمل جميع حقول الحياة الجماعيّة والفرديّة، وبعد انتصارها انطلاقًا من هٰذه القاعدة، ورثت تلك الإرادة الشموليّة التي دمّرت، إلى أمد بعيد، العلاقات بين المسيحيّين والماركسيّين.

وهٰذا الوضع يختلف كلّ الاختلاف، على سبيل المثال، عن وضع الاشتراكيّة الألمانيّة التي انتشرت في صلة دائمة بالجماهير وكانت أكثر ميلًا إلى التصالح،

بسبب شعورها بقوّة العقائديّات المتبارية، من دون أن تسعى تلقائيًّا لشمل دوائر النشاط كلّها.

ومن هنا لا نستغرب الفرق الذي ميّز بين ماركسيّي أوروبّا الغربيّة وماركسيّي أوروبّا الشرقيّة في موقفهم من المسيحيّين. فإنّ أولئك، مع رفضهم أن يكون للمسيحيّة مكان واسع في المجتمع، كانوا أكثر ارتياحًا إلى القول بأنّهم يناضلون نضالًا واحدًا مع المسيحيّين وبأنّ الدين هو، في النهاية، مسألة ضميريّة فرديّة: ذٰلك بأنّهم كانوا يعيشون ضمن إطار سوسيولوجيّ لا فصلَ فيه بين المجالات، وكانت الماركسيّة معركة في سبيل تحويل المجتمع، ولٰكن كان للناس، منذ زمن بعيد، عاداتهم الفكريّة الفرديّة، في حين أنمى ماركسيّو الشرق نظامَهم في إطارٍ تعني فيه الثورة التخلّي التامّ عن الماضي والقضاء الكامل على جميع طرق التفكير السابقة. هٰذا وإنّهم أثّروا في الماركسيّة الغربيّة، بنقلهم إليها ذٰلك الوجه المتعصّب والتوتاليتاريّ الذي لا يصدَّق والذي كانت غريبة عنه. فكان لا بدّ من أن تتحمّل الماركسيّة الشرقيّة أزمة شديدة – تعود إلى تحقّقها، خلافًا لكلّ توقّع، من بقاء المسيحيّة – لكي تستطيع الماركسيّة الغربيّة – الفرنسيّة والإيطاليّة... – أن تبتعد من ذٰلك المفهوم اللينينيّ الشموليّ الذي كان منتصرًا طوال أربعين سنة وأن تحاول إعادة التفكير في الماركسيّة، آخذةً بعين الاعتبار، لا النموذج الروسيّ، بل المجتمعات التي تتوجّه إليها.

فهل هناك الآن تطوّر واسع من جهة الماركسيّين؟

نعم، هناك تطوّر واسع – يتّجه نحو اختلاف في تفسير العلاقات بين الماركسيّين والمسيحيّين، سواء أكنّا في الشرق أم في الغرب. لا لأنّ الماركسيّين هم في السلطة من جهة وليسوا فيها من جهة أخرى، بل لأنّ المجتمعات التي تطوّروا فيها تاريخيًّا والتي يتوجّهون إليها ليست واحدة. وإذا صحّ أنّ الماركسيّين الفرنسيّين أو الإيطاليّين هم أقرب إلى الليبراليّة من الماركسيّين السوڤيات، فلأنّ المسيحيّة ليست في مجتمعاتهم ظاهرة تتساوى أهمّيّتها مع ما هي في مجتمعات الشرق، ولأنّ مشكلة المباراة العقائديّة هي أقلّ خطورة لهم بكثير.

ومن الجهة المسيحيّة؟

كان التطوّر متوازيًا. فقد انتقل المسيحيّون من التصلُّب في معاملة الماركسيّين الذين أفزعوهم بسبب توتاليتاريّتهم، إلى رغبةٍ في الحوار، مع البقاء في موقف دفاعيّ. ومن جهة السلطة الدينيّة، أُنيط التقارب أوّلًا بظروف سياسيّة: كنهاية الحرب الباردة، والقدرة المتزايدة على التبادلات، ورغبة الكنيسة الكاثوليكيّة في تحسين وضع الكنائس وراء الستار الحديديّ. ومن جهة المسيحيّين، يضاف إلى ذٰلك شعورُهم بعدم الارتياح أمام العالم كما هو وبرغبة في إدراك معنى التطوُّرات التي طرأت، وفي عدم البقاء خارجًا بصفتهم مسيحيّين.

بعد رسم هٰذا الإطار التاريخيّ، ما كانت أوضاع الكنائس التي انتصرت فيها الماركسيّة؟

هناك ثلاثة نماذج من الأوضاع، وهي تحدّد موقف الحكم الماركسيّ من المسيحيّة، وغالبًا أيضًا موقف الكنائس المسيحيّة من الحكم الماركسيّ.

النموذج الأوّل هو نموذج الكنائس المتأصّلة في الواقع القوميّ، أي بوجه خاصّ، الكنائس الأرثوذكسيّة المستقلّة، التي يختلط تاريخها بتاريخ المجتمعات التي أصبحت، في وقت لاحق، مجتمعات ماركسيّة.

والنموذج الثاني هو نموذج الكنائس ذات الدعوة الشموليّة، التي لها وجودٌ ما وراء الأطر القوميّة ومركزٌ في خارج العالم الاشتراكيّ، وهو مركز يؤصّلها تأصيلًا عميقًا في نموذج اجتماعيّ آخر: هٰذه هي، بوجه خاصّ، حالة الكنيسة الكاثوليكيّة. وما يعقّد المشكلة من وجهة النظر الماركسيّة هو حضور سلطة خارجيّة تتدخّل في الأمور القوميّة.

وجدير بالذكر أنّ الحدود بين الكنائس القوميّة والكنائس ذات الدعوة الشموليّة ليست دائمًا واضحة تمامًا، وهٰذا شأن بولونيا. فالكنيسة البولونيّة، بصفتها كنيسة كاثوليكيّة، تنتمي إلى فئة الكنائس الدوليّة،

ولٰكنّها، في الوقت نفسه، غير منفصلة عن الواقع القوميّ، حتّى إنّ لها بالأحرى وضع الكنيسة المستقلّة. ولذٰلك، فإنّ الحكم البولونيّ والحكم السوڤياتيّ كانا يميلان إلى اعتبارها هكذا، من شدّة ما تبدو عنصرًا أساسيًّا من عناصر الحياة البولونيّة.

أمّا النموذج الثالث فهو أكثر تشعّبًا، وهو نموذج الأديان أو الكنائس التي ليس لها نظام سلطويّ مركّز: وهٰذا شأن البروتستانت وعدّة مجموعات دينيّة كالمعمدانيّين.

كيف تصرّفت السلطات الماركسيّة في معاملة تلك الكنائس المختلفة؟

ليست المشكلة بسيطة، وكان يصعب كثيرًا على السلطات أن تحدّد موقفها. فالحلّ المقبول على العموم هو الفصل الرسميّ بين الضمير الفرديّ وضمير المواطن. فيحقّ للكنائس أن تبقى، لأنّها تمثّل مطلبًا من مطالب الضمير الفرديّ، وكلّ فرد هو حرّ في الانضمام إليها بصفته فردًا.

ومن ثمّ فإنّ أقلّ الأوضاع سوادًا هو وضع الأرثوذكسيّة: فهي باقية في ارتياح، بصفتها كنيسة لها هيكليّة، ولا سيّما أنّها تنتمي أوّلًا إلى التراث التاريخيّ والثقافيّ القوميّ، ولا تطرح أيّ مشكلة سياسة خارجيّة، وتستطيع أخيرًا أن تكون مفيدة، بفضل ارتباطها الوثيق المتواصل بالدولة، بقدر ما تستطيع أن تقوم، لدى هٰذه الدولة، بالدور الذي قامت به دائمًا في الماضي. وهٰذا ما جرى في أثناء الحرب العالميّة، فإنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة استنفرت السكّان. فلا عجب، بعد المرحلة المأسويّة التي مرّت بها حتّى ١٩٤٣، أن تتمتّع بنوع من المعاهدة الأدبيّة التي تضمن لها الوجود، ما دام هناك مسيحيّون ينتمون إليها.

أمّا الكنيسة الكاثوليكيّة، فكانت في وضع أقلّ احتمالًا. إنّها، من حيث التاريخ، تلك الكنيسة غير الروسيّة، والمناوئة لروسيا، كنيسة الذين ناضلوا في سبيل الاستقلال البولونيّ في حضن الإمبراطوريّة القيصريّة، علمًا بأنّ الدولة السوڤياتيّة، بحلولها محلّ الدولة القيصريّة، استعادت أحكامها المسبّقة عليها. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تبدو وكأنّها منبثقة من عالم خارجيّ ومن عقائديّة منافسة. هٰذا وإنّ الحذر من تدخّلات محتملة للڤاتيكان في الحياة القوميّة كان يزيد كثيرًا من خطورة وضعها، إذ إنّ الكنائس في الأراضي السوڤياتيّة السابقة وفي بلدان أوروبّا الشرقيّة كانت تُعتبَر مراكز متقدّمة تستخدمها الدبلوماسيّة الڤاتيكانيّة.

وهناك أخيرًا البروتستانت الذين عاشوا في أوضاع شاقّة جدًّا. فإنّ الحكم يخشاهم لأسباب تعاكس الأسباب التي تولّد الحذر من الكنيسة الكاثوليكيّة. فما يخاف منه ليس هو البنية المركّزة والمنافسة، بل غياب البنية والتضامنات المنتشرة والقائمة بين تلك الجماعات التي يصعب حصر معالمها والتي تشغل البال بقدر ما لا يظهر طابعها بوضوح. فالجماعة المعمدانيّة بوجه خاصّ كانت تُزعج الحكم إلى حدّ بعيد، لأنّه يرى أنّها ديمقراطيّة حتّى الإفراط، إذ إنّ غياب السلطة فيها يظهر وكأنّه يُدخل في الشعور الاجتماعيّ، في عالم المواطن الذهنيّ، عنصر فوضى يُعدّ خَطِرًا إلى أقصى حدّ.

وبعبارة أخرى ومن وجهة نظر السياسة العامّة، فإنّ الأديان المنظّمة الكبرى، كالكثلكة، هي التي شغلت بال الماركسيّة المؤسّساتيّة بوجه خاصّ. وأمّا من وجهة نظر التأثير في الضمائر الفرديّة، فإنّ بعض المسيحيّين كالمعمدانيّين كانوا أكثر خطرًا بسبب حرّيّة تفكيرهم وقدرتهم على القيام بدور شخصيّ هامّ في المجموعات التي ينتمون إليها، ولأنّ نظرتهم إلى العالم تُفلت من طريقة التفكير الماركسيّة.

ومع أنّ الإسلام لا يدخل في إطارنا، لأنّه دين غير مسيحيّ، فإنّ موقف الحكم السوڤياتيّ منه يستحقّ أن نتوقّف عنده. فعلى غرار الكثلكة، يمثّل الإسلام في روسيا دينًا مناوئًا، علمًا بأنّ الاستقلال القوميّ الروسيّ تمّ الحصول عليه، لا ضدّ الغزاة الغربيّين وحَسْب، بل ضدّ المنغول والمسلمين أيضًا. لٰكنّه يختلف عن الكثلكة بكونه ليس له مركز دوليّ، بل يمثّل فقط جماعة المسلمين التي تغطّي جزءًا واسعًا من الكرة الأرضيّة.

والحال أنّ الدولة السوڤياتيّة قرّرت أنّه من واجبها أن ترسّخ هٰذا الدين، الذي يمارسه أربعون مليونًا من المواطنين السوڤيات، في الواقع القوميّ. فزوّدته بمنظّمات إقليميّة تجعله مستقلًّا سياسيًّا عن كلّ تدخّل أجنبيّ. وأسهمت بذٰلك في توطيد بناه. فالحكم السوڤياتيّ، الذي لا يستطيع مبدئيًّا أن يساكن الأديان، ذهب في هذا الحالة إلى ما أبعد من التسامح البسيط، حتّى توطيد عناصر حياة دينيّة.

في بعض الحالات – ولقد لَمَّحنا إليها في الكلام على الدور الذي قامت به الأرثوذكسيّة في أثناء الحرب – تسعى الدول الماركسيّة لاستخدام الكنائس لتوطيد الشعور الاجتماعيّ عند المواطنين.

ولا شكّ في ذٰلك، ففي الاتّحاد السوڤياتيّ السابق، وفي الدول الاشتراكيّة المرتبطة به، لم تُعامَل الكنائس بتسامح فحسب، بل أصبحت أحيانًا عنصرًا من عناصر سياسة الدولة. وذٰلك في اتّجاهَين:

كان الاتّجاه الأوّل توطيد الشعور القوميّ. في البداية، كانت الدول الماركسيّة نظريًّا دولًا ذات دعوة دُوَليّة. وكما أنّها كانت على يقين بأنّ الأديان ستتلاشى مع تقدّم التاريخ البشريّ، كانت تعتقد بأنّ الشعور القوميّ سيزول لمصلحة شعورٍ اجتماعيّ واسع. لٰكنّ الثورة تجمّدت في أُطرٍ قوميّة. ومع قيام الحرب العالميّة الثانية، شعر ستالين بضعف الروح الوطنيّ السوڤياتيّ. وتخطّته الأحداث، فلاحظ الروح الوطنيّ عند أصحاب المقامات الدينيّة. فكما جرى في الماضي، كان الشعور الدينيّ يقوم بدوره كعنصر دفاعيّ ضدّ الخصم الخارجيّ.

قد يقول بعضهم إنّ موقف التسامح المتزايد عند الحكم يعود إلى الحرب. في الواقع، استمرّ هٰذا الموقف إلى ما بعد ذٰلك بكثير. وحين لاحظ الحكم أنّ الإنسان الجديد، صاحب الشعور السوڤياتيّ، كان ابتكارًا بعيد الاحتمال، تراجع مكتفيًا بإنسان سوڤياتيّ له شعور روسيّ. فاكتشف عندئذٍ إلى أيّ درجة كانت المسيحيّة جزءًا لا يتجزّأ من التاريخ الروسيّ، واكتشف دورها في ابتداع الأبجديّة الكيرلّسيّة واللغة الروسيّة والأمّة الروسيّة. وبعد أن حطّم الكنائس مدّة طويلة من السنين، أخذ يسعى للمحافظة عليها وترميمها، بصفتها عناصر تراث الأمّة الهندسيّ المعماريّ والثقافيّ. وفي الاتّجاه نفسه، نرى أنّ عددًا وافرًا من المؤرّخين الشباب، الذين حصلوا على تربية غريبة عن كلّ دين، درسوا في سيبيريا مخطوطات «المؤمنين القدماء» – أي ذٰلك الانشقاق الذي اجتاح الكنيسة الأرثوذكسيّة – بتأييد النظام الجامعيّ السوڤياتيّ: فهم يدرسون التراث المسيحيّ، لأنّه يربط التاريخ الحاضر بالتاريخ القديم.

وعلى سبيل المثال أيضًا، ففي سلوڤاكيا، يندهل الزائر الأجنبيّ لرؤيته الإكرام الذي يحيط بالكنيسة التي وعظ فيها هُلِنكا، إذ إنّ هٰذه الكنيسة تُعتَبر ضِمْنًا وتُعرَف بأنّها المكان الذي تقرّر فيه مصير مرحلة حاسمة من مراحل نموّ الشعور القوميّ السلوڤاكيّ.

وهٰذه الظاهرة التي تعبّر عن دمج الماضي الدينيّ نلاحظها في العالم البلغاريّ أو الصربيّ الكُرواتيّ، وفي العالم البولونيّ بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة.

ولٰكن أليس لهٰذه الظاهرة تعويضًا هامًّا جدًّا في المضايقات والاضطهاد المقنّع التي كانت تُلحقها بالكنائس؟

هناك حركة تأرجح دائمة، إلى الأمام وإلى الوراء. فمن جهة كانت الدول الشيوعيّة تميل إلى الإبقاء على الماضي القوميّ واستخدامه لمصلحتها، بما فيه الماضي المسيحيّ. ومن جهة أخرى، كانت تعي أنّها تقبل بعقائديّة منافسة، وتُنزل بها الضربات من وقت إلى وقت، محاولةً أن تحدّ من الأضرار. ولا شكّ في أنّ موقف الحكم الشيوعيّ في الاتّحاد السوڤياتيّ السابق قد تصلّب كثيرًا في معاملة الكنائس. لٰكنّ هٰذا الموقف هو ردّة فعل تدلّ على الخوف من قبله، لأنّه منساق، ولا شكّ، إلى استيعاب جزء من «العقائديّة» المسيحيّة.

إنّها مسألة الحلّ الوسط الثقافيّ التي لا تنتهي. ظلّ ستالين يردّد أنّه، حيث تكون هناك ثقافتان، الثقافة القوميّة والثقافة الاشتراكيّة، يجب ألّا يبقى هناك إلّا

ثقافة واحدة هي الحلّ الوسط بين الثقافتين، علمًا بأنّ المحتوى هو اشتراكيّ والمحتوي قوميّ. ومعنى قوله، كما هو معنى قول جميع الحكّام الشيوعيّين، أنّ المحتوي، أي ذٰلك التنازل للماضي، سينتهي بترك المكان للمحتوى، وهذا وحده يبقى. ولٰكنّنا شهدنا في الواقع ظاهرة معكوسة، أي اجتياح المحتوي للمحتوى. فإنّ كلّ شيء كان يجري كما لو كانت العقائديّة المسيحيّة، التي تعجز عن محاربة العقائديّة الماركسيّة صراحةً، تجتاحها شيئًا فشيئًا. لا في الأرياف، حيث مسيحيّة القرويّ البسيط تفسَّر بألفاظ تعني البقاء وتأمين العيش، بل في المدن، حيث نرى نخبة تهتمّ يومًا بعد يوم بالمسيحيّة.

حضرتُ قدّاسًا في بْراتِسْلاڤا سنة ١٩٦٩، في أيّام تطبيع تشيكوسلوڤاكيا. كانت الكنيسة حافلة بالشبّان والشيوخ على السواء، وبالرجال والنساء على السواء، وكانت حماستهم الدينيّة تثير الإعجاب. كان من الواضح أنّ الكنيسة، في ذلك البلد المجتاح، كانت مكان الاحتجاج القوميّ. لا يستطيع كلّ إنسان أن يموت حرقًا على مثال يان پالاخ (Palach)، ولٰكن كلّ واحد يستطيع أن يعبّر عن عدم موافقته. وأين يمكنه التعبير عنه، دون أن يعاقَب، إلّا في الكنائس؟ قد يكون للتمسّك بالكنيسة معانٍ مختلفة، وليست كلّها دينيّة حتمًا، ولٰكنّها كلّها تدلّ على انضمام إلى شيء يختلف عن العقائديّة الماركسيّة.

إنّ ستالين، الذي كانت له أحيانًا بديهات صائبة إلى حدّ بعيد، كان يقول، في شأن تساكن اللغات: ليس صحيحًا أن تستطيع لغتان أن تعيشا معًا، فإذا افتُرض أنّهما تعيشان معًا، فهناك واحدة تمتصّ الأخرى. ولعلّ هذا ما جرى: فإنّ الماركسيّة كانت مضطرّة إلى ترك المسيحيّة تعيش مع حاشيتها، لكنّها، عن غير تعمّد، كانت تمتصّ بعض عناصرها. وهذا ما يبدو لي افتراضًا وجيهًا.

في أيّ اتّجاه آخر كانت الدول الماركسيّة تسعى لاستخدام الكنائس؟

في اتّجاه ثانٍ، قد تكون الكنائس عنصرًا من الاندماج الاشتراكيّ في السياسة الدوليّة. يجب أن نعرف أنّ ما كان يوحّد بين البلدان السلافيّة، بغضّ النظر عن الكوميكون (Comecon) (الذي أُنشئ في ١٩٤٩) أو ميثاق ڤرسوفيا (الموقّع سنة ١٩٥٥)، هو، قبل كلّ شيء، أنّها تؤلّف جماعة سلافيّة، وبوجه من الوجوه مسيحيّة. ولقد شعر ستالين بذٰلك في سنوات الحرب، فحاول أن يعيد إنشاء رابطة دول سلافيّة، على أساس دينيّ أحيانًا.

ومن جهة أخرى، استعان الحكم السوڤياتيّ صراحةً بالكنائس من أجل قضايا السياسة الخارجيّة. ففي فترة الانفصال التامّ عن يوغوسلافيا، التي تلت ١٩٤٨، كانت الكنيسة الأرثوذكسيّة الرابط الوحيد، لا الرسميّ، بل الحقيقيّ مع ذٰلك، بين البلدَين. وعلى النحو نفسه، في ١٩٥٥–١٩٥٦، حين باشر الاتّحاد السوڤياتيّ تقدّمًا بطيئًا في أنحاء الشرق الأوسط، استخدم إلى حدٍّ بعيد كنيسة أرمينيا المستقلّة، التي كان لها إشعاع فكريّ هامّ جدًّا في بلدان كسوريا أو لبنان. فهناك إذًا، إن تجاوزنا التعارض الأساسيّ بين الماركسيّة والمسيحيّة، تساكنٌ له أيضًا غايات سياسيّة.

ففي نظر الناس، تبدو المسيحيّة إذًا، في تلك المجتمعات الماركسيّة، قوّة تماسك وعقائديّة تنافسيّة في آنٍ واحد. ولكنّنا تكلّمنا حتّى الآن على وضع الكنائس. فأيًّا كان وضع الشعب المسيحيّ؟

أحيانًا ما تشهد الكنائس والشعوب المسيحيّة أوضاعًا متناقضة. إليكم مثل الاتّحاد السوڤياتيّ السابق: فإنّ بطريركيّة موسكو، أيًّا كانت الصعوبات التي تواجهها، هي بطريركيّة مكرّمة. ولقد لوحظ ذلك عند وفاة البطريرك أَلِكسيس. فالأخبار والصور التي وردت في الصحف السوڤياتيّة عن دفنه، وعن تنصيب البطريرك پيمين (Pimène)، كانت تدلّ على أنّ هٰذه الأحداث هي أحداث قوميّة هامّة. إنّ البطريركيّة هي مؤسّسة قويّة. لا شكّ في أنّها تصطدم بمشاكل لا تُحصى – ولا سيّما تنشئة الإكليرس – لكنّها موجودة ولها في تصرّفها وسائل ماديّة هامّة، ولا سيّما وسائل نشر الأفكار.

وإلى جانب هٰذه الكنيسة الرسميّة، نلاحظ صمت الشعب المسيحيّ، المضايَق في حياته الاجتماعيّة والفكريّة (فالذهاب إلى الكنيسة أو تعميد الأولاد علنًا قد يحطّم مستقبلًا مهنيًّا) والمتألّم من القيود المفروضة على الحياة الدينيّة. إنّ فصلًا من هٰذا الطراز بين كنيسة رسميّة ترضى بالحلول الوسط مع الحكم، وشعبٍ مسيحيّ صامت، كان يُلاحَظ بالفعل في بلدان أوروبّا الشرقيّة كلّها.

وهناك أخيرًا، في تلك البلدان، إلى جانب الكنيسة الرسميّة والمسيحيّين الصامتين، مسيحيّون هامشيّون يعون هٰذا الالتواء ويرفضون رفضًا عنيفًا حلول الكنائس الوسط. كانوا غالبًا كهنة يتّخذون مواقف سياسيّة بارزة. ويقولون بأنّ الكنيسة، لو ناضلت، لحصلت على ما حصلت عليه بقبول أوضاع غير مقبولة. وكانوا يخوضون المعركة من أجل التغيير السياسيّ. ففي الاتّحاد السوڤياتيّ السابق، كان الدين إحدى ناقلات الفكر المنشقّ. فيمكننا القول، من دون أن نتّخذ حالة قصوى كحالة سولجِنيتسين (Soljenitsyne)، بأنّ الدين يقوم، بالنسبة إلى العديد من المنشقّين، بدور عنصر تفكير.

في الواقع، لا بدّ من وضع دراسة سوسيولوجيّة في العالم المسيحيّ، لنفهم كيف يظهر وضعه. ومع ذٰلك يجوز لنا القول بأنّ وضع الكنائس هو في الوقت نفسه غير ملائم وثابت.

إنّه غير ملائم لأنّه غير مستقرّ، بقدر ما تكون هٰذه الكنائس مقبولة بصفتها مؤسّسات، شرط أن لا تُزعج النظام العقائديّ القائم، وأن لا تنقل بصخبٍ عقائديّة تنافسيّة. بهٰذا الثمن، يكون وضعها مقبولًا بوجه نسبيّ وثابت.

لٰكنّها لا تستطيع أن تبقى قائمة إلّا بشرط أن تفقد نفسها جزئيًّا، وهٰذا ما كان يأخذه عليها العديد من المسيحيّين وراء الستار الحديديّ. فهم يقولون: لسنا فقط مُلزَمين بالصمت من قِبَل حكم يتحمّلنا وحسْب، بل من قِبَل سلطاتنا الدينيّة أيضًا، فإنّها تخشى أن يؤدّي كلّ إفراط إلى مواجهة مع الحكم ويهدّد الوضع المكتسب. إنّ هؤلاء المسيحيّين يتّهمون كنائسهم بالتضحية، في سبيل المؤسّسة الكنسيّة، بمضمون الأفكار التي تحملها، في حين ترى الكنائس من واجبها، في أزمنة العاصفة، أن تحافظ على المؤسّسة ليحيا الفكر.

هذا نقاش يشهده في أيّامنا مسيحيّو الغرب ومسيحيّو الشرق على السواء: فهل تستطيع عقائديّة أن تعيش بدون هيكليّة؟ تجيب أكثريّة الذين يجسّدون الكنائس: لا، يجب المحافظة على الهيكليّة لاجتياز الأزمات، وتجيب أقلّيّة فاعلة من المسيحيّين الهامشيّين: نعم، لأنّ الفكر المسيحيّ له من الترسّخ ما يمكّنه من الاستغناء عن الجهاز الكنسيّ، وما يضمن بقاء الفكر هو وجود جماعات صغيرة تبحث عن هويّتها، أكثر ممّا هو وجود بنية مركّزة.

في العالم الاشتراكيّ السابق، كان هناك تمسُّك مجنون بالمؤسّسات أيًّا كانت، بما فيها المؤسّسات المسيحيّة، لأنّهم لم يكونوا يعرفون أين تكون الأفكار، علمًا بأنّه من المفترَض أن تضمنها المؤسّسات. وهٰذا الارتباك العقائديّ هو، من بعض الوجوه، سبب نجاح الأرثوذكسيّة، فإنّ قسمًا من طبقة المفكّرين يشعر بانجذاب شديد إلى المسيحيّة. في الأرياف، كان يمكن أن تفسَّر استمراريّة المسيحيّة بأنّها أثر باقٍ، أمّا في المدن، فالمقصود هو وعيٌ جديد يعني أوّلًا نخبة الأمّة. وهناك كتّاب كثيرون، من رسميّين أو ممّن يُقرأون في الخفية، يُشعرون الناس بأنّ مصير الإنسان في هذه الأرض ليس هو نهاية المطاف، وبأنّ كلّ شيء لا يتمّ في أثناء الحياة البشريّة.

كانت تلك ظواهر جديدة في الاتّحاد السوڤياتيّ. ففي فجوات عقائديّة رسميّة متفجّرة، استطاعت المسيحيّة أن تتسلّل. ولٰكنّ المسألة هي أن نعرف هل المتسلّل هو الأديان أم الكنائس، وهل الكنائس هي في وضع أفضل لالتقاط ذٰلك الرأسمال غير المستخدَم والحافل بالقلق والآلام.

الفصل الثاني

ماركس والمسيحيّة

بقلم هنري شامبْر(*)

وُلد كارْل ماركس في ١٨١٨ ومات في ١٨٨٣، فاجتهد، منذ مطلع حياته الفلسفيّة والسياسيّة، في أن يوضح موقفه من هيغل الذي تتلمذ له في بداية إقامته في برلين. ففي نظره، انتهى زمن مع نظام هيغل. فكتب: «بينما أقفلت الفلسفة على نفسها في عالم كاملٍ وشامل (...)، فإنّ العالم كلّه انقسم في حدّ ذاته، وبلغ هٰذا الانقسام ذروته (...). فالعالم هو إذًا عالم ممزَّق يواجه فلسفة شاملة في حدّ ذاتها». أخذ كارل ماركس علمًا بهٰذا التمزُّق ووضّح هٰذا الحَدْس الأوّل، فالتزمَ القيام بنقد للدين مرتبطٍ ارتباطًا وثيقًا جدًّا بنقد الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي عرفها منتصف القرن التاسع عشر، وبالتالي مرتبطٍ ارتباطًا وثيقًا بالممارسة الثوريّة التي وجب عليها أن تقلبها رأسًا على عقب.

نقد لاهوتيّ

لم يصعب عليه أن يتبنّى المواقف النظريّة من المسيحيّة، التي كانت رائجة في الأوساط الفكريّة التي كان يتردّد إليها منذ انتسابه إلى جامعة برلين، إلى جانب رفضه، بعد قليلٍ من التردّد، مفاهيمها القائلة بأوّليّة الموضوعيّة، بفضل التمييز بين الشعور والجوهر.

ومنذ وضع أطروحته في **الفرق في فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وأبيقورس** (١٨٤١)، اتّخذ موقفًا إلحاديًّا «باسم فلسفة تريد أن تكون حصرًا فلسفةَ الإنسان». فكتب في المقدّمة: «إنّ الفلسفة، ما دام قلبُها الحرّ تمامًا والسيِّدُ على الكون يخفق بفضل نقطة من الدم، لن تضجر من أن تطلق على خصومها صرخة أبيقورس: ليس الكافر مَن يحتقر آلهة الجمهور، بل مَن يتبنّى الفكرة التي يكوّنها الجمهور عن الآلهة». وأضاف: «إنّ الفلسفة تتبنّى شهادة إيمان بروميثيوس: «بكلمة وجيزة، أشعر بغضب على جميع الآلهة». وشهادة الإيمان هٰذه هي شعارها الخاصّ الذي ترفعه في وجه جميع آلهة السماء والأرض الذين لا يعترفون بأنّ الشعور البشريّ بالذات هو الإلٰه الأعلى. وهٰذا الشعور بالذات لا يتحمّل وجود خَصْم».

وفي بعض الأجزاء التي لم تُدرج في الأطروحة، ينتقد براهين وجود الله التقليديّة، كما وردت عند كانْط وهيغل. وبعد أن لفت النظر إلى أنّ «هيغل قلب تلك البراهين اللاهوتيّة كلّها، أي أنّه رفضها ليبرِّرها»، أضاف: «إنّ ما يكوّنه بلد معيّن لآلهة معيَّنين أتوا من الخارج، هو ما يكوّنه بلدُ العقل لله عمومًا: إنّها منطقة ينتهي فيها وجوده. أو إنّ البراهين على وجود الله ليست إلّا براهينَ على وجود شعور بشريّ جوهريّ، وشروحًا منطقيّة لهٰذا الشعور بالذات». أضاف ماركس: «بهٰذا المعنى، إنّ جميع البراهين على وجود الله هي براهين على عدم وجوده، وحجج داحضة لجميع المفاهيم التي تُكوَّن عن الله. فالبراهين الحقيقيّة يجب أن تقول بالعكس: «لأنّ الطبيعة منظّمة تنظيمًا سيّئًا، فإنّ الله موجود»، و«لأنّ هناك عالمًا غير معقول، فإنّ الله موجود»، و«لأنّ الفكر غير موجود، فإنّ الله موجود».

(*) Henri Chambre، نائب مدير فخريّ في معهد فرنسا، مدير سابق للدروس في مدرسة الدروس العليا التطبيقيّة (القسم السادس).

ولٰكن ماذا يعني ذٰلك سوى أنّ الله موجود في نظر الإنسان الذي يعتبر أنّ العالم غير معقول وأنّه هو بالتالي غير معقول. وبعبارة أخرى، فإنّ عدم الصواب هو وجود الله».

وفي رمزٍ تمثيليّ وجيز، نجده في الأعمال التمهيديّة للأطروحة، يحدّد ماركس وضعه بالنسبة إلى أصدقائه في اليسار الهيغليّ: «إنّ الأشخاص الذين يتّخذون تدابير ناقصة يكون لهم، في أزمنة معيّنة، وجهة النظر المعاكسة للقادة المقدودين من صخر. فهم يظنّون أنّهم يستطيعون أن يعوّضوا عن الضرر بتخفيض القوى وبعثرتها وبتوقيع معاهدة سلام مع الضروريّات الحقيقيّة، في حين نرى أنّ تِميستوكلِس، حين تعرَّضت أثينة للاجتياح، دفعَ الأثينيّين إلى التخلّي عنها تمامًا، وإلى تأسيس أثينة جديدة في البحر، على عنصر آخر». وخلافًا لبعض أصدقائه، كان من نسل أولٰئك «القادة المقدودين من صخر». وبعد أن تخلّى تمامًا عن نظام هيغل، اكتشف، في مرآة أبيقورس وحياته، جلاءَه الشخصيّ عن عصرٍ مسيحيّ مات إلٰهه، واتّجه نحو بلد المستقبل.

الدين هو عقائديّة

إنّ الدين المسيحيّ، كما فهمه هيغل بتحويله إلى فلسفة، ما لبث أن بدا له «شعورًا بالعالم بالمقلوب».

وفي حين حصر داڤيد فريدريك شْتراوس الدين المسيحيّ في أسطورة، سنة ١٨٣٥، في كتابه الشهير **حياة يسوع**، وحصره لودڤيك فويرباخ (Feuerbach) في جوهر الإنسان الطبيعيّ، في كتابه **جوهر المسيحيّة** الذي صدر سنة ١٨٤١، جعل منه كارل ماركس عقائديّة، أي نِتاجًا من الشعور البشريّ الذي يعمل في ظروف اقتصاديّة واجتماعيّة معيّنة تشوّه ممارسته.

ومنذ (١٨٤٢–١٨٤٣) كتب في نصّ صدر سنة ١٨٤٤ في **الحوليّات الفرنسيّة الألمانيّة**: «إنّ الإنسان يصنع الدين، والدين لا يصنع الإنسان (...). إنّ الإنسان ليس كائنًا مجرّدًا، متمركزًا خارج العالم، بل الإنسان هو عالم الإنسان، والدولة، والمجتمع. وهٰذه الدولة وهٰذا المجتمع يُنتجان الدين، الذي هو شعور بالعالم بالمقلوب، لأنّهما عالم بالمقلوب». فما هو الدين المسيحيّ؟ إنّه «نظريّة هٰذا العالم العامّة»، وخلاصته الموسوعيّة، ومنطقه في شكل شعبيّ، وشرفه الروحانيّ، وحميّته، وعقوبته الأخلاقيّة، وتكملته الاحتفاليّة، وأساس تعزيته وتبريره العامّ. إنّه التحقيق الخياليّ للكائن البشريّ، لأنّ الكائن البشريّ لا يملك واقعًا حقيقيًّا. فمحاربة الدين هو، بوجه غير مباشر، محاربة هٰذا العالم الذي يشبه الدين نكهته الروحيّة».

وفي ١٨٧٨، عمّم فريدريش أنغِلس (Engels) فكتب: «ليس كلّ دين إلّا انعكاسًا خياليًّا، في دماغ البشر، للقوى الخارجيّة التي تسيطر على حياتهم اليوميّة، انعكاسًا تتّخذ فيه القوى الأرضيّة شكل القوى التي فوق الأرض». وسبق لكارل ماركس سنة ١٨٦٧ أن توسّع في وجهة النظر هٰذه في كتابه **رأس المال**.

إنّ وظيفة النسج من الخيال «عند الإنسان الذي، سواء ألم يكتسب نفسه حتّى الآن أم خسر نفسه مرّة أخرى»، تحمله على ابتداع الدين، أي الله. «كان يبحث عن إنسان أعلى في واقع السماء الخياليّ، فلم يجد إلّا انعكاسه الشخصيّ». فإنّ الله هو أن يُسقطَ الإنسانُ، في عالم خياليّ، المثالَ الأعلى الذي يطمح إليه والذي لا يمكّنه وضعُه الملموس من الوصول إليه.

فالدين هو إذًا خسارة الإنسان وتغرّبه. إنّه «تنهّد الخليقة التي ترهقها المصيبة، ونفسُ عالَمٍ لا قلب له، كما أنّه روح زمن لا روح له. إنّه أفيون الشعب». فإنّ الله هو خيال لا فائدة فيه، لا بل خيال خَطِر يجب إزالته. «ليس الدين إلّا الشمس الوهميّة التي تتحرّك حول الإنسان، ما دام لا يتحرّك حول نفسه». واعتبر، في **القضيّة اليهوديّة**، أنّ المسيحيّة، «كدينٍ كامل»، «أكملت نظريًّا تغرُّبَ الإنسان بالنسبة إلى نفسه وإلى الطبيعة».

إنّ مفهوم الدين الذي تبنّاه كارل ماركس لم يكن شخصيًّا في كلّيّته، فإنّنا نجده عند لودڤيك فويرباخ أيضًا. سبق لفويرباخ أن كتب في **جوهر المسيحيّة** أنّ «نقطة تحوّل التاريخ ستكون تلك الساعة التي يعي فيها الإنسان أنّ إله الإنسان الوحيد هو الإنسان نفسه». فردّد كارل ماركس بعده، معلنًا أنّ «الإنسانَ هو، بالنسبة إلى الإنسان، الكائنُ الأعلى».

التغرُّب هو اقتصاديّ أوّلًا

عند ماركس كما عند فويرباخ، يركّز نقد الدين على موضوع التغرُّب. ولٰكن ما يفصل كارل ماركس عن لودڤيك فويرباخ هو أنّه، بدل أن يستخلص النقد الاجتماعيّ من النقد الدينيّ، يربط الواحد بالآخر ربطًا وثيقًا. يلاحظ كارل ماركس أنّ «فويرباخ ينطلق من كون الدين يجعل الإنسان غريبًا عن نفسه ويشطر العالم إلى عالم دينيّ، يمكن تصوُّره، وإلى عالم زمنيّ. ويقوم عمله على حلّ العالم الدينيّ في أساسه الزمنيّ. ولا يرى أنّه، بعد القيام بهٰذا العمل، يبقى أمر أهمّ يجب القيام به. ولا يمكن أن يفسَّر كونُ الأساس الزمنيّ ينفصل من تلقاء نفسه ويستقرّ في الغيوم، فيكوّن مملكة مستقلّة، إلّا بتمزُّق هٰذا الأساس الزمنيّ وتناقضه الداخليّ. فلا بدّ أوّلًا من فهم هٰذا الأساس في تناقضه لِيُمكن قلب أوضاعه، بإزالة التناقض...». وخلافًا لموقف فويرباخ، فإنّ ماركس يرى أنّ التغرُّب الدينيّ ليس إلّا وجهًا ثانويًّا من التغرُّب البشريّ التامّ الذي هو اقتصاديّ واجتماعيّ: إنّه تغرُّب عقائديّ. ومع ذٰلك، فقد اعترف بأنّه «من الأسهل أن نكتشف بالتحليل ما في الغموض الدينيّ من نواة أرضيّة، من أن نجعل الصِّيَغ الدينيّة المقابلة تنبثق من ظروف الحياة».

مهما يكن من أمر هٰذا الاعتراف اللاحق (١٨٦٧)، فإنّ نيّة كارل ماركس وردت بوضوح، منذ ١٨٤٢، في رسالة إلى صديقه أرنولد رُوغِه (Ruge): «أريد أن أنتقد الدين في انتقاد الظروف السياسيّة بدلًا من أن أنتقد الظروف السياسيّة في الدين»، وهٰذا ما أكّده في بحثه حول **القضيّة اليهوديّة** التي صدرت سنة ١٨٤٣، حين لاحظَ أنّ «التحرّر البشريّ لا يحقَّق إلّا بعد أن يرى الإنسان في قواه الشخصيّة قوى اجتماعيّة وينظِّمها، فلا يعود يفصل عنه القوّة الاجتماعيّة بشكل القوّة السياسيّة». وقد أشار ڤان لويڤن (Van Leeuwen) إلى أنّ كارل ماركس «حوّل نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد اللاهوت إلى نقد الشأن السياسيّ».

لن يُنكر كارل ماركس أبدًا هٰذه الطريقة في تفهّم المشكلة الدينيّة. فإنّ نقد الدين ونقد المجتمع الاقتصاديّ والسياسيّ مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، علمًا بأنّ كلّ دين ليس هو، في نظر كارل ماركس وخلفائه، إلّا انعكاس الظروف الاجتماعيّة التي يعيش فيها الإنسان المتغرِّب.

إنّ تحرُّر الإنسان الدينيّ يتبع تحرُّرَه الاقتصاديّ والسياسيّ. كتب في **رأس المال**: «بوجه عامّ، لا يستطيع الانعكاس الدينيّ للعالَم الحقيقيّ أن يزول إلّا حين تعرض ظروف الحياة العمليّة على الإنسان علاقات شفّافة ومعقولة مع أمثاله ومع الطبيعة». وعندئذٍ، يعاد الإنسان، في نظر كارل ماركس، إلى أصالته ككائن اجتماعيّ، ككائن نَوْعيّ، لأنّ طابع الحياة الدينيّة الخاصّ، الذي هو علامة التغرُّب البشريّ المثاليّة، يزول عند زوال الدين.

فالطريق، الذي يقود الإنسان إلى التحرّر الاجتماعيّ والدينيّ التامّ، يمرّ إذًا بالممارسة الثوريّة المبنيّة على معرفة العلاقات الحقيقيّة التي يقيمها البشر في ما بينهم، لمناسبة نشاطهم الأساسيّ الذي يكوّنهم بشرًا، أي نشاطهم في العمل.

الإلحاد كما يفهمه ماركس

في الحركة التي ينتقد بها كارل ماركس الدين، يؤكّد أنّه ملحد. هٰذا شأنه منذ تقديم أطروحته على الأقل،

حيث اتّخذ موقفًا واضحًا يعاكس مفهوم الدين عند هيغل، وفي وقت لاحق، توسّع في إقامة الأدلّة، بتركيزها حول ثلاث مسلّمات يُحلّها محلّ العقائد المسيحيّة. فيُحلّ محلّ ثنائيّ الوحدة المسيحيّ «الإنسان – الله» ثنائيّ الوحدة «الإنسان – الطبيعة»، التي يتصوّرها كـ«صلة الرجل بالمرأة». ويُحلّ محلّ الخطيئة الأصليّة المِلْكيّة الخاصّة، «مصدر جميع الشرور التي تُرهق البشر، وجميع الخلافات التي تمزّق البشريّة، وبكلمة وجيزة، خطيئة الجنس البشريّ الأصليّة». وأخيرًا، فإنّ إعادة الوحدة الأصليّة بين الإنسان والطبيعة بواسطة صراع الطبقات سيقوم بها الكادحون، وهم «يشكّلون محيطًا له طابع شامل بفضل عذاباته الشاملة، وهو لا يطالب بحقّ خاصّ، لأنّ الظلم المرتكب ضدّه ليس ظلمًا خاصًّا، بل هو الظلم المطلق (. . .)، ولا يستطيع أن يستعيد نفسه إلّا باستعادة الإنسان التامّة».

فإنّ كارل ماركس، بعد أن استخلصَ نتائج أقواله السابقة في مذكّرات لم ينشرها وكانت تمهيدًا لكتابه **العائلة المقدّسة** (١٨٤٥)، وصل إلى إلحاد عمليّ. وكان هذا الإلحاد پروميتيوسيًّا، كما أشعر به كارل ماركس في مقدّمة أطروحته لنيل الدكتوراه. وفي **المخطوطات** التي صدرت سنة ١٨٤٤، يقارن كارل ماركس أقوال فويرباخ في الإنسان بما يعتبره اكتشاف هيغل الأساسيّ. رجع من أوّل مرّة إلى النصّ الأهمّ، وهو **ظواهريّة الروح**، حيث يبدو الإنسان سياقًا خلّاقًا في نشاطه وبه، فتبنّى هٰذا الاكتشاف. ولكن، في حين تكلّم هيغل على النشاط الخلّاق عند الروح، عنى كارل ماركس النشاط اليوميّ، العمل البشريّ. ثمّ تناول فكرة جَدَل تاريخيّ مطبّق على حياة الإنسان العمليّة، وجعل هدفه تحقيق التطابق بين نفسه والطبيعة، ضمن «طبيعيّة تصبّ في الأَنَسِيَّة وأنسيّة تصبّ في الطبيعيّة»، و«تختلف عن المثاليّة وعن المادّيّة وهي، في الوقت نفسه، الحقيقة التي تربط بينهما»، فنسب إلى الإنسان قدرة الاستيلاء على كامل الطاقات العليا والخلّاقة. وكتب:

«في نظر الإنسان الاشتراكيّ، كلّ ما يسمّى تاريخًا ليس هو إلّا السياق الخلّاق عند الإنسان بالعمل البشريّ، وصيرورة الطبيعة للإنسان. فعنده الدليل الواضح والذي لا يُدحَض على أنّه خالق نفسه بنفسه». فإنّ التاريخ هو وثيقة ولادة الإنسان الحقيقيّة. والإنسان، الذي هو الكائن الأعلى للإنسان والمستقلّ استقلالًا تامًّا، هو خالق نفسه. وما التاريخ البشريّ إلّا تجسيد هذا القول المزدوج.

وعند ذٰلك، يتغيّر معنى الإلحاد: فلا يعود إنكارًا لله، بل يصبح بنية جديدة للشعور تُدخل الإنسان في «الأَنَسِيّة الإيجابيّة»، وهي تكفي نفسها بنفسها. فتفقد مفاهيم الله، والخلق الإلٰهيّ، لا بل والإلحاد أيضًا (بالمعنى الفلسفيّ) كلّ معناها في نظر ذٰلك الإنسان الذي هو تطابق بين الإنسان والطبيعة، والذي يعيش في عالم «أصبحت فيه الطبيعة إنسانًا». فالخلق مرفوض، إذ إنّ الموت ليس هو إلّا ظاهرة طبيعيّة. أمّا الإلحاد فهو إنكار لله، وهو، بفضل هٰذا الإنكار، يطرح وجود الإنسان. لٰكنّ الاشتراكيّة، بصفتها اشتراكيّة، لم تعد في حاجة إلى مثل هٰذه الوساطة «فإنّها تنطلق من وَعْي الإنسان الحسّيّ نظريًّا وعمليًّا والطبيعة بصفتها الجوهر».

ويواصل كارل ماركس قائلًا: «إنّ الإلحاد هو الأَنَسِيَّة المتّصلة مع نفسها بإزالة الدين، والشيوعيّة هي الأنسيّة المتّصلة مع نفسها بإزالة المِلكيّة الخاصّة. ولا تنشأ الأنسيّة المنبثقة إيجابيًّا من نفسها، أي الأنسيّة الايجابيّة، إلّا بإزالة هٰذه الوساطة – التي هي افتراض سابق ضروريّ».

وكان كارل ماركس قد كتب في صفحة سابقة: «إذا كانت حقيقة الإنسان والطبيعة (وهي حقيقة جوهريّة)، وإذا كان الإنسان، الذي هو للإنسان وجود الطبيعة، وإذا كانت الطبيعة، التي هي للإنسان وجود الإنسان، قد أصبحت في الواقع شيئًا ملموسًا وواضحًا، فإنّ مسألة كائن غريب، كائن يُجعل فوق الإنسان والطبيعة، أصبحت مستحيلة عمليًّا. . .».

تعارض جذريّ

إنّ الإلحاد، كما عبّر عنه ماركس عدّة مرّات، هو ميتافيزيقيّ وعمليّ في آنٍ واحد، وهذا أحد العناصر المكوِّنة التي تتّسم بها «ممارسته». وخلافًا لما يقوله بعضهم، فإنّ هٰذا الإلحاد ليس «إلحادًا منهجيًّا» هو نتيجةُ منطق النضال عند الإنسان، «حين تكون الأجوبة التي تأتي بها الأديان عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان غير لائقة بالأسئلة». وهناك تعارض جذريّ مع المسيحيّة يدلّ عليه أيضًا نصّ من نصوص فريدريش أنغلس، غير معروف كثيرًا، ويقلّد فيه، على سبيل السخرية، أهمّ عقائد الإيمان المسيحيّ، أي تجسّد كلمة الله (الإنجيل كما رواه يوحنّا، الفصل الأوّل) وإخلاء ذاته الذي يشيد به نشيد قديم جدًّا ورد في رسالة بولس إلى أهل فيلبّي.

إنّ الإلحاد والشيوعيّة هما، «بالنسبة إلى الإنسان، فتح حقيقيّ وإنجاز أصبح حقيقيًّا لجوهره، بصفته جوهرًا حقيقيًّا». فإنّ على الشيوعيّة أن تزيل الملكيّة الخاصّة بصفتها تغرُّبًا للإنسان. إنّ هٰذه الملكيّة هي التعبير الحسّيّ عن الحياة البشريّة المتغرِّبة، ففي نظام الملكيّة الخاصّة، إنّ نشاط الإنسان، بصفته كائنًا اجتماعيًّا، ونشاطه النَّوْعيّ في العمل يخضعان للتغرُّب. إنّ النشاط النوعيّ البشريّ كلّه يحمل سمات التغرُّب. «فالدين والعائلة والدولة والشرع والأخلاقيّة والعلم والفنّ إلخ. ليست سوى أشكالٍ خاصّة للإنتاج. وإزالة الملكيّة الخاصّة، بصفتها تملُّكًا للحياة البشريّة، هي إذًا إزالة كلّ تغرُّب، كما أنّها عودة الإنسان، انطلاقًا من الدين والعائلة والدولة إلخ. إلى وجوده البشريّ، أي الاجتماعيّ».

وهٰذا الوضع يعود إلى أنّ التغرُّب الدينيّ، في نظر كارل ماركس، يتمّ فقط في مجال الضمير، في حين يبدو «التغرُّب الاقتصاديّ تغرُّب حقيقة الحياة». وبذلك ترتبط، عند ماركس، مشكلة الله والدين بالاقتصاد والسياسة، حتّى يصبحا غير قابلين للانفصال: فالارتباط أمر مدروس تمامًا.

الفصل الثالث

الكنيسة الروسيّة قبل اندلاع الثورة

بقلم أوليڤييه كليمان(*)

خلافًا لأوروبّا الغربيّة وبيزنطية، وريثتَي الأَنَسيَّة القديمة لاعتبارات مختلفة، كادت روسيا أن تنال كلّ شيء من المسيحيّة. حتّى إنّ بعضهم قالوا، أمام ضعف وثنيّة ما لبثت أن اتّسمت بالطابع الفلكلوريّ، إنّها استقبلت الإنجيل «بنفسٍ بِكْر». وهي سمّت نفسها «روسيا المقدّسة»، ولم يكن ذلك عن كبرياء بقدر ما كان عن عرفان جميل.

الكنيسة، ضمير الأمّة

لم تصبح الكنيسة ضمير الأمّة الناشئة إلّا بعد دمار روسيا الكِييڤيّة (kiévienne) خصوصًا، في القرن الثالث عشر، والانسحاب إلى الغابات، وحين كانت روسيا تتخبّط بمشقّة بين الشرق والغرب، بين المنغول والتوتونيّين، نجحت الكنيسة في نشر مثال أعلى مبنيّ على السلام والخدمة والجمال. وهي التي أعادت تربية شعب متوحّش، فحافظت على لغته، وجدّدت ثقافته، وحمته من الأمراء المتورّطين في حروب يقتتل فيها الإخوة، وشجّعت تجمّع الأراضي الروسيّة حول موسكو. والمتقدّم في رؤساء الأساقفة – وهو متروپوليت عيّنته القسطنطينيّة حتّى نهاية القرن الخامس عشر – بفضل إقامته في موسكو، ثبّت هٰذه المدينة الفتيّة كمركز الأمّة. وقامت حركة قويّة تدعو الرهبان إلى العودة إلى الينابيع، أطلقها القدّيس سرجيوس في القرن الرابع عشر، فأدّت إلى استعمار براري الشمال المكسوّة بالغابات، وتوسّعت في عمل تجميليّ على الصعيد الاجتماعيّ والثقافيّ، إلى جانب إحلال السلام على الصعيد السياسيّ. وفي خطى القدّيس سرجيوس، بلغ فنّ الرسم الروسيّ ذروته مع ظهور أيقونات روبليف (Roublev) ورسومه الجداريّة. وهٰذه النهضة الروحيّة وحدها هي التي ساعدت على التحرّر من النير المنغوليّ.

وفي القرن الخامس عشر، عند سقوط القسطنطينيّة، شعرت روسيا بأنّها تتلقّى تراث المملكة الأرثوذكسيّة الشاملة، وتصبح بالتالي «رومة الثالثة» و«الإمبراطوريّة الثالثة». فتزوّج يوحنّا الثالث ابنة أخي الپاليولوغُس الأخير، ولقّب نفسه قيصرًا في ١٤٧٢ واتّخذ عُقاب بيزنطية ذا الرأسين شعارًا. ولمّا أصبحت الكنيسة الروسيّة مستقلّة فعلًا في ١٤٤٨، أي حين رفضت «اتّحاد فلورنسا» الذي قبلت به القسطنطينيّة مدّة قصيرة، منحتها الكنيسة الأمّ وسائر الكراسي الشرقيّة بطريركيّة في ١٥٨٩، وبذلك أُعيد تكوين «السمفونيّة» البيزنطيّة القديمة، «سمفونيّة» الإمبراطوريّة والكنيسة.

(*) Olivier Clément، محاضِر في معهد القدّيس سرجيوس اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ، باريس.

إغراء المجتمع القدسيّ

فكانت عندئذٍ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ذروةُ «روسيا المقدّسة»: مجتمع عضويّ، حيث كان الرهبان قدوة وحيث كانت الليترجيا تعطِّر الحياةَ اليوميّة بالجمال، وهناك كنائس بيضاء أصبحت فيها الإيقونسطاسات مؤلَّفات ملحميّة بكلّ معنى الكلمة، وموسيقى رائعة عبارة عن پوليفونيّة صوتيّة محض. وكان «المجانين في سبيل المسيح» يشهدون على جنون الصليب في قلب الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة: لا هُم فحسب، بل هناك أيضًا أساقفة عظماء، كالقدّيس فيليپّس الموسكويّ الذي جابه، حتّى الموت، يوحنّا الرهيب ودافع عن الشعب. ومع ذٰلك، فإنّ كلّ شيء كان يختلط. ففي آنٍ واحد، مالت «روسيا المقدّسة» إلى التجمّد في نزعة طقسيّة تكاد أن تكون سحريّة، وإلى التوقُّف في مجتمع قُدسيّ. ولعلّ كلّ شيء قد تحدّد في النصف الأوّل من القرن السادس عشر، حين تغلّب جوزيف، رئيس دير ڤولوكولامْسك (Volokolamsk)، على نيل ده لا سورا (Nil de la Sora) ومكسيمس اليونانيّ. كان جوزيف يشدّد على الحاجة إلى أن تكون الأديرة متزوّدة بثروات أرضيّة، لتستطيع أن تمكِّن الدولة بوجه أفضل من الإشراف على المجتمع وعلى وسمه بطابع قدسيّ. وكان يرفض كلّ روح نقديّ ويشدّد على حرفيّة الكتب المقدّسة وعلى الاحترام الشديد للألفاظ والرتب. وكان أخيرًا يدعو إلى «إحراق» الهراطقة «على الطريقة الإسبانيّة» (ولم يكن أولٰئك الهراطقة من الپروتستانت، بل من «المتهوّدين»). أمّا نيل والروحانيّون («السكينيّون» (hésychastes))، الذين كانوا يعيشون ما وراء الڤولغا، فكانوا يقاومون ثروة الأديرة، وثروة الكنيسة بوجه عامّ، ويطلبون أن تقدَّم الصلوات للهراطقة، ويؤيّدون مكسيمس اليونانيّ (في الواقع هو إيطاليّ من الجنوب كان على صلة بالحركة الأَنَسيّة كلّها) في سعيه لاستعمال الروح النقديّ استعمالًا مسيحيًّا. لٰكنّ «الجوزفيّين» تغلّبوا. فالنهضة، التي قُبلت في الهندسة المعماريّة (تمّ تشييد عدّة كنائس من الكرملين عن يد مهندسين إيطاليّين)، رُفضت على الصعيد الفكريّ.

«زمن الاضطرابات»

وفي مطلع القرن السابع عشر، عند «وقوع الاضطرابات» (والمقصود أزمة سلاليّة أدّت إلى حروب أهليّة واجتياحات سُوَيديّة وبولونيّة)، أسهمت الكنيسة إسهامًا حاسمًا، مرّة أخرى أيضًا، في المحافظة على البلد، ولم يَنْسَ الشعب البطريرك هرموجينس الذي دعا إلى مقاومة البولونيّين – والذي قُتل عن يدهم – ولا الدفاع الرائع عن دير الثالوث القدّيس سرجيوس. ولذلك، فحين عيَّن البلد، بعد تحريره، قيصرًا جديدًا، انتُخب ميخائيل رومانوف، أي الابن الذي أنجبه البطريرك الجديد، فيلاريتُس، قبل ترهّبه.

والأمر الذي لا مثيل له في تاريخ الأرثوذكسيّة هو أنّ الكنيسة الروسيّة عرفت إذ ذاك إغراءً ثيوقراطيًّا. بقي فيلاريتُس وصيًّا حتّى وفاته. فحاول أحد خلفائه، نيكون (Nicon)، أن يشرف رسميًّا على الحكم الزمنيّ. والحال أنّ نيكون حقّق، في الوقت نفسه، إصلاحًا داخليًّا للكنيسة، أصبح ضروريًّا في مجتمع ازداد انغلاقًا يومًا بعد يوم. وإلى جانب تحسين مستوى الإكليرس الأخلاقيّ، أمر بإعادة النظر في الكتب والعادات الطقسيّة بحسب الاستعمال اليونانيّ المعاصر، أي بالعودة إلى الشموليّة الأرثوذكسيّة، ولٰكنّها طُبِّقت بطريقة خشنة وغير متساهلة، وخالية أحيانًا، بالرغم من الظواهر، من الحسّ النقديّ والتاريخيّ: فإنّ بعض الممارسات الأصليّة حافظ عليها الروس، في حين فقدها اليونانيّون. . . لم يكتفوا بتعديل عدد الـ «هللويا» وطريقة رسم إشارة الصليب، بل غيّروا لفظ اسم يسوع. فلا عجب أن نرى أشدّ الروس ورعًا يتخلّون عن

نيكون، ليبقوا أمناء «للإيمان القديم». لٰكنّ مجمع موسكو الكبير الذي انعقد في (١٦٦٦-١٦٦٧) والذي شارك فيه عدّة بطاركة شرقيّين، حكم على نيكون بسبب مزاعمه الثيوقراطيّة – ليست الكنيسة مصدر السلطة – وعلى أنصار «الإيمان القديم». وهكذا تمّ انشقاق «المؤمنين القدماء»، الذي، كان إلى حدٍّ ما، نقيض الإصلاح الغربيّ: أي قدسنة جامدة، وشبه سحريّة، للكنيسة.

الموت الأحمر

عندئذٍ انفجرت «محكمة تفتيش روسيّة» بكل معنى الكلمة، دامت، بسبب الكنيسة الرسميّة أكثر ممّا دامت بسبب الدولة، حتّى منتصف القرن التاسع عشر. فإنّ دير سولوفْسكي المكرَّم، الذي كان مبنيًّا في جزيرة من جزر البحر الأبيض، حوصر مدّة عشر سنوات، واستولي عليه أخيرًا، فقُتل الرهبان بحدّ السيف. وأُحرق أڤّاكوم (Avvakum) وعدد من رفاقه. ومنذ نهاية القرن السابع عشر، وفي حالاتٍ منفردة مدّة القرن التابع كلّه، نرى «مؤمنين قدماء» اعتبروا أنّ نهاية العالم أوشكت أن تأتي ولم يريدوا أن يجحدوا، فأحرقوا قرًى اعتصموا فيها.

فالانشقاق حطّم نهائيًّا وحدة الإمبراطوريّة الروحيّة. ولأنّه كان يعارض الإصلاح، فقد أدخل أخيرًا في الشعب الروسيّ موقف جذريّ رؤيويّة يُرى فيه أحد أعمق مصادر الثورة.

إنّ هٰذه الأحداث أصابت بجرح مميت أسطورة رومة الثالثة، فمكّنت بطرس الكبير من استعباد الكنيسة وعلمنة المجتمع. ومع ذٰلك، فإنّ الدولة الإمبراطوريّة، التي أرادت، في القرن التاسع عشر، أن تكتسب قاعدةً شعبيّة، حاولت أن تبعث مثال إمبراطوريّة «روسيا المقدّسة» الأرثوذكسيّة. وهو المذهب الذي يلخّصه الشعار الرسميّ: «أرثوذكسيّة وأوتوقراطيّة وقوميّة». ولٰكن كلّ شيء كان متفكّكًا تفكّكًا نهائيًّا. فكانت أعلام الكتائب مزيّنة بصور مقدّسة، وكان من واجب الجنود أن يحاربوا «في سبيل الإيمان والقيصر والوطن»، لٰكنّ التعليم كان مشرَّبًا علمنةً معادية للإيمان المسيحيّ، وكان الفكر العلميّ وضعيًّا حتّى الإفراط، والبيرُوقراطيّة التي كانت تتحكّم في الإمبراطوريّة اعتبرت غوغول (Gogol) مجنونًا، حين أراد أن ينصِّر الحياة الاجتماعيّة، لأنّ زمن القدسنة ذاب في محرقات «الموت الأحمر». أمّا الكنيسة، فكانت مشكلتها، منذ عهد بطرس الكبير، واحدة: التبشير، وبالتالي التحرُّر.

الكنيسة المستعبدة

حين أخذ بطرس الكبير علمًا بانهيار «روسيا المقدّسة» وحاول أن يخلق روسيا عصريّة متّحدة بأوروبّا، استعبد الكنيسة للدولة استعبادًا وثيقًا. فقد حلَّ البطريركيّة في سنة ١٧٢١ وأخضع إدارة الكنيسة كلّها «للسينودس المقدّس»، وهو هيئة أسقفيّة جعل فيها السلطة التنفيذيّة المطلقة في يد موظّف كبير علمانيّ، هو الوكيل العامّ. فكان هٰذا العلمانيّ هو الذي يعيّن الأساقفة (وأعضاء السينودس أنفسهم)، ويعيّن موظّفي الديوان السينودسيّ والمجامع ويتحكّم فيهم. لٰكنّ الكنيسة لم تقبل قطّ هٰذا الوضع غير القانونيّ الذي فرضته الدولة عليها. فإنّ أفضل أبنائها سعوا لتحريرها منه. إلّا أنّهم فعلوا ذٰلك بصبر طويل يميِّز غالبًا الأمور الروسيّة – والأرثوذكسيّة بوجه أوسع – في المجال الروحيّ، منتظرين كلّ شيء عن طريق تغيير النفوس.

النهضة بالصلاة

وهٰكذا تأصّلت نهضة الكنيسة الحقيقيّة في الصلاة. كان بطرس الكبير وإمبراطورات القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يخنقوا الحياة الرهبانيّة. وفي ختام سلسلة طويلة من المضايقات، علمَنَت كاترينا الثانية، في

١٧٦٤، ممتلكات الأديرة ونظّمت بدقّةٍ عدد الرهبان. عبثًا، لأنّ حركة تقويّة نسائيّة مكثّفة كانت تُكثر اجتماعات العلمانيّات وإنشاء الجماعات. وتخلّى أحد الأساقفة، القدّيس تيخون (١٧٢٤-١٧٨٣) عن كرسيّه واعتزل في أحد الأديرة، ونمّى روحانيّة القلق والثقة، ذات الأصداء الكونيّة، التي ألهمت دوستويڤسكي. ولقد تدفّق الرهبان الروس إلى مولْداڤيا، حيث استقرَّ مجدِّد «السكينيّة»، الستارِتْس پاييسي ڤِليتشْكوڤسكي (Païssi Velitchkovsky): وهو الذي نقل إلى اللغة الصقلبيّة «الفيلوكاليّة» اليونانيّة، وهي مختارات واسعة من اللاهوت التصوّفيّ الموجّه نحو اختبار الروح القدس. وباشر حركة نقل ودراسات آبائيّة واصلتها، حتّى الثورة، المجامع اللاهوتيّة الروسيّة. وفي هٰذا الإطار النهضويّ الرهبانيّ، تبرز شخصيّة نيّرة هي القدّيس سيرافيم الساروفيّ (١٧٥٩-١٨٣٣).

إنّ قدوة القدّيس سيرافيم، والرسالة السّكينيّة التي حقّقها تلاميذ پاييسي في روسيا كلّها أدّت إلى إعادة تنظيم الحياة الرهبانيّة بإصلاح الخدمة النبويّة والمواهبيّة التي عُرف بها الستارِتس: كان يتمتّع بموهبة «تمييز الأرواح»، ويشفي النفوس وأحيانًا الأجساد، فكان «أبًا روحيًّا» يتوافد إليه العلمانيّون. فمارست ذرّيّة الستارِتْس تأثيرًا واسعًا، لا في الشعب فحسب، بل في بعض المفكّرين، ورسمت الخطوط الأولى للشفاء من القطيعة التي حصلت على أثر الانشقاق وإصلاحات بطرس الكبير. فإنّ كبار المفكّرين الميّالين إلى الحضارة الصقلبيّة، ولا سيّما كيريڤسكي (Kiriveski)، وعمالقة الأدب، أمثال غوغول ودوستويڤسكي، وبعض الفلاسفة الدينيّين، أمثال ليونتييف (Leontieff) وسولوڤييف (Soloviev)، اقتبسوا إلهامهم من «بريّة» أُپتينو (Optino).

وأدّت هذه النهضة، في النهاية، إلى إنعاش الجسم الأسقفيّ إلى حدٍّ ما. فبغضّ النظر عن الأساقفة الذين أصبحوا معلّمين روحانيّين أصيلين، أمثال إغناطيوس برِيَنْتشانينوف (Briantchaninov) وثيوفانُس الحبيس، وجدت الأرثوذكسيّة الروسيّة في المتروپوليت فيلاريتُس المُسكُويّ (+ ١٨٦٧) نوعًا من البطريرك بدون لقب، نجح في العودة إلى تأكيد استقلال الكنيسة. ولقد توصّلت هذه الكنيسة إلى جعل الأباطرة يشعرون شعورًا مسيحيًّا حقيقيًّا، نجد ثمرته في الإصلاحات التي حقّقها الإسكندر الثاني.

إضفاء الطابع الليبراليّ

وفي مطلع القرن العشرين، استطاعت الكنيسة أخيرًا أن تطالب بتحريرها الرسميّ، أي إعادة النظام البطريركيّ. فقُرِّرت الدعوة إلى عقد مجمع منذ ١٩٠٤. وانكبّت «لجنة تمهيديّة للمجمع» على العمل في السنة التالية، وأعدّت، بالتعاون مع الجسم الأسقفيّ، تجديدًا حقيقيًّا للحياة الكنسيّة كلّها. وكانوا يبحثون في إمكان منح العلمانيّين مسؤوليّةً تامّة، والانتقال من اللغة الصقلبيّة إلى اللغة الروسيّة في الليترجيا. لٰكنّ هٰذا المجمع، الذي أجّله إمبراطور متردّد تردّدًا مَرَضيًّا، عُقد بعد سقوط الإمبراطوريّة، وقبل توطيد النظام البُلشفيّ.

وكانت الإرساليّة التي انتعشت تُظهر قدرة جديدة على التبشير. فقام مُرسلان كبيران هما مقاريوس ويوحنّا ڤينيامينوف (Veniaminov) بنقل الكتاب المقدّس والليترجيا إلى عدّة لغات محلّيّة. وفي حوالى السنة ١٩٠٠، أصبح مجمع قازان مركزًا مميّزًا للأبحاث الإرساليّة، ونشرَ مجموعة كتب أرثوذكسيّة في لغات آسية العليا المحلّيّة. واستمرّت الإرساليّة في ألاسكا، وانتشرت في الصين الشماليّة ولا سيّما في اليابان (حيث تمكّنت من إقامة كنيسة أرثوذكسيّة مستقلّة).

لقاء الغرب

كان ذٰلك التجديد الكنسيّ لا ينفصل عن لقاء متزايد مع الغرب، وهو لقاء عجّل زوال دين فلكلوريّ والتمرّد

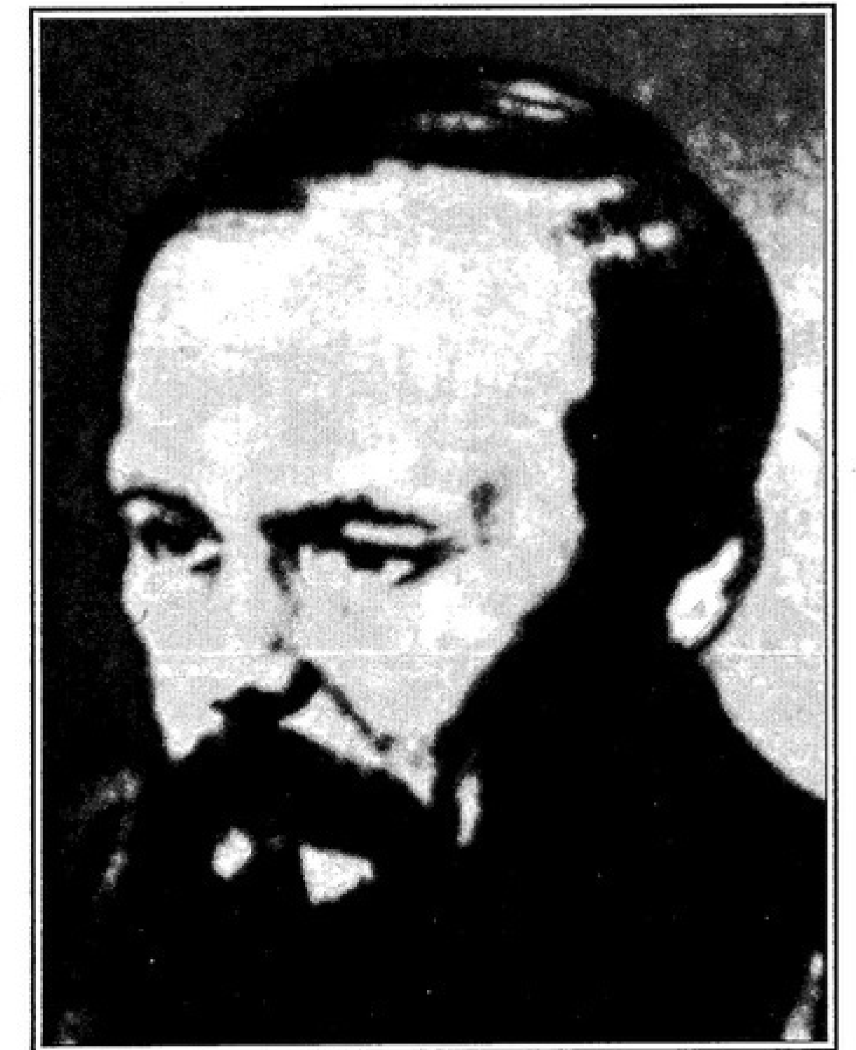
على بني موروثة وراثة جامدة، ولكنّه شجّع أيضًا شعورًا شخصيًّا بالإيمان.

ففي القرن التاسع عشر مطلع القرن العشرين، تغلغل التأثير الغربيّ إلى مجمل المجتمع الروسيّ، مع نموّ المدن، و«الإقلاع» الصناعيّ، واليقظة المتأخّرة ولكن الأكيدة التي عرفها العالَم الريفيّ. فكان هناك هجوم لروح نقديّ أوّليّ ولمطلب حرّيّة فرديّة. فثار أبناء الكهنة على إلزامهم بدخول المدرسة الإكليريكيّة. وانضمّ بعض الإكليريكيّين – وبينهم ذاك الذي أصبح ستالين – إلى الحركة الثورويّة. وفي أثناء قيام ثورة شباط (فبراير)، أضرب جميع إكليريكيّي العاصمة: لا لأنّهم رفضوا أن يستعدّوا للكهنوت، بل لأنّهم كانوا يتمنّون تعليمًا أكثر انفتاحًا على الحداثة. وكان الكهنة المتزوّجون – «الإكليروس الأبيض» – مستائين جدًّا من احتكار «الإكليروس الأسود»، أي الرهبان، للرتبة الأسقفيّة (وإدارة المجامع اللاهوتيّة). ولقد أسهم هذا الاستياء كثيرًا، بعد الثورة، في حصول انشقاق «المجدِّدين» اليساري أو «الكنيسة الحيّة»...

ونرى مطلب الحرّيّة نفسه في الرأي العامّ، حيث بدا إلزام «ممارسة» الأرثوذكسيّة أمرًا لا يطاق – ولا سيّما في الجامعة والإدارة. فاضطرّ الإمبراطور، على أثر الثورة الأولى، إلى إصدار «مرسوم تسامح»، في ١٧ نيسان (أبريل) ١٩٠٥، يمنح غير الأرثوذكس العبادة ويمنح الجميع حرّيّة الضمير.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تكوّنت طبقة مفكّرين من طراز جديد. لكنّ الارتقاء الاجتماعيّ الذي ساعد عليه إلغاء العبوديّة والانطلاقة الاقتصاديّة حمل تلك الطبقة على اختيار أعضائها في الوسط الشعبيّ والطبقات الوسطى. وفي غياب اختبارٍ تاريخيّ للأنسيّة، وتدرُّبٍ على الافتراض، وتساؤلٍ وحوار، قلبت طبقة المفكّرين عقائديّة العالم المسيحيّ هذه إلى عقائديّة الإلحاد. وتنظّمت كشيعة معادية للدين بكلّ معنى الكلمة، واستبَقَت «رابطة المناضلين الذين لا إله لهم». ولمّا أُبعدت عن زمام أمر الثقافة الروسيّة الصحيحة، في مطلع القرن العشرين، عن يد مفكّرين كبار أوروبّيّين في أعماق نفوسهم، انتشرت في المدارس التقنيّة وبين العمّال المستأصَلين من الحكمة اللاشخصيّة التي تمتاز بها القرى، والمعرَّضين لجميع المشيحيّات الزمنيّة.

«الفلسفة الدينيّة»



فيدور ميخائيلوفيش دوستويفسكي

ومع ذلك، فإنّ اختبار الحرّيّة لم يؤدِّ إلى الإلحاد فحسب، بل خلّف مسيحيّة واعية وخلّاقة، كانت ضعيفة، ولكنّها كانت أيضًا نبويّة إلى حدّ بعيد.

سبق لدوستويفسكي أن كتب: «الألم هو شعور». إنّ النفس الروسيّة تغذّت مدّة طويلة بالمسيحيّة وحدها. فحين أُزيلت عنها باصطدامها بحداثة فظّة، اكتشفت، في غياب فنٍّ في العيش وأخلاقيّة الموقف الوسط، هوّة العَدَميّة، وتذكّر بعضهم، بحدّة لم تُر حتّى ذلك الزمن، رسالة الدين المسيحيّ الشرقيّ الكبرى، وانتصار المسيح على الموت وجهنّم، لكي يتغيّر وجه كلّ شيء. واستشعر بعضهم الجواب الذي تستطيع المسيحيّة الشرقيّة أن تأتي به إلى الإنسان الذي يقوم حتّى النهاية باختبار الحرّيّة. وهكذا تظهر شخصيّة

المسيح الصامتة والمُشعّة في كتاب دوستويفسكي **أسطورة قاضي محكمة التفتيش الكبير**. وفي ضوء ما كتبه دوستويفسكي نمت، من نهاية القرن التاسع عشر حتّى ١٩٢٢، تلك المغامرة الخارقة، مغامرة «الفلسفة الدينيّة» الروسيّة.

تنطلق هذه الفلسفة من اختبار حرّ للروح لتُلقي ضوءًا نبويًّا على الثقافة والتاريخ. وقام الذين أسّسوها باختبار الإلحاد، إلحاد ماركس وإلحاد نيتشه. ودرس روزانوف شؤون الجنس كاختبارٍ دينيّ أساسيّ. وأظهر بولغاكوف أنّ الاقتصاد الصناعيّ عليه أن يختار بين موقف امتصاص يدمّر الطبيعة، وموقف «إفخارستيّ» يحترمها ويجمّلها ويهيّئ تجلّيها. ويمتاز هذا البحث بتفكير دينيّ عميق في الإنسان والجسد والإلهام الخلّاق والجمال والكون، وبتعطّش متّقد إلى التوفيق بين المسيحيّة والحياة، وإلى اكتشاف الحياة بصفتها خَفَقان الروح القدس. وقد انتقد الفلاسفة حدود المعرفة العقلانيّة وبحثوا عن معرفة – حياة ومعرفة – حبّ، يتوحّد فيها الإنسان ويتّسع في المشاركة. أمّا «الصوفيولوغيّون» (من كلمة «صوفيا»، أي الحكمة والطاقة الإلهيّة الحاضرة في كلّ مكان)، ولا سيّما سولوفييف وفلورِنْسكي وبولغاكوف، فإنّهم يرون في الكنيسة العميقة العالَم الذي يتجلّى، والانتقال من الإله الإنسان إلى الإله البشريّة والإله الكون. ويشدّد برديائيف على الشخص والحرّيّة وما لكلّ خَلْق أصيل من طابع دينيّ. ويعتقدون جميعًا أنّ الوقت قد حان لنُوقفَ التعارض غير الجائز بين الله والإنسان، ونؤكّد الألوهة – البشريّة كمجال للروح والحرّيّة.

جدير بالذكر أنّ قسمًا من الإكليرس، بمَن فيهم الأساقفة، اهتمّوا بتلك الأبحاث، حتّى إنّهم رعوا «اجتماعات دينيّة وفلسفيّة» كانوا يلتقون فيها، بفضل مواجهات مثمرة، أكثر المفكّرين جرأة. وقد وصف ميريجكوفسكي (Merejkoveski) هذه الاجتماعات على الوجه التالي: «كأنّ جدران القاعة كانت على وشك التباعد، لتفتح آفاقًا لامتناهية... وذلك الاجتماع الصغير كان يصبح ردهة مجمع شامل. وكانت الخطب تذكّر بالصلوات أو النبوءات، وكان كلّ شيء يبدو ممكنًا». وكتب الأب جورج فلوروفسكي: «لم يبقَ هناك مكان لذلك الوهم الجذّاب، وهم الاستعمال المقدَّس والرفاهيّة التقويّة». إنّ ما في الإلهام والحياة من فيض ملتبس ومتطلّب كان يبحث عن حقيقة الإيمان المسيحيّ العارية، وعن معيار الصليب المسيحيّ الذي كان آتيًا في جسد التاريخ.

الفصل الرابع

الكنيسة الأرثوذكسيّة الروسيّة والثورة

بقلم نيكيتا سْتروف(*)

كان من الممكن أن يظنّ الإنسان أنّ سقوط النظام القيصريّ في شباط (فبراير) ١٩١٧ سيزعزع الكنيسة الأرثوذكسيّة الروسيّة في العمق، لشدّة ما ترسّخت صورة تحالف لا يُفسخ بين العرش والمذبح. في الواقع، لم يحصل شيء من ذٰلك. لأنّ الكنيسة، منذ أن حلَّ بطرس الكبير النظام البطريركيّ في ١٧٢١، وجدت نفسها تحت سيطرة الدولة، فكانت تستخدمها وتُفرط في استخدامها، لا بل كانت تُسيء معاملتها، عند اقتضاء الحاجة. فكان هناك اعتقال أساقفة، وإغلاق عدد كبير من الأديرة، وشبه إرغام بعض الكهنة على ترك الكهنوت في العصر المسمّى عصر «الأنوار»، ورقابة الإدارة بطريقة صامتة، ولٰكن معرقلة للغاية، في القرن التاسع عشر (ما أكثر المبادرات التي خُنِقت في مهدها!). إنّ هٰذه المضايقات جعلت من الكنيسة الروسيّة ضحيّة الدولة أكثر ممّا كانت حليفتها. هٰذا وإنّ ثورة ١٩٠٥ منحت الأحزاب السياسيّة من مجال العمل ما لم تمنحه للكنيسة. والمجمع المحلّيّ، الذي تمّ إعداده بنشاط محموم وخصيب، لم يُعقد، لأنّ نيقولاوس الثاني لم يجرؤ قطّ على الدعوة إليه.

الثورة في الكنيسة

كان لا بدّ من قيام ثورة شباط (فبراير) ١٩١٧، التي وُصِفت وصفًا غريبًا بأنّها برجوازيّة، في حين كانت عفويّة وشعبيّة، لكي تستعيد الكنيسة استقلالها. فمن دون انتظار الدعوة إلى مجمع، عُقد سينودس موقّت، شكّلته الحكومة الجديدة، أدخل مبدأ الانتخاب والتمثيل على جميع مستويات الحياة الكنسيّة.

إنّ انتخاب الأساقفة، الذي كان عودة إلى روح القرون المسيحيّة الأولى، لا بل إلى ممارستها، أحرز نتائج غير منتظرة كشفت عن تغيُّر عميق في العقليّات. ففي موسكو وبتروغراد، وقع الاختيار، لا على شخصيّات بارزة، ولا على إكليريكيّين علماء، بل على رعاة امتازوا ببساطتهم وتواضعهم وانصرافهم إلى الصلاة: تيخون، الذي أصبح بطريركًا في وقت لاحق، وبنيامين، الذي أوصلته شعبيّته لدى الطبقة العمّاليّة، بعد ذٰلك ببضع سنوات، إلى الاستشهاد.

وكان الغليان في الكنيسة يشهد على حيويّتها، فكان أعضاء الرعايا يثورون على الكهنة، والكهنة على الأساقفة، وكانوا جميعًا يطالبون بالإصلاحات. وفي آب (أغسطس) ١٩١٧، استطاع المجمع الذي طال انتظاره أن ينعقد أخيرًا. وإذا صحّ أنّه أعاد الروابط مع التقليد المجمعيّ الذي عرفته روسيا القديمة، فقد جدّد في عدّة أمور، ولا سيّما بمنحه العلمانيّين مشاركة واسعة جدًّا.

وكانت كلّ من الأبرشيّات الخمس والستّين ممثّلة بأسقفها وخمسة ممثّلين تمّ انتخابهم، أي كاهنَين وثلاثة علمانيّين، لتأمين التعادل بين الفئتَين. ولٰكن، إلى هؤلاء الممثّلين الأبرشيّين أُضيف مندوبو مختلف المؤسّسات، كالأديرة أو الجامعات، فمن الغريب أنّ العلمانيّين كانوا يمثّلون الأكثريّة.

مجمعيّة أم مَلَكيّة؟

ولتلافي تلك السيّئة وصيانة السلطة الأسقفيّة، قُسِّم المجمع، على صورة التمثيل الثنائيّ، إلى مجلسَين: الجمعيّات العموميّة، حيث كانت الأصوات كلّها متساوية، ومؤتمر الأساقفة الذي كان يحكم نهائيًّا. وإذا رفض الأساقفة قرارًا بأكثريّة ثلاثة أرباع، كان يُعاد إلى الجمعيّة العموميّة. وإذا رُفض مرّة ثانية، فقدَ قوّة القانون. ومن فوائد هٰذا النظام إشراك العلمانيّين إشراكًا حقيقيًّا في المناقشات والقرارات، لٰكنّه كان يؤخّر الأعمال كثيرًا، إذ إنّ المناقشات بين مختلف النزعات كانت تطول إلى ما لانهاية له، في حين كانت الأحداث السياسيّة تزداد إلحاحًا. وكان المجمع لا يتوصّل إلى الاتّفاق على ملاءمة إعادة البطريركيّة وعلى العودة إلى وضع رئيس واحد على رأس الكنيسة. فإنّ الفئة اليساريّة، التي تخشى، فوق كلّ شيء، عودة إلى ممارسات الماضي السلطويّة، كانت تنادي بسينودس مُنتَخَب ومجدَّد دوريًّا.

لٰكن ما حَسَم النقاش كان الثورة الثانية، أو، بوجه أدقّ، الانقلاب البُلشفيّ. ففي ٢٨ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩١٧، يوم سحق البُلشِفيّون مقاومة الطلّاب الضبّاط المعتصمين في الكرملين، قرّر المجمع بالإجماع إعادة البطريركيّة، مع التأكيد الواضح على أنّ السلطة العليا في الكنيسة هي في يد «المجمع المحلّيّ المدعوّ دوريًّا وفي تواريخ محدّدة إلى الانعقاد».

وهٰكذا تمّ التوفيق، تحت ضغط الأحداث، بين المبدأيْن المَلَكيّ والمجمعيّ في إدارة شؤون الكنيسة. ومن بين المرشّحين الثلاثة الذين انتخبهم المجمع، وقعت القرعة على تيخون المتواضع، متروبوليت موسكو، لتوجيه مصير الكنيسة في ساعة مأسويّة من تاريخها.

تحت رحمة الدولة

فما إن تمركز الحكم الجديد حتّى انتقل إلى الهجوم واتّخذ سلسلة تدابير جذريّة: ففي كانون الأوّل (ديسمبر)، أُمّمت جميع الأراضي التي تملكها الكنيسة، إلى جانب جميع المدارس المذهبيّة، وقد وجب عليها فورًا أن تُغلق أبوابها. وبعد ذٰلك بقليل، صدر مشروع القرار في الفصل بين الكنيسة والدولة. واستنادًا إلى هٰذا المشروع، قامت السلطات المحلّيّة، بتشجيع ظاهر من الرأس، بأعمال عنف ونهب. وأخذ دم الشهداء الأوّلين يسيل. ومع أنّ البطريرك الجديد كان قليل الميل بطبعه إلى التدابير القصوى، فقد رشق بالحرم، في ١٩ كانون الثاني (يناير) ١٩١٨، «أعداء حقيقة المسيح الظاهرين والمتخفّين، الذين «يضطهدون هٰذه الحقيقة ويسعون للقضاء على عمل المسيح». وفي اليوم التالي، صدر القرار، بإشراف لينين نفسه: فبعدم الاعتراف للمؤسّسات الدينيّة بأيّ حقّ في الامتلاك، وبإنكار كلّ وضع قانونيّ لها، جعل الكنيسة خارجة على القانون، وتحت رحمة الدولة. كان المجمع بعيد النظر، فلم يغلط في أهمّيّة القرار الحقيقيّة. وقد صرَّحت القرارات المجمعيّة بما يلي: «إنّ قرار الثوّار يشرِّع الاضطهاد المفتوح والموجّه إلى الكنيسة الأرثوذكسيّة وإلى جميع الجمعيّات الدينيّة المسيحيّة أو غير المسيحيّة... بحجّة الفصل بين الكنيسة والدولة، تسعى الحكومة إلى جعل وجود المؤسّسات الكنسيّة والإكليروس أمرًا مستحيلًا. وبذريعة مصادرة الممتلكات الكنسيّة، استهدف القرار القضاء على إمكانيّة العبادة والرتب». هٰذا وإنّ تأميم جميع المطابع

وصناعة الورق حرم الكنيسة كلّ حياة فكريّة، لا بل إمكانيّة التعبير عن فكرها. وفي الأشهر السنّة الأولى من السنة ١٩١٨، عُطِّلت جميع المنشورات الدينيّة. وقد شمل التحريم كتب العبادة والكتاب المقدّس...

ومع ذٰلك، فإنّ المجمع، قبل افتراق أعضائه في أيلول (سبتمبر) ١٩١٨، نجح في القيام بعمل تشريعيّ رائع، وزوّد الكنيسة ببنى قانونيّة جديدة، فقد أدخل مبدأ الجماعيّة في كلّ مكان. وتمّ الاتّفاق على أنّ سلطة الكنيسة العليا يجب أن يمارسها المجمع وأن يُدعى إلى الانعقاد كلّ ثلاث سنوات، وعلى أنّ كلّ أبرشيّة يدير الأسقف شؤونها بمساعدة مجلس أبرشيّ مؤلّف من كهنة وعلمانيّين تنتخبهم جمعيّة أبرشيّة. ووُضع للرعايا نظام يؤمّن استقلالها، وعدم إمكان عزل الكاهن، ومسؤوليّة العلمانيّين الذين يُشرَكون إشراكًا وثيقًا في إدارة الرعيّة.

الضربة القاضية

إن استثنينا تعزيز دور العلمانيّين، الذي تمّ الوصول إليه في الروح على الأقلّ – وعليهم توقّف الدفاع عن الكنيسة في الاضطهاد –، فإنّ سائر الإجراءات بقيت حبرًا على ورق: إذ إنّ الحكم الشيوعيّ عارض تطبيقها بقوّة. لم يكن ممكنًا أن تتحمّل الدولة التوتاليتاريّة أن ترى إلى جانبها مؤسّسة مبنيّة على مبادئ ديمقراطيّة... فمنذ ١٩١٨، كان إغلاق الكنائس التعسّفيّ، واعتقال خدّام العبادة في أثناء الاحتفال بالرتب، وعدم السماح بإلقاء المواعظ، ومصادرة الآنية المقدّسة، قد أصبحت ممارسة مألوفةً، يندّد بها الحزب دوريًّا وتكرّر مع ذٰلك دائمًا. وفي ١٩١٩، بعد صدور قرار بعدم المسّ بمشاعر المؤمنين، تهجّم «مفوّضو الشعب» على ما كان أكثر حرمةً عند المؤمنين، فإنّ ذخائر القدّيسين قد جُردت وأُجري كشف عليها، ثمّ نُقلت إلى متاحف الدولة.

ولم يكن ذٰلك كلّه إلّا طلائع الاضطهاد: فإنّ لينين، الذي كان يرى في الدين عقبة تحول دون القيام بتحويل المجتمع، انتظر نهاية الحرب الأهليّة، التي مارس البطريرك في أثنائها حيادًا حكيمًا، ليُنزل بالكنيسة الضربة القاضية، وكان تخطيطه بسيطًا حتّى الوحشيّة،

وهو استغلال مجاعة (١٩٢١–١٩٢٢) الرهيبة، التي أصابت عدّة ملايين من الضحايا، لتحدّي الكنيسة وتقسيمها والحطّ من اعتبارها، واستهداف رأسها. ذٰلك بأنّ الكنيسة، التي جذبت إليها الأحداث الثوريّة طبقات جديدة من السكّان، ومن بينها العديد من طبقة المفكّرين، كانت قد خاضت بحماسة حملةً غايتها إسعاف الكثير من الجائعين، لٰكنّ المجلس الكنسيّ القوميّ الذي شُكّل لهٰذه الغاية حُلَّ بأمر من الحكومة، لأنّ الكنيسة فُرض عليها أن تبقى خارج الأمّة. وفي ١٩ شباط (فبراير) ١٩٢٢، طلب البطريرك تيخون إلى رعاياه أن يتبرّعوا لمصلحة الضحايا، بجميع التحف التي في الكنائس، باستثناء التحف المستعملة في منح الأسرار. وافقت الحكومة أوّلًا على هٰذه المبادرة، لٰكنّها رجعت فجأة عن رأيها وأمرت بمصادرة جميع التحف بدون تمييز. فتأثّر المؤمنون بما بدا لهم أنّه انتهاك لحرمة المقدّسات واقترحوا عبثًا على الحكومة أن تدفع عِوَضَ الآنية المقدّسة بالمال. وحصلت مجابهات دامية بين الشعب، الذي سارع إلى الدفاع عن مقادسه، والجيش المكلّف بالحجز.

بلا رحمة

وهٰذا ما كان لينين يرجوه للقيام بقمع يكون عبرة لا تُنسى. ولم يجد فرصة أنسب من هٰذه. ففي تعليمات سرّيّة، خرجت من المحفوظات بعد موت لينين بخمسين

سنة، أمر هٰذا «بحمل مؤتمر الحزب على اتّخاذ قرار سرّيّ بحجز جميع الآنية المقدّسة بلا رحمة ولا تردّد ولا إضاعة وقت، وكلّما ازداد عدد ممثّلي البرجوازيّة

والإكليرس الرجعيّ الذين يمكننا أن نعدمهم بالرصاص، كان ذٰلك أفضل لنا... يجب ألّا يجرؤوا، مدّة بعض عقود، على التفكير في أيّ معارضة كانت. واليوم، حيث استقرّ أكل لحوم البشر في المناطق التي تعاني المجاعة، وحيث تبعثرت مئات، لا بل ألوف الجثث على الطرق، يمكننا، ولذٰلك ينبغي لنا، أن نحقّق حجز ثروات الكنيسة بكلّ ما فينا من قوّة وبلا رحمة». كانت تعليمات لينين واضحة ودقيقة، فنُفّذت حرفيًّا، لا بل أكثر من ذٰلك: ففي أثناء السنة ١٩٢٢ فقط، استُشهد ٢٦٩١ كاهنًا و١٩٦٢ راهبًا و٣٤٤٧ راهبة والعديد من العلمانيّين. ووجد أكثريّة الأساقفة أنفسَهم في معسكرات الاعتقال أو في السجن. ومع أنّ لينين أوصى بألّا يُمسّ بالبطريرك، فقد اعتُقل هو أيضًا واتُّهم، لٰكنّ احتجاجات العالم

الغربيّ الشديدة أرغمت السلطات السوڤياتيّة على إطلاق سراحه. صحيح أنّ البطريرك وقّع اعترافًا حقيقيًّا بخطإه، فكان هٰذا أوّل تنازل أدبيّ من قبل الكنيسة للدولة. ذٰلك بأنّ الحكومة قد شجّعت، بالتوازي مع قمع الكنيسة البطريركيّة، إقامة كنيسة منافسة، مخلصة تمامًا للنظام الجديد. وخلافًا لقانون الفصل بين الكنيسة والدولة، منحتها دعمها الأدبيّ والماليّ والبوليسيّ. لٰكنّ هٰذه الكنيسة، المسمّاة «الكنيسة الحيّة» أو «المجدَّدة» لم تُحرز أيّ نجاح لدى الطبقات الشعبيّة. وحصلت، مع ذٰلك، على حقّ الدعوة إلى المجامع، وفتح المدارس الإكليريكيّة، ونشر الكتب والمجلّات، أي كلّ ما رُفِض للكنيسة «التيخونيّة». وكانت شُرطة الدولة تمهّد لها طريق النجاح، بنفي العديد من أعضاء الإكليرس الأمين للبطريرك...

تدمير الكنيسة

وفي ١٩٢٣، نحّى المرض لينين عن الحكم. وفي صراعه مع الكنيسة، بدا أنّه نجح إلى حدٍّ بعيد، إذ إنّ الكنيسة فقدت عددًا كبيرًا من أبنائها، وقُسّمت، وحُطَّ من اعتبارها في نظر بعضهم، وحُرمت كلَّ نشاطٍ تربويّ وخيريّ، وشُلّت في بناها، وفقدت صوتها. وفي المقابل، قامت حركة كبيرة معادية للدين، لم تكتفِ بمحاربة الإيمان، بل أسهمت في جعل الإلحاد دين الدولة.

لم يعش رئيس الكنيسة مدّة طويلة بعد وفاة مضطهِده. فقد توفّي البطريرك تيخون في ٧ نيسان (أبريل) ١٩٢٥. وفي احتضاره، توقّع المستقبل فهمَسَ قائلًا: «سيكون الليل طويلًا، طويلًا جدًّا».

وبعد أن تحرّرت الكنيسة من قيود الدولة بفضل ثورة شباط (فبراير)، أُخضعت، بسبب ثورة تشرين الأوّل (أكتوبر)، لأعنف الهجمات المعادية للدين في تاريخ البشريّة. فقد وضع لينين الأساس: تدمير الكنيسة. وواصل خلفاؤه عمله الذي عَرَف بداية لامعة.

الفصل الخامس

الحكم السوفياتيّ والكنيسة

بقلم نيكيتا ستروف(*)

من الواضح أنّ الهدف الثابت والمعلَن الذي رمى إليه الحكم السوفياتيّ كان إيصال الكنيسة الأرثوذكسيّة ومختلف الكنائس الأقلّيّة، والشعور الدينيّ بوجه عامّ، إلى الانقراض التامّ. وفي هٰذا العمل، الذي تواصل بلا كلل ولا ملل، وإن بضربات حظّ مختلفة، كان الحكم السوفياتيّ، في آنٍ واحد، أمينًا وغير أمين للعقائديّة التي يقوم عليها. فإنّ الماركسيّة تتوقّع التلاشي الطبيعيّ والتدريجيّ في مجتمع بدون طبقات... ولٰكن، ماذا لو تأخّر التلاشي؟ فالطريقة الوحيدة التي يستطيع الحكم الماركسيّ أن يستخدمها لكي يوفّق بين العقائديّة والحقيقة هي، بحسب الظروف، أن يدفع التاريخ كثيرًا أو قليلًا إلى الأمام. والحال أنّ التاريخ يقاوم ويرفض أن يُصاغ عن يد الذين يدّعون أنّهم يعلمون تطوّره ويستطيعون تأمينه.

فصل صادق بين الكنيسة والدولة

بعد وفاة البطريرك تيخون، لم يتراجع الضغط قطّ على الكنيسة، بالرغم من قيام صراعات داخليّة في الحزب. فإنّ الاعتراف الرسميّ بها قد رُفض بإصرار، إذ إنّ الحكم لم يكفّ عن تجاهله الرسميّ لمؤسّسة تضمّ عدّة ملايين من المؤمنين. لٰكنّ هٰذا التجاهل كان نسبيًّا ومن جانب واحد، لأنّه لم يمنعه من اعتقال خلفاء البطريرك المعيَّنين الواحد بعد الآخر.

وفي آخر الأمر، عادت حراسة «العرش البطريركيّ» إلى سرجيوس سْتراغورودسكي (Stragorodski)، وكان أسقفًا واعيًا ومرنًا يتمتّع بتقدير جميع الناس. إعتُقل عدّة مرّات وحُرِّمت عليه الإقامة في موسكو، ولٰكنّه حاول، من أبرشيّته نيجني نوفْغورود (Nijni-Novgorod)، أن يحصل على الاعتراف بالكنيسة الأثوذكسيّة، على أساس قرار الفصل بين الكنيسة والدولة، شرطَ أن يطبَّق بصدق. هٰذه أيضًا كانت أمنية أكبر مجموعة في الكنيسة الشاهدة، التي نُفيت إلى جُزر سولوفكي (Solovki). هم أيضًا كانوا يعدون الدولة بأن يكونوا رعايا صادقين، إن رضيت بضمان استقلال الكنيسة. لٰكنّ الأسقف سرجيوس لم يتسلّم جوابًا غير الاعتقال مرّة أخرى.

وبعد الكثير من التقلّبات، فإنّ آخر الخلفاء المعيَّنين، الذي مُنع من الالتحاق بموسكو، قرّر أن يحدّ من سلطاته وأمر الأساقفة بإدارة شؤون أبرشيّاتهم إدارةً مستقلّة.

الاستعباد والتمرّد

لٰكنّ الحكومة السوفياتيّة خشيت، على ما يبدو، أن يعسّر غياب سلطة مركزيّة استعباد الكنيسة، فأطلقت سراح الأسقف سرجيوس وأذنت له في تشكيل سينودس موقَّت وأنعمت عليه بالمصادقة المعروفة، مقابلَ وعد بالوفاء (٢٤ تمّوز (يوليو) ١٩٢٧). لٰكنّ الأسقف سرجيوس، بإعلانه، باسم الكنيسة كلّها، «أنّه يعترف

(*) Nikita Struve.

بأنّ الاتّحاد السوفياتيّ هو وطننا المدنيّ، الذي نعتبر أفراحه وانتصاراته أفراحَنا وانتصاراتنا، وهزائمه هزائمنا»، حلَّ الحكم من جميع جرائمه الماضية والمستقبلة بحقّ المؤمنين، واستعبد الكنيسة المضطهَدة، أدبيًّا وسياسيًّا للدولة المضطهِدة... فأخذ المؤمنون، وهم في المحنة، يتساءلون هل وجود إدارة مركزيّة أمر ضروريّ، وإلى أيّ حدّ يستطيعون أن يصلوا في التنازلات، وهل الأسقف سرجيوس لم يتجاوز حقوقه باتّخاذ قرار، باسم الكنيسة كلّها، من دون أن يستشيرها. لٰكنّ الأكثريّة قبلت بأن ترى في تصريح سرجيوس خطيئة ضروريّة، على ما يبدو، لبقاء الكنيسة، وانضمّت إليه، والألم يحزّ في نفسها. إلّا أنّ بعض العناصر الأكثر نزاهة في الأسقفيّة والإكليرس رفضوا الخضوع للأسقف سرجيوس وألّفوا أبرشيّات مستقلّة أو موازية. فإلى انشقاق اليسار (الكنيسة الحيّة) أُضيف انشقاق اليمين، المسمّى عادة «الانشقاق الجوزفيّ»، المنسوب إلى أكبر المعارضين، وهو المنسنيور جوزيف.

صفقة مخدوعين

كان الأسقف سرجيوس يأمل أن تحسِّن بادرته وضع الكنيسة أو أن تعوّق تدميرها. ولٰكنّها كانت، في الواقع، صفقة مخدوعين. فإنّ الاعتراف القانونيّ وُهب، لا لمجمل الكنيسة، بل للبطريركيّة وحدها، فأصبحت بذٰلك، ويا للمفارقة، لسان حال شرعيًّا لهيئة غير شرعيّة، ولا سيّما أنّ «الثورة الثالثة»، وهي العبارة التي أطلقها بعض المؤرّخين على طرح المشروع الخماسيّ الأوّل سنة ١٩٢٩، لاشت كلَّ أمل في التوصّل إلى حلّ وسط صادق، فلقد حلَّت تصفية الكنيسة محلّ تشريعها من دون مرحلة انتقاليّة.

وهناك قانون أساسيّ عزَّز الرقابة على حياة الرعيّة وشرَّعها، فإنّ السلطات المحلّيّة حصلت على الحقّ في عزل أعضاء اللجان التنفيذيّة الرعويّة من دون سبب. وأصبح كلّ نشاط خيريّ أو فكريّ أو اجتماعيّ محرَّمًا على الإطلاق. وأُدخل على الدستور تعديل يُحلّ «حرّيّة المذهب الدينيّ والدعاية المعادية للدين» محلّ «حرّيّة الدين واللادين». وبعبارة أخرى، أصبحت حرّيّة الدعاية الدينيّة، أي نشر حقائق الإيمان بأيّ وجه من الوجوه، جريمة يعاقبها القانون. وكان على نشاط الجمعيّات الدينيّة أن يقتصر على ممارسة العبادة فقط. وغاب الأحد عن الروزنامة، فلم تعد تعرف إلّا أسابيع من ستّة أيّام. وكان خدّام العبادة وعائلاتهم كالكولاك (وهم فلّاحون ميسورون أو عمّال فقط يُعتَبَرون أعداء طَبَقيّين) المحرومين من حقوقهم المدنيّة، أي من بطاقات التغذية التي كانت حيويّة في زمن النقص، لا بل المجاعة، ومن الإسعاف الطبّيّ، ومن الحقّ في المساكن البلديّة، ومن وصول الأولاد إلى التعليم الثانويّ والعالي. فتحطَّم العديد من عائلات الكهنة، وفضَّلت بعض الأمّهات إنكار أزواجهنّ على رؤية أولادهنّ يموتون من الجوع أو من عدم وجود الأدوية. وفُرضت ضرائب باهظة أكملت تحطيم الإكليرس بإيصاله إلى البؤس.

دمار تامّ

وكان وضع الأراضي في خدمة الجماعة يبتدئ عادةً بإغلاق كنيسة القرية ونفي الكاهن. فإلى الاعتقالات والدعاوى التي لا يُحصى عددها أُضيفَت أعمال نهب لا مثيل لها في التاريخ الحديث: فمن ١٩٢٤ إلى ١٩٣٤، دُمِّرت ألوف الكنائس، القديمة أو الحديثة، فأُحرقت الأيقونات والكتب الدينيّة بأحمال عربات نقل، وحُرِّم قرع الأجراس، وأُسقطت الأجراس وذُوِّبت من أجل حاجات التصنيع. وتزامن تخريب الكنائس مع تضخيم الحركة المعادية لدين، وأنبأ المشروع الخماسيّ الثاني بإزالة الدين حتّى في أخفى زواياه في السنة ١٩٣٧...

لٰكنّ الحكومة، التي استقوت بانتصاراتها، أرخت

سنة ١٩٣٤ شيئًا من ضغطها، فإنّ الأبرشيّات الشاغرة الكثيرة حصلت مجدّدًا على أساقفة أصيلين، وجرت رسامات أسقفيّة جديدة. وبعد الاضطراب، بدا أنّ الحياة الدينيّة استؤنفت بخجل. وتمّ التخلّي عن التمييز في معاملة أولاد الكهنة (شرعًا على الأقلّ). وأخذت الدعاية الملحدة تلهث...

لٰكنّ هٰذا التوقّف كان قصيرًا جدًّا، فإنّ إرهاب السنوات (١٩٣٧-١٩٣٩) كسح النتائج المتواضعة المكتسبة. لا شكّ في أنّها أصابت هٰذه المرّة جميع طبقات السكّان، غير أنّ الكنيسة بقيت ضحيّة ثمينة... لأنّ الكنائس أُغلقت بالألوف، وسلك الأساقفة والكهنة والمؤمنون مرّة أخرى طريق السجن والمعسكرات، وصُفّي الألوف منهم على عجل. فكانت الكنيسة تظهر، قبل الحرب، في دمار تامّ. ولم يُبقَ إلّا على خمسة أساقفة في موسكو ولينينغراد، لأنّ هاتين المدينتين كانتا مفتوحتين للسيّاح الأجانب. ومن بين خمسين ألف كنيسة قبل الثورة، لم يبقَ إلّا نحو مئة، يخدمها كهنة مسنّون يعيشون في حالة رعب، ومجنّدون في صفوف الشرطة السياسيّة. ولم يصدر أيّ كتاب دينيّ منذ ١٩١٨، ولم يبقَ هناك أيّ مدرسة دينيّة منذ ١٩٢٥، ولا أيّ دير منذ ١٩٣٠... وبدا أنّ الكنيسة المجندَلة لن تستطيع أن تبقى بعد هٰذه التصفية. فكان يجوز لرابطة الملحدين أن تحتفل بانتصارها.

الحقّ في الوجود

في تلك الأيّام، قال التاريخ كلمته. ففي ١٩٣٩-١٩٤٠، نرى أنّ ضمّ البلدان البلطيّة والنصف الشرقيّ من بولونيا والبِسّارابية أتى الاتّحاد السوفياتيّ بعدّة ملايين من المسيحيّين السالمين والمنظّمين في كنائس مزدهرة لم يكن من السهل أن تقوّض في بضعة أشهر.

لٰكنّ الحدث الأساسيّ الذي غيّر، بالنسبة إلى الكنيسة، مجرى التاريخ كان الحرب. فإنّ الأسقف سرجيوس، في يوم الاجتياح الألمانيّ نفسه، وجّه إلى المؤمنين رسالة رعويّة ندّد فيها بالمجتاح ودعا الأرثوذكس إلى النهوض كتلة واحدة للدفاع عن الوطن. لقد تعارضت سرعة رئيس الكنيسة مع انتهازيّة الأوساط الحكوميّة المذعورة. فلقد تردّد ستالين عشرة أيّام قبل من يوجّه إلى الشعب رسالته الأولى التي تخلّى فيها عن التعابير الشيوعيّة الرنّانة وعاد إلى لغة شبه دينيّة. ولمّا كان النظام في خطر، لم يستطع ستالين (كما صنع لينين قبله بعشرين سنة) أن يرفض المساعدة الأدبيّة والمادّيّة (جمع التبرّعات) التي تعرضها الكنيسة، ولا سيّما أنّ حرّيّة الدين كانت مؤمَّنة في الأراضي المحتلّة وأنّ الحياة الدينيّة كانت تعود بعفويّة وقوّة لا تُقاومان... في ٤ أيلول (سبتمبر) ١٩٤٣، استقبل ستالين رسميًّا أصحاب مقامات الكنيسة الذين أُبقي عليهم وأمر بعقد مجمع لانتخاب البطريرك، الذي أُجّل منذ ١٩٢٥. فاجتمع أقلّ من نحو عشرين أسقفًا ورقّوا الأسقف سرجيوس إلى الرتبة البطريركيّة. كان للحدث قيمة رمزيّة خاصّة. فبفضل الحرب ومختلف نتائجها، استعادت الكنيسة، ضميرُ الأمّة، الحقّ في الوجود.

زاوية لا أكثر

كانت تنازلات ستالين هامّة، لٰكنّها بقيت محدودة. فإنّه أعطى يهوه، بحسب عبارة أحد الشعراء السوفيات، «لا أكثر من زاوية ليأكل وينام». كانت المعاهدة ضمنيّة محض، ولم يكن هناك أيّ نصّ يثبّت وضع الكنيسة الجديد. ولم تُعطَ الرخَص لإعادة فتح الرعايا إلّا بتقتير. ففُتح دير واحد في روسيا بالمعنى الحصريّ، ولٰكنّ كلّ نشاط خارج عن العبادة بقي مخالفًا للدستور. وأمّا التعليم الدينيّ، خارج الإكليريكيّات الثماني وكلّيّتي اللاهوت المكلّفة بإعداد الكهنة، فكان محرّمًا بدقّة. وأصبحت الرقابة يقظة بوجه خاصّ وكانت

تلاحق بلا رحمة كلّ تعبير عن الشعور الدينيّ في الكتب. وحُرّمت كتب دوستويفسكي. وفضلًا عن ذٰلك، جُنّدت الكنيسة بلا رحمة في تثبيت «عبادة الفرد» وفي الدعم الفعّال لسياسة ستالين الخارجيّة: فعلى لسان أصحاب مقامات الكنيسة لم يعد يُسمع إلّا الثناء على ستالين وشتم العالم الرأسماليّ. بفضل ذٰلك، احترم ستالين حتّى النهاية إمكانيّة الاحتفال بشعائر العبادة.

إضطهاد صامت

وعند وفاة ستالين، استفادت الكنيسة من فوائد انفراج الأزمة: فقد عاد العديد من المعترفين بإيمانهم من المعسكرات، وأُعيد فتح بعض الكنائس، وتراخى الإكراه واتّخذت بعض المظاهرات الدينيّة أهمّيّة غير مألوفة.

ولٰكنّ الحكم، الذي قلق، ولا شكّ، على هٰذا التجدّد غير المنتظَر، عدل فجأة عن رأيه بعد ذٰلك ببضع سنوات، أي في ١٩٥٩، وباشر هجومًا جديدًا أو عنيفًا على الكنيسة: في نيّة نيكيتا خروشتشيف، الذي أعدّ شخصيًّا هٰذه الخطّة، كان من المتوقّع أن ينتهي هٰذا الهجوم سنة ١٩٨٠ بانتصار الشيوعيّة التامّ والنهائيّ. إنّ هٰذه الموجة الجديدة من الاضطهادات لا نجد لها إلّا أسبابًا عقائديّة، وهي التوفيق بين التعليم والواقع. لأنّ الميل في جميع المجالات الأخرى كان إلى انفراج الأزمة والعودة إلى شيء من الشرعيّة، وإلى تراخي الرقابة.

ولٰكنّ الكنائس، في الوقت نفسه، أُغلقت مرّة أخرى بالألوف، ودُكّت غالبًا من أسسها، وأُرهق الكهنة مرّة أخرى بالضرائب أو حُرموا بتعسّف حقّ إقامة القدّاس. وحُرِّم على الأولاد دخول الكنائس، وأُلزم الوالدون بتسجيل أسمائهم عند اعتماد أولادهم إلخ. وكانت الطرق تتغيّر، وإذا أصبحت أقلّ ظهورًا، فإنّها لم تكن أقلّ فاعليّة. ولكي يتمّ التوصّل إلى إزالة الأديرة، كانوا يحرمون الرهبان رخصة الإقامة ويعيدونهم إلى مسقط رأسهم، أو كانوا يُخضعون الراهبات لفحوصات طبّيّة مُذلّة، أو كانوا يعلّقون إلى نوافذ الدير تسجيلات صوتيّة تنقل برامج الراديو. وإذا اضطرّت أكثريّة الأديرة إلى إغلاق أبوابها، فإنّ رهبان دير پوتشائيف (Potchaev) قاوموا ببطولة: طُردوا واحدًا واحدًا من الدير، فعادوا إليه بلا ملل، مجابهين الغرامات والضرب بالعصا والسجن. وكانوا يحظون بمساندة السكّان والزوّار الذين كانوا هم أيضًا يلاحَقون ويغرَّمون ويُطردون. وللمرّة الأولى منذ الثلاثينيّات، وصلت إلى الغرب عرائض يصف فيها المسيحيّون الاضطهاد ويستنجدون بالرأي العامّ العالميّ.

وللوصول إلى خنق المدارس الإكليريكيّة، لم تتغيّر الأساليب قطّ: يسحبون من الإكليريكيّين الشباب تأجيل التجنيد، فتُفرَغ الأماكن وتصادَر بحجّة إشغالٍ غير كافٍ. وهٰكذا زالت خمس مدارس إكليريكيّة من أصل ثمانٍ أُعيد إعمارها بعد الحرب.

لم يكن اضطهاد خروشتشيف داميًا، ولٰكنّه كان فعّالًا جدًّا. فقد نُحّي العدد القليل من الأساقفة المتمرّدين أو أُلقوا في السجن، فلم يجرؤ الآخرون على رفع أصواتهم. وانخفض عدد الرعايا من عشرين ألفًا إلى سبعة آلاف، وعدد الكهنة من ثلاثين ألفًا إلى عشرة آلاف، وعدد الأديرة من ستّين إلى خمسة عشر...

ولتضليل الرأي العامّ الغربيّ، دخلت الكنيسة الروسيّة مجلس الكنائس العالميّ، حيث أكثر ممثّلوها من التصريحات القائلة بأنّ حرّيّة الدين تامّة في الاتّحاد السوفياتيّ. وبدا مرّة أخرى أنّ الحكم الشيوعيّ هو في طريق تصفية الدين، بالعنف ولا شكّ، ولا بحسب السير الطبيعيّ العزيز على التعليم الماركسيّ.

تجدُّد غير منتظَر

لٰكنّ جعبة التاريخ لا تفرغ. ذهب خروشتشيف ضحيّة مبادراته التي لم تكن في محلّها والتي كثيرًا ما

كانت مشؤومة، فخلعه أخصامه. توقّف الهجوم على الكنيسة، لٰكنّ الضربات التي أنزلها الحكم بقيت مكتسبة. أمّا الحكّام السوفيات فاكتفوا، في الحقبة التاريخيّة التي ندرسها، بسياسة تجريبيّة: لا عودة إلى الوراء ولا قفزة إلى الأمام. فهم، من دون أن يتهجّموا على الكنيسة مجابهةً، يُبقونها في قيود شرعيّة وإداريّة تشلّها وتخنقها يومًا بعد يوم. والرقابة التي تمارسها الدولة على رسالة الأساقفة وعلى القبول في المدارس الإكليريكيّة وعلى مجمل الحياة الكنسيّة تؤمّن لها إكليرسًا مخلصًا وخاضعًا وعديم النشاط.

وإذا صحّ أنّ ممثّلي الكنيسة الرسميّين لا يحتجّون أبدًا علانيةً على التدابير التي تخنقها (عدد غير كافٍ لأماكن العبادة، وتحريم التعليم المسيحيّ على جميع وجوهه، وتحريم نشر الأدب الدينيّ، إلخ.)، فإنّ تجدُّدًا روحيًّا غير منتظر ظهر عند الشبيبة، ولا سيّما في المراكز الكبرى، في موسكو ولينينغراد، حيث تروج الأفكار. فهناك نوادي شبيبة، مع أنّها تضايَق بلا انقطاع، تبحث في المشاكل اللاهوتيّة. وهناك مسيحيّون، يحمل بعضهم أسماء شهيرة، يشاركون في الحركة التي تناضل، بالرغم من القمع، من أجل حقوق الإنسان. وهناك أصوات كثيرة ترتفع مطالبةً رؤساء الكنيسة بأن تُظهر مزيدًا من الشجاعة والاستقلال، أو تتوجّه إلى الدولة لتُفهمها أنّ الدين ضروريّ لحياة الأمّة. إنّ ظهور نواة من الرأي العامّ، تميل إلى الديناميّة والرفض وتستند إلى الكنيسة، هو أبرز أمر عرفته تلك السنوات. والتاريخ، كما رأينا، هو حافل بالأحداث غير المنتظرة.

الفصل السادس

الكنائس تجاه الشيوعيّة

بقلم إيتيان فُويّو(*)

حين استولى البُلشفيّون على الحكم في بِتروغراد، كان للكنيسة الكاثوليكيّة تقليد طويل من الصمود في وجه الأفكار الثوريّة. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر، نرى أنّ نشأة أنظمةٍ ليس لها متانة الماركسيّة التي مارسها لينين ولا قوّتها العملانيّة حملت بيوس التاسع على التنديد «بذٰلك المذهب (...) الذي يسمّونه الشيوعيّة». وتهجّم لاون الثالث عشر، من جهته، على «الوباء القاتل» الذي يهدّد العالم. فالمنطق السليم يقتضي أن يؤدّي انتصار قضايا فاضحة في بلد أوروبيّ كبير إلى قيام هجوم معاكس من قِبَل الفاتيكان.

والحال أنّه لم يحدث شيء من ذٰلك، وجلّ ما جرى كان نحو عشرة تحذيرات بابويّة ما بين ١٩١٧ و١٩٣٠، وهي تحذيرات التفَّ فيها الاستنكار باحتياطات جعلت هٰذا الاستنكار غير مُضِرّ. فلماذا كلّ هٰذا التحفُّظ بعد كلّ تلك الشكاسة، مع أنّ الخطر كان واضحًا؟ إذا صحّ أنّ الشيوعيّة مسّت المجال الأرثوذكسيّ، فإنّها تركت العالم الكاثوليكيّ سالمًا، لا بل إنّها حطّمت في روسيا الرابط بين الكنيسة والدولة الذي كان يحول دون دخول الكثلكة. فالمطامع الإرساليّة عند الفاتيكان تفسّر لماذا عُلّقت القضايا العقائديّة.

الحكم الصريح على الشيوعيّة

فكان لا بدّ من انتظار السنة ١٩٣٠ لنرى رومة تثور على الشيوعيّة. ففي ١٩ آذار (مارس)، أقام بيوس الحادي عشر، بأقصى حدّ من الدعاية، «قدّاس تكفير واستغفار وتعويض» من أجل الاضطهاد الدينيّ في روسيا. عند قيام مناوشات مختلفة سابقة، كان الكرسيّ الرسوليّ قد أظهر اعتدالًا لوحظ حتّى في موسكو. أمّا هٰذه المرّة، فإنّ «صوت البابا»، الذي تغيّب، بحسب جريدة **البشريّة**، عن الإجماع المعاكس للثورة، رنَّ عاليًا وواضحًا: فما بين ١٩٣٠ وصدور الرسالة العامّة **الفادي الإلٰهيّ** في ١٩ آذار (مارس) ١٩٣٧، أربعة وعشرون تدخّلًا – أحد عشر في السنة ١٩٣٦ وحدها – شدّدت على استنكار ازداد حدّةً يومًا بعد يوم.

ولماذا هٰذا التغيير في الموقف؟ إنّ قيام الاستبداد الستالينيّ وتجدُّد القساوة المعادية للدين الذي رافقه أدّيا إلى تلاشي السراب الرسوليّ. هٰذا وإنّ الخطر اقترب: فالحرب الدينيّة التي ألهبت المكسيك ابتداءً من ١٩٢٦ والموجة المعارضة للإكليرس التي غمرت إسبانيا الجمهوريّة منذ ١٩٣١ غذّتا قلق البابا. ومن هنا يُستنتَج أنّ خيبة الآمال الراسخة وامتداد إنذار يُنسب إليه على عجل مظاهر التآمر الدوليّ فرضا استراتيجيّة أخرى. فبعد اليوم، وطوالَ ثلاثين سنة، نشاهد حربًا معلَنة، وتجابه كتلتَين وأُرثوذكسيّتَين تستندان إلى مواقعهما. إنّ الرسالة العامّة **الفادي الإلٰهيّ** تضع على جدول الأعمال مجدّدًا «الصراع بين الخير والشرّ»، بين الحقيقة والضلال، بين النور والظلمات، بين الحضارة والبربريّة.

نظّارات سود وخليط

إنّ مضمون الحكم على الشيوعيّة يغرف بملء اليدين من مخزن أسلحة القرن التاسع عشر. إلّا أنّ الاضطهاد يقلب الترتيب التقليديّ في إقامة الدليل. فما يشهِّر به بيوس الحادي عشر قبل كلّ شيء هو «الشيوعيّة البُلشفيّة والملحدة»، ناكرة حقوق الله وكنيسته. وبنقلِ نظامه الفكريّ الشخصيّ إلى نظام خصمه، يُقيم الإلحادَ في قلب العالم السوفياتيّ. وبعد ذٰلك فقط، يأتي ما كان أوّل حتّى ذلك الحين، أي رفض طراز المجتمع الذي تدعو إليه الشيوعيّة. أمّا الشيوعيّة، فباحتقار الشريعة والحقّ الطبيعيّين اللذَين تنظِّم التومويّة الجديدة الرسميّة حولهما الشأن الزمنيّ، فإنّها تُدخل انقلابًا لا يطاق في السلطة والحرّيّة والعائلة والملكيّة. وعلى مثال الرسالة العامّة **الشؤون الحديثة**، لا تكتفي الرسالتان **السنة الأربعون والفادي الإلٰهيّ** برفض الحلّ الجماعيّ، بل تضيفان انتقادَ تجاوزات الليبراليّة وتحديدَ طريق ثالث: فإنّ «تعليم الكنيسة الاجتماعيّ»، الذي يطبّقه العمل الكاثوليكيّ، يجب أن يوقف سير الشرّ، بإزالة بعض أعمق جذوره في مجتمع تحرّكه الفرديّة. وهل كان في إمكان بيوس الحادي عشر أن يدلّ على تناسب الرفضَين هٰذا بوجه أفضل إلّا بتوقيع الحكم على الشيوعيّة بعد حكمه على النازيّة بأربعة أيّام؟

حين نقرأ بيوس الحادي عشر، نتساءل أحيانًا هل عاش حقًّا كارل ماركس الذي نعرفه: إنّ السلطات الكنسيّة لا تجهل كلّ شيء عن الماركسيّة، علمًا بأنّ الرسالة العامّة **الفادي الإلٰهيّ** تبحث فيها بإيجاز. ولٰكن ماذا نقول في قصرها على الإلحاد، وعلى مادّيّة غليظة تقارب الدفاع عن الاستمتاع؟ كان البابا أكثر تحسُّسًا لروايات اللاجئين منه إلى أبحاث أهل الاختصاص، فلم يندّد بمذهب بقدر ما ندّد بستالين الذي جسّده.

وإلى تفضيله النظارات السود يضاف سوء استعمال الخليط. لا يُستغرب أن يسخط الفاتيكان لأنّه يرى حكومةً معارضة للإكليرس تقتل فلّاحين مكسيكيّين ثائرين باسم المسيح الملك، أو فظائعَ تحتفل في إسبانيا بقيام الجبهة الشعبيّة وبداية الحرب الأهليّة.

لٰكنّ المشتركين في فِتَن مدريد والأندلس وقَتَلونية لم يكونوا من أنصار الشيوعيّة أكثر من العسكريّين في أميركا الجنوبيّة: فعلى غرار الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، ألم يمدّ الحزب الشيوعيّ الإسبانيّ يده إلى الكاثوليك؟ أوَلَم يحاول أن يحدّ من اندفاع حلفائه الاشتراكيّين وأنصار الحرّيّة في عدائهم للدين؟ فإن تذرَّعنا بـ«الاستعداد الشيطانيّ» الذي يسعى، «من روسيا إلى الصين، ومن المكسيك إلى أميركا الجنوبيّة»، لإسقاط جميع الأنظمة، وإن أضفنا إليه أعداء لا يمكن التوفيق بينهم، كالشيوعيّين والفوضويّين والماسونيّين. . . ، أفلا نكوِّن من نسيج الخيال الهِذْرَة التي نُنهَك في قطع رؤوسها، وكبشَ المحرقة الذي نلقي عليه مسؤوليّة انتفاضات القرن كلّها؟ إنّ صفات «العدوّ الخبيث» و«الوباء» و«السمّ»، هي بعض مرادفات الشيوعيّة الناتجة من تضخّم شفهيّ نجد نظيره تمامًا في الجانب الآخر من «الستار الحديديّ» العقائديّ.

الحرب الباردة

ومن ثمّ، تحوّل النزاع إلى حرب صليبيّة بات من الصعب أن يتهرّب الطرفان منها. ففي كلٍّ من المعسكرَين، كانوا يرصّون الصفوف: فما لبث المستنكِف ضميريًّا أن يرى نفسه متّهمًا بالخيانة. فكانت الإدانات المطلقة تَردّ على الإدانات المطلقة، والحرمانات على الحرمانات. كانت الأجواء خانقة منذ نهاية الثلاثينيّات، فأصبحت مُفسدة حين قامت الحرب الباردة. فإنّ انتصار الشيوعيّين العسكريّ في أوروبّا الشرقيّة وفي الشرق الأقصى، وتقدُّمهم السياسيّ في فرنسا وإيطاليا، وسَّعا الضغط وشدّدا عليه. وإذا صحّ أنّ تفاقم الخطر لم يفترض أيّ تطوّر نظريّ جديد – إذ إنّ بيوس الثاني عشر تبنّى الإدانات السابقة –، فإنّه أثّر

في مجمل الحركة اللاهوتيّة.

وفي المقابل، فإنّ هناك تدابير عاجلة بدت ضروريّة. فللتخلّص من الإغراء الشيوعيّ، الذي ظهر على حواشي العالم الكاثوليكيّ، كان لا بدّ من أن يوصَد باب التعاون، الذي سبق لبيوس الحادي عشر أن أحكم إقفاله. هٰذا هو هدف القرار الذي أصدره مجمع الإيمان في تمّوز (يوليو) ١٩٤٩، وهو قرار يرشق بالحرم كلّ انضمام صريح أو كلّ تأييد فعّال للشيوعيّة. فلم يعد هناك الآن قضايا مرفوضة فحسب، بل استُهدف الأشخاص الذين يجاهرون بها. فنحن أمام خطوة تصعيديّة حاسمة. ومن جهة أخرى، فإنّ تعزيز التهجّم يقتضي تعزيز الردّ الموازي. ولذٰلك، نرى بيوس الثاني عشر، مع أنّه كان شديد الفطنة في ما يتعلّق بالعمل المسكونيّ، لا ينقطع عن الاقتراح على المسيحيّين غير الكاثوليك إنشاءَ جبهة مقاومة مشتركة لـ«تهجّمات العدوّ الجهنّميّ». فكانت رومة تحتلّ موقعًا أساسيًّا في رقعة الشطرنج المعادية للشيوعيّة، لأنّها كانت في الصفّ الأماميّ للدفاع الروحيّ عن «العالم الحرّ» وعن حضارة غربيّة مجبولة بالمسيحيّة.

فالضوء الكاشف قد انتقل إلى العوالم المسيحيّة غير الرومانيّة. فهل كانت قادرة على استقبال هٰذه الدعوة إيجابيًّا؟ ليس الجواب سهلًا. أوّلًا بسبب غياب وحدة مؤسَّسيّة بينها: لا شكّ في أنّ تقارب المسيحيّين المنفصلين كان إحدى حقائق القرن العشرين الدينيّة الكبرى، ولٰكن، حتّى يومَ بلغ هٰذا التقارب هدفه جزئيًّا في نشأة مجلس الكنائس المسكونيّ في أمستردام سنة ١٩٤٨، لا نستطيع أن نقول إنّ هٰذه المشكلة وجدت حلًّا، فإنّ هٰذا المجلس لا يضمّ جميع المسيحيّين المبتعدين عن رومة، وهو، فضلًا عن ذٰلك، لا يريد أن يكون كنيسة فوق الكنائس، فإنّ صفته التمثيليّة وسلطته، مع أنّهما أكيدتان، لا تتيحان له أن يكون نظير الفاتيكان. ثمّ إنّ هٰذا التبعثر يجعل مختلف الجماعات قابلة للتأثّر، بقدر متفاوت جدًّا، بإغراءات الدول والعقائديّات التي تنتمي إليها: فلا نرى «المسيحيّين الألمان» يرفضون أن يتبعوا النازيّين حتّى في عدائهم المتوحّش للشيوعيّة. لا شكّ في أنّ أسباب التقدّم السوفياتيّ الواضح ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٥ كانت عسكريّة. ومع ذٰلك، لا يسعنا إلّا أن نلاحظ أنّ الأرثوذكسيّة، سطحيًّا إن لم يكن في العمق، لا تقاوم الشيوعيّة إلّا قليلًا وتبدو غارقة إلى فوق رأسها. وبالعكس، وخلافًا للرأي الذي روّجه النظريّون التقليديّون، والقائل بأنّ الثورة كانت بنت الإصلاح، ظهرت المناطق الپروتستانتيّة منفِّرة: فباستثناء ألمانيا الشرقيّة، وبقدر أقلّ بعض البلدان البلطيّة والمجر، لم تؤثّر الشيوعيّة في أراضي الإصلاح المختارة. وفي البلدان الغربيّة حيث الپروتستانتيّة تشكّل الأكثريّة – الولايات المتّحدة وبريطانيا العظمى وسكاندينافيا. . . – لا تنجح في التأصّل، في حين تحصل على نتائج حسنة في إيطاليا وفرنسا، وهما أراضٍ لاتينيّة تنتمي إلى أصل كاثوليكيّ قديم.

الطرق الثلاثة

بما أنّ الجواب عن السؤال الذي طرحه بيوس الثاني عشر هو نتيجة تلك الخصوصيّات الاجتماعيّة الكثيرة، اللاهوتيّة والمؤسَّساتيّة، فلا يمكن أن يكون له معنى واحد. لٰكنّ تشابكًا في الحدود الجغرافيّة السياسيّة والمذهبيّة يمكّن من الاهتداء إلى ثلاثة نماذج من المواقف. فهناك أقلّيّة من المفكّرين ومن المناضلين تدافع، في داخل الپروتستانتيّة الغربيّة، عن مبدإ التعاون مع الشيوعيّين ومع الحكومات التي يشرفون عليها. إنّ مثل هٰذا الموقف، الذي هو أقلّيّ في الغرب، يصبح أكثريًّا في الشرق، حيث تُبدي الكنائس الپروتستانتيّة والأرثوذكسيّة، إخلاصًا كبيرًا للدولة الاشتراكيّة.

ففي تمّوز (يوليو) ١٩٤٨، نرى أنّ المؤتمر الأرثوذكسيّ الجامع، الذي اجتمع في موسكو للاحتفال بمرور خمسمئة سنة على استقلال الكنيسة الأرثوذكسيّة، شجب، باندفاع واحد، الفاتيكان والحركة المسكونيّة، لأسباب دينيّة وبصفتهما عميلَي

الإمبرياليّة الأميركيّة.

وإن وُضِعت النزعات الروحيّة والمصالح الماديّة معًا بنسَبٍ مختلفة، خلّفت مزيجًا معاديًا للشيوعيّة أكثر ابتذالًا بكثير. فلأسباب دينيّة مُعلَنة شبّهت الأصوليّة البروتستانتيّة الشيوعيّةَ بالشيطان واتّهمت الحركةَ المسكونيّة برخاوة في معاملتها، كما أنّها اتّهمتها بضعف مجرم في معاملة الكثلكة. ولأسباب دينيّة أيضًا ندّد المؤتمر الذي جمع جميع الأساقفة الأنكليكان في قصر لَمْبث سنة ١٩٤٨، وبألفاظ شبيهة هٰذه المرّة بألفاظ رومة، بـ«الشيوعيّة الماركسيّة التي تُشيد بالإلحاد وتضع كلّ ثقتها في التقدّم الماديّ وتُعلن إنجيلها بحميّة نضاليّة». لٰكنّ السياسة تتسلّل في كلّ مكان. أليست هي... والخوف الاجتماعيّ اللذان جعلا من الأرثوذكسيّة اليونانيّة معقلًا من المعاقل المعادية للشيوعيّة، في اللحظة التي أصبح فيها بطريرك القسطنطينيّة، مع أنّ صحّته كانت تتدهور، رهانًا بين الكتلتَين. بمّا أنّ أثيناغوراس الأوّل انتُخب عن يد السينودس المقدّس في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٨، بعد عشرين سنة من الخدمة الرسوليّة في الولايات المتّحدة، أفلا يشعر بأنّه متّهم بكونه محسوب البيت الأبيض؟ وبطريقة أحذق، فإنّ القرابة العميقة التي تربط بين البروتستانتيّة الميسورة والنظام الليبراليّ تؤمّن للمعسكر الغربيّ أسنادًا متحمّسين في زبائن الكنائس البروتستانتيّة، لا ما وراء الأطلسيّ وحَسْب، بل في سويسرا أيضًا وألمانيا وهولندا، لا بل وفي فرنسا، حيث نجد روابط متينة وقديمة بفضل نوادي اللاجئين. وباستثناء الأصوليّة، التي لا تريد أيّ صلة برومة، فإنّ هٰذه الأوساط تغذّي عقلها، في الدفاع عن حقوق الله، وفي الدفاع عن «العالم الحرّ» الذي يضمن نموّها، بمفاهيم لا تبدو غير قابلة للانسجام مع مفاهيم الفاتيكان.

وإذا لم يُعقد الاتّفاق، بالرغم من جميع الضغوط، فلأنّ المراجع المسكونيّة، التي ازداد تمثيلها، تفكّر، على ما يبدو، تفكيرًا آخر. فإنّ حركة «المسيحيّة العمليّة»، التي تتمسّك بتوضيح العلاقات القائمة بين الإيمان والمجتمع، أظهرت كثيرًا من الاعتدال نحو الشيوعيّة: فانعكاسات الحرب وبناء سلام ثابت سادت أعمال المؤتمر الأوّل (ستوكهولم ١٩٢٥). أمّا المؤتمر الثاني (أوكسفورد، ١٩٣٧)، فإنّ ظلًّا ضخمًا بشكل صليب معقوف خيّم عليه. مرّتين، باسم مبادئ الحبّ والأخوّة والعدل المسيحيّة، نُدّد تنديدًا شديدًا بعيوب الرأسماليّة. شجب مؤتمر أوكسفورد جميع التوتاليتاريّات واستنكر الحركات التي «تُشرك في نضالها من أجل العدالة الاجتماعيّة رفض كلّ إيمان دينيّ». إنّ التلميح واضح، ولٰكنّ كلمة شيوعيّة لا تظهر أبدًا، حتّى في الكلام على «عذابات الكنيسة في روسيا».

وعند قيام الحرب الباردة، لم يعد مثل هٰذا التحفّظ مقبولًا، فإنّ الحركة المسكونيّة لا يسعها ألّا تُعلن موقفها. فهي تسعى، من دون أن تتّبع الموحين بها الذين، على صورة بارت، يتمنّون توطيد التبادلات الدينيّة بين الكتلتَين، لحفظ التوازن، شرط أن لا تحكم بعد ذٰلك لأحدٍ من الخصوم. وفي جنيف، وُضّح أنّ المقصود ليس حلًّا سياسيًّا يكون «قوّة ثالثة»، بل المقصود «طريق روحيّ» ثالث... يا له من تمييز حاذق! إنّ جميع الناطقين باسم التجمّعات – وعلى رأسها المجلس الاتّحاديّ الأميركيّ لكنائس المسيح – تبنّوا هٰذا الموقف الوسط، مع أنّ العديد من المؤمنين رأوه غير كافٍ.

ولٰكن ما هو الفرق إلّا الفرق الفلسفيّ واللاهوتيّ القائم بين هٰذا «المجتمع المسؤول» و«تعليم الكنيسة الاجتماعيّ» المبنيّ على الفكر التوماويّ والصادر عن رومة؟ إذا صحّ أنّه يمكن التوفيق بين القضايا، فإنّ الممارسات تتعارض. إنّ الحركة المسكونيّة تجهل محاولات التقرّب التي قام بها بيوس الثاني عشر، لأنّها ترفض أن تنجرّ إلى حربٍ صليبيّة معارِضة للشيوعيّة، وهي حرب صليبيّة يوفّر لها «التعليم الاجتماعيّ» تغطيةً لا قيمة لها. «كومينفورم ضدّ الفاتيكان»: رفضت جنيف أن تؤثّر في نتيجة مباراة عقائديّة في القمّة، لم تُرد أيضًا أن تحكّم فيها. ولم تستطع التماسات حكومة ترومان، ولا التماسات بعض الكنائس الأعضاء، أن تُ...

المجلس المسكونيّ عن ذٰلك الامتناع المقصود. ولٰكن هل عدم الانحياز أمر ممكن؟ بعد أن شجب مؤتمر موسكو المجلس المسكونيّ وقاطعته أكثريّة الكنائس التي كانت تحت السيطرة السوفياتيّة، لم يبقَ له إلّا القليل من الروابط في الشرق، في حين كان جوهر موارده الماليّة والبشريّة ودعامة تفكيره تأتيه من الغرب، بالرغم من التأثير المتزايد الذي تمارسه في داخله «الكنائس الفتيّة» التي خلّفها إنهاء الاستعمار.

الحوار

بقي الوضع معقودًا حتّى نهاية الحرب الباردة، أي حتّى ١٩٦١. وبعد ثلاثين سنة من التجمّد، طرأ انفراج سريع. وبعد ثلاثين سنة من الجمود، استعادت الحركة حقوقها، فنسب المعاصرون على عجل إلى تلك الحركة ملامحَ انقلاب جذريّ. ومع ذٰلك، فما أكثر الأشياء التي لم تتغيّر! فهناك استمرار ملموس لعداءٍ حادّ للشيوعيّة في الكنائس البروتستانتيّة الأميركيّة والأفريقيّة الجنوبيّة، والأوروبيّة عند الحاجة، وفي تيّارات محافظة قويّة في داخل الكثلكة والأرثوذكسيّة. وهناك استمرار تجانب حقيقتَين، الشيوعيّة والمسيحيّة، بقيتا، بالرغم من بعض الروابط، غريبتين الواحدة عن الأخرى. وهناك استمرار فكريّ لأسلوب يستخلص الممارسات من المبادئ فيحفظ احتكار «الاختصاصيّين»، الفلاسفة واللاهوتيّين، وهناك أخيرًا استمرار لعدم توافق أساسيّ لا تهدف سياسة البسمة واليد الممدودة إلى دفنه تحت المكيال. ويومَ رفض المجمع الفاتيكانيّ الثاني، بالرغم من إلحاح أقلّيّة من الآباء، أن يجدّد شجب الشيوعيّة الرسميّ واكتفى بالتذكير بالأحكام السابقة، لم تَخشَ الرسالة العامّة **كنيسته** (١٩٦٤) أن تُأوّنها ولا أن تبرّرها.

ومع ذٰلك، فإنّ الرياح السائدة قد تقلّبت بفضل ظهور أجواء أكثر اعتدالًا. كان الاتّجاه واحدًا في «التحديث» وفي الإعراض عن النهج الستالينيّ، إذ إنّ كليهما كانا يناضلان من أجل نجاح تسوية موقّتة طالما دعت إليها جنيف. ففي عالم يشتمل، وسيشتمل يومًا بعد يوم، على عدّة شيوعيّات وعدّة مسيحيّات، يصبح توطيد العبّارات القائمة وتكثيرها هدفًا أولويًّا. والطريقة؟ «الحوار»، أي ذٰلك الدواء الذي استُعمل في الستّينيّات لشتّى الأمراض، والذي لم تتخلَّ عنه الحركة المسكونيّة تمامًا والذي بدأت تجني ثماره منذ ١٩٦١، مع انضمام الكنيسة الروسيّة، التي ما لبثت أن اقتدت بها كلّ من الكنائس الأرثوذكسيّة في الديمقراطيّات الشعبيّة. وبذٰلك، وعلى أثر قيام مبادرة جنيف، أمكن أن يبدأ حوار في جميع الاتّجاهات. لٰكنّ للصورة ظهرًا. فحتّى جمعيّة نيروبي (١٩٧٥)، حيث قرّر بعض المندوبين أن يخالفوا المحرّمات، كانوا يناقشون في وحدة المسيحيّين، والسلام في العالم، والإمبرياليّة، مع أولٰئك الوسطاء، أي رجال الكنيسة الشرقيّة، ولٰكنّه كان محرّمًا أن يُهتمّ بوضع المؤمنين في الأراضي السوفياتيّة! وبما أنّه لم يكن ممكنًا لأيّ أحد من المتحاورين أن يخالف بعض التحريمات، كان وجود الحوار نفسه يفترض تنازلات متبادلة.

إهتمام رعويّ

من الواضح أنّ فحص ضمير رهيبًا كان ينتظر الكنيسة الكاثوليكيّة، التي ذهبت بالهجوم إلى أبعد ما يمكن. فمنذ ١٩٦٣، نرى أنّ يوحنّا الثالث والعشرين، في رسالته العامّة **السلام في الأرض**، أعاد الاعتبار إلى التمييز بين المذاهب والذين يجاهرون بها: إذا صحّ أنّ ...

هم أناس يستحقّون، ككلّ إنسان، الانتباه والمحبّة. وهٰذا التمييز، الذي تبنّاه بولس السادس والمجمع الفاتيكانيّ الثاني في الدستور **فرح ورجاء**، يبرّر كلّ علاقة بين الأشخاص، مهما كانت حرجة ومحفوفة بالمخاطر. وبالتالي، أصبح جائزًا أن تُستأنف

تباشَر المحادثات المتواصلة في ما يختصّ بجوهر الأمور. فلم يعد ممكنًا بعد اليوم أن يُكتفى بما في الحرب الكلاميّة من إجراءات غامضة. كان على «أهل الاختصاص» أن يتقدّموا إلى الصفّ الأماميّ. وكان هناك أيضًا اهتمامات رعويّة معترف بها حالت دون الاكتفاء بسماء المبادئ، إذ لا بدّ من قراءة «علامات الأزمنة» التي تكشف عن التطوّرات الجارية.

والنتيجة؟ في ١٩٦٥ أوّلًا، أُنشِئَت أمانة سرّ رومانيّة لغير المؤمنين. وهٰذه الأمانة، مع أنّها أغرقت الشيوعيّة في داخل إلحاد لا تمييز فيه، شكّلت هيكليّة استقبال جميع الحوارات المقبلة. ثمّ عُقدت ثلاث جلسات كبرى مسيحيّة ماركسيّة (١٩٦٥ و١٩٦٦ و١٩٦٧). وكانت كنائس أوروبّا الغربيّة ممثّلة بأفضل اللاهوتيّين الكاثوليك والپروتستانت، فاجتمعوا بماركسيّين فرنسيّين وإيطاليّين انضمّ إليهم زملاء من بعض البلدان الاشتراكيّة.

وهل اقتصرت تلك المناقشات على إعلام متبادل وعلى تقارن جدير بالتقدير؟ في غياب التقارب، يمكننا أن نتحدّث بدون خطر، من قِبَل الكنائس، عن حركة مزدوجة: تعويض أوّلًا، ثمّ انثقاف.

بدل أن تُعتبَر الماركسيّة بعد اليوم لاأَنَسيّة، أضفى الحوار قيمة على الأنسيّة الماركسيّة القائمة على الرغبة في إخضاع المادّة والتاريخ والمجتمع لحتميّات مشروع إجماليّ. تحت نظر السلطات الكنسيّة اللطيف، ونظر السلطات الشيوعيّة الأكثر ارتيابًا، اختارت المسيحيّة المجرَّدة من يقينيّاتها الزمنيّة و«الماركسيّة المنفتحة» أن تكون الواحدة شريكة الأخرى.

وفي خاتمة الحوار، نجد في الخطاب الكنسيّ مفاهيم عزيزة على الفكر الماركسيّ، كـ«الثورة» و«صراع الطبقات». فمنذ ١٩٦٦، نرى أنّ مؤتمر «الكنيسة والمجتمع»، الذي نُظّم في جنيف برعاية المجلس المسكونيّ، تبنّى «الثورة» واقترحها كحلّ لمشاكل التنمية. أمّا «صراعات الطبقات»، التي سبق أن استُخفّ بها لأنّها تعارض أخوّة البشر في الله، فقد أصبحت، إن لم نقل: التفسير النهائيّ للعلاقات الاجتماعيّة، فعلى الأقلّ أمرًا لا يمكن معالجته بعدم الرويّة.

التعدديّة من الجهتين

في نهاية الستّينيّات تقريبًا، نشاهد تبدُّلًا فجائيًّا للموقف. وهٰذا لا يعني أنّ اتّزان الحوار غير المستقرّ قد فُقِدَ: فلا الكنائس التي أخذت تسلك بلا خوف طريقًا مرسومًا من جهة، ولا الحركة الشيوعيّة من جهة أخرى، شكّكتا في أهمّيّة مبدإ الحوار. بل اكتفت الشريكتان بتنحية بعض الناطقين باسميهما الذين كانوا يتصرّفون على هواهم في صحّة التعليم.

ولٰكن ماذا تغيّر؟ ما تغيّر في الأساس هو أنّ هناك مسيحيّين يناضلون جنبًا إلى جنب مع الماركسيّين ويقبلون، في النهاية، كلَّ الماركسيّة أو جزءًا منها، من دون التخلّي عن المسيحيّة. وكيف يمكن تفسير مثل هٰذا الانزلاق؟ إنّ اعتراف الكنائس بتعدّديّة محدودة أحدث الثغرة الأولى، فقد كتب بولس السادس إلى الكردينال روي (Roy) سنة ١٩٧١، بعد أن فتح باب الاشتراكيّة مسيحيٌّ واحد إلى التزامات مختلفة». وإذا سُلّم بالمبدأ، أصبح كلّ شيء مسألة تطبيق: لأنّ اجتياز الحدود هو أقلّ صعوبة من شقّ طريق جديد. ولٰكن، هل هٰذا الاعتراف هو غير الانتظام في صفّ وضع قائم؟ فإنّ تطوّر العالم الثالث ظهر أكثر حسمًا بكثير. فللمرّة الأولى سنة ١٩٥٤، أقامت مستعمرةٌ سابقة، هي ڤييتنام الشماليّة، نظامًا اشتراكيًّا في البلاد. وبعد ذٰلك بخمس سنوات، جاء دور كوبا إلخ. وفي مطلع السبعينيّات، وصل الإغراء إلى أوروبّا البحر المتوسّط، حيث أوصل قليلٌ من انتقال الأصوات الكاثوليكيّة نحو اليسار حكوماتِ الجبهة الشعبيّة إلى السلطة.

تحت تأثير إنذار متزايد بالخطر، قامت الكنائس بازدواج غريب: للاستعمال الخارجيّ، حافظت، بوجه معلَن، على رغبتها في مواصلة الحوار، وللاستعمال

الفصل السابع

المسيحيّون في الديمقراطيّات الشعبيّة

بقلم ماري پول كاناپا[*]

إذا كان هناك مجال دلّت فيه ديمقراطيّات الشرق الأوروبّيّ الشعبيّة دائمًا على شيء من الفرق بينها وبين النظام السوڤياتيّ، فهو، ولا شكّ، المنزلة التي اعترفت بها لأديان رعاياها.

فإنّنا لا نجد فيها ما عرفه الاتّحاد السوڤياتيّ في العشرينيّات والثلاثينيّات من اضطهادات عنيفة أدّت إلى تدمير كثيف للإكليرس. ولا نجد رفضًا تامًّا للدين، إلّا في ألبانيا، لٰكنّ هٰذا البلد، بسبب جذريّته نفسها، كان يطمح إلى معارضة موسكو. ولا نجد تهكُّمًا نظاميًّا على الدين بشكل صور هزليّة علنيّة معارضة للدين. وحتّى على عهد ستالين، حيث كان تقيُّد الشرق الأوروبّيّ بالاتّحاد السوڤياتيّ تامًّا، فإنّ الدين، الذي عانى الإجراءات الإداريّة المضايقة، لم يمثل رسميًّا في قفص الاتّهام. ومنذ أن غاب النظام الستالينيّ وجعلت تلك البلدان من الفرق بينها وبين الاتّحاد السوڤياتيّ عنصرًا كثيرًا ما كان حاسمًا في نظامها السياسيّ، تحسّن وضع الأديان فيها بوجه عامّ.

لا شكّ في أنّ هناك، من بلد إلى بلد، تنوّعات كبيرة. فالمسيحيّون في يوغوسلاڤيا – سواء أكانوا من الكاثوليك أم من الأرثوذكس – ينعمون بالمصير الأفضل، لأنّهم مندمجون، بصفتهم مسيحيّين، في المجتمع السياسيّ اليوغوسلاڤيّ. فالنقاش في هٰذا البلد، بين المسيحيّين والشيوعيّين، حول مكان المسيحيّة في مجتمع اشتراكيّ، والجدل حول ما يمكن المسيحيّين أن يقدّموه للحياة السياسيّة، يدلّان على أنّ الاشتراكيّة اليوغوسلافيّة تقبل الانفتاح على تيّارات فكريّة أخرى. وبقدر أقلّ، تعرف كنيسة رومانيا الأرثوذكسيّة مصيرًا مشابهًا، ولكنّنا نجد أنفسنا هنا أمام كنيسة قوميّة يُعتَرَف بدورها التاريخيّ في الأمّة الرومانيّة. والوضع الصعب الذي عاناه الكاثوليك الرومانيّون يدلّ، خلافًا لما جرى في يوغوسلاڤيا، على أنّ المقصود ليس هو إعادة النظر في الأفكار الاشتراكيّة حول الدين، بل اختيار سياسيّ. ونجد هٰذا الاختيار نفسه في بولونيا، حيث نرى، بعد مرحلة مجابهات عنيفة من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٣، أنّ الدولة البولونيّة منحت الدين الكاثوليكيّ حقوقًا متزايدة.

وما ميّز بوجه عامّ حياة المسيحيّين في الشرق الأوروبّيّ هو أنّ الدين هو مسألة خاصّة حقًّا، حتّى حيثما كان المسيحيّون على هامش الحياة الاجتماعيّة بصفتهم مسيحيّين. ففي الاتّحاد السوڤياتيّ، كانت عبارة «مسألة خاصّة» تتّسم بطابع حصريّ. فإذا لم يعد الأولاد السوڤياتيّون، منذ الحرب، مدعوّين إلى التصويت على موت الله، فإنّهم ظلّوا مُنَحَّين عن الدين. فلم يكن في الاتّحاد السوڤياتيّ تعليم مسيحيّ، بل إنّ الدولة لم تنقطع عن القيام بدعاية معارضة للدين. أمّا في الشرق الأوروبّيّ، فإنّ التعليم الدينيّ كان مقبولًا أو مُحتمَلًا بحسب اختلاف الأوضاع.

وفي هٰذا الأمر الجوهريّ، نرى ما كان الفرق في

نظام الأديان بين الاتّحاد السوڤياتيّ وخارجه. ففي نظر الحكم السوڤياتيّ، إنّ الدين أثر باقٍ من الماضي ليس إلّا. أمّا في الشرق الأوروبّيّ، فهو عنصر من عناصر الحياة القوميّة وخيار ممكن لكلّ فرد من الأفراد. قد يُقال إنّ إصحاب المقامات الكنسيّة، كالكردينال ڤيشنْسكي (Wyszynski) في بولونيا أو الكردينال ميندزنْتي (Mindszenty) في المجر، عانوا الاضطهاد هم أيضًا. لٰكنّهم كانوا يرمزون إلى مقاومة سياسيّة للنظام الاشتراكيّ. ومنذ ذٰلك الحين، فإنّ كنائس أوروبّا الشرقيّة قد تصالحت، بدرجات مختلفة، ككنائس روسيا، مع الحكم للاندماج في الحياة القوميّة. ولقد نجحت في ذٰلك عمومًا على وجه أفضل.

في كلّ مكان تقريبًا، يؤدّي هٰذا التعايش مع الحكم إلى ركود فكريّ. وباستثناء مسيحيّي يوغوسلاڤيا الذين سعوا - إلى حدٍّ ما - لإطلاق التفكير الدينيّ في طرق جديدة، فإنّ التمسّك بالمؤسّسات الكنسيّة القائمة وبنزعة تقويّة تقليديّة أصبح عادةً في الشرق الأوروبّيّ كما في الاتّحاد السوڤياتيّ. ولٰكن لا بدّ من أن يُفهم هٰذا الركود بمعناه الحقيقيّ. وما حافظت عليه الكنائس ورعاياها الذين يعيشون في بلدان اشتراكيّة ليس هو طمأنينتهم الروحيّة ولا الأفكار الشائعة، بل حقّ الأديان في العيش في حضن العالم الاشتراكيّ. لٰكنّ هٰذا العالم لم يقبل «تحديثًا»، لا في الدائرة الدينيّة ولا في الحقل السياسيّ، لأنّه كان يعلّم أنّ الشكّ والتفكير لا ينقسمان. إنّ الكنائس، التي عاشت في الشرق الأوروبّيّ والتي قبلتها الأنظمةُ السياسيّة إلى حدٍّ ما، كانت متضامنة فيه مع الركود العامّ الذي اتّصف به النظام.

بولونيا الأمينة دائمًا

إنّ حالة بولونيا كانت حالة فريدة في أوروبّا الشرقيّة، فإنّ الدين الكاثوليكيّ، الذي هو المذهب السائد فيها، حافظ على الكثير من النفوذ. ومنذ السنة ١٩٦٦، حيث اهتدى أوّل ملك بولونيّ إلى الكثلكة وأمر بتعميد جميع رعاياه، لم يكذّب البلد شعارَه القديم: «بولونيا الأمينة دائمًا». كان الإيمان فيها حيًّا بلا انقطاع، ولا سيّما إكرام مريم العذراء. وطوال تاريخ بولونيا المأسويّ، كانت الكنيسة حارسةَ لغتِها وتراثها، فتطابقت مع الأمّة البولونيّة. ومنذ الحرب العالميّة الثانية، برزت الوحدة الدينيّة على وجه أفضل، لأنّ اليهود أُبيدوا، والألمان الپروتستانت والأوكرانيّين والروس البيض الأرثوذكس هُجِّروا. وبالاتّجاه المعاكس، أُعيد ثمانية ملايين من البولونيّين الكاثوليك إلى وطنهم.

وفي أيّامنا، من أصل نحو ٤٠ مليونًا من البولونيّين، ٣٪ فقط ليسوا كاثوليك، في حين كانوا ٤٠٪ قبل الحرب. فـ ٩٥٪ من الأولاد هم معمَّدون حاليًّا في الكنيسة الكاثوليكيّة.

منذ نهاية الحرب، لا بل في غمرة النظام الستالينيّ، استطاعت الكنيسة الكاثوليكيّة البولونيّة أن تحافظ على قدر كبير من حرّيّتها. هٰذا وإنّ معاهدة ١٩٥٠ تركت لها أملاكًا عقاريّة، وجامعة لوبلين (Lublin) الكاثوليكيّة، ومدارسها وجمعيّاتها التقويّة أو الخيريّة ورهبانيّاتها. وكان التعليم المسيحيّ مرخَّصًا به (خارج المدارس). ولٰكن لم تكن جميع المسائل مفروغًا منها.

فإنّ عدم اعتراف الڤاتيكان بالحكومة البولونيّة وبالحدود الجديدة مع ألمانيا (في غياب معاهدة سلام) كان يضع رومة في وضع المعارِض، لا للدولة البولونيّة فحسب، بل للكنيسة، إذ إنّ البابا كان يرفض، بالرغم من طلب الهيئة الأسقفيّة البولونيّة، أن يُقيم سلطة كنسيّة في الأراضي «المحصّلة» من ألمانيا. وكان الكاثوليك موضع رقابة شديدة. وقد تناولت الاعتقالات والدعاوى أبرز رجال الإكليرس: ٢٢ ما بين ١٩٤٨ و١٩٥٢، انتهى العديد منها بالحكم بالإعدام. وفي ١٩٥٣، كانت أشهر الدعاوى دعوى المتقدّم في رؤساء أساقفة بولونيا، الكردينال ڤيشنْسكي، الذي أُقيل من منصبه وحُدِّدت له إقامة مراقَبة في أحد الأديرة. وفي ١٩٥٥، أُلقي في السجن

ألفا كاثوليكيّ، من علمانيّين ورجال إكليرس. وفي ١٩٥٦، أدّى وصول غومولكا (Gomulka) إلى السلطة إلى شيء من الانفراج. فأُعيد النظر في العلاقات بين الكنيسة والدولة لمصلحة الكاثوليك، فأصبح التعليم الدينيّ، على سبيل المثال، ممكنًا في المدرسة (بناء على طلب خطّيّ من الوالدين).

وفي ١٩٧٢، اعترفت ألمانيا الغربيّة بالحدود البولونيّة، فما لبث الڤاتيكان أن دمجَ الأبرشيّات المتنازَع عليها في الكنيسة البولونيّة وعيَّن فيها أساقفة. لٰكنّ الهيئة الأسقفيّة كانت تأسف، من حين إلى حين، للدعاية المعارضة للدين، وثقل الضرائب المفروضة عليها، وممارسة الرقابة على الصحافة.

يوغوسلاڤيا: من الحرب إلى السلام

إنّ يوغوسلاڤيا هي تجمُّع شعوب مختلفة، لكلّ واحد منها دينه، فالصرب والمقدونيّون هم أرثوذكس، والسلوڤانيّون والكرواتيّون كاثوليك (تضاف إليهم جماعة إسلاميّة موزّعة إلى عدّة إثنيّات).

قبل الحرب، في زمن المَلَكيّة، كان الدين والدولة منفصلَين شرعًا. أمّا في الواقع، فإنّ الكنيسة السائدة كانت الكنيسة الأرثوذكسيّة، وهي الأكبر عددًا (٤٠٪ من السكّان)، ودين الدولة سابقًا، وتستفيد من ضريبة تُجبى لمصلحتها. لٰكنّ الكثلكة والإسلام لم يكونا مكسوفَين بسبب ذٰلك: فهناك ٣٠٪ من السكّان كاثوليك و١٢٪ مسلمون.

وكان موقف الكنائس في أثناء الحرب حاسمًا للمستقبل. فالبطريرك الأرثوذكسيّ غوڤريلو (Govrilo) احتجّ على الاحتلال النازيّ. وبالعكس، فإنّ بعض المسؤولين الكاثوليك، ولا سيّما الكرواتيّين، الذين أيّدوا هتلر لأنّه منحهم الاستقلال، كان لهم موقف ملتبس جعل الناس يتّهمونهم بالتعاون مع العدوّ. والحرب الأهليّة، التي أثارت الأمم اليوغوسلاڤيّة المختلفة الواحدة على الأخرى، وضعت الأديان في موقف المعارِض. فأراد الكاثوليك الكرواتيّون أن يَهدوا الأرثوذكس طوعًا أو كرهًا. وارتكبوا مجازر بكلّ معنى الكلمة، من دون أن يكون هناك ردّ فعل حقيقيّ من قبل السلطة الكاثوليكيّة. وفي ١٩٦٤، طبّق تيتو سياسة دينيّة مطابقة للمبادئ الاشتراكيّة: أي الفصل بين الكنيسة والدولة، وعلمنة الأحوال الشخصيّة المدنيّة، وعلمنة التعليم، وتأميم الأراضي. وبقي تنظيم الكنائس حرًّا، لٰكنّ الدولة دعمت تشكيل «رابطات كهنة» مناصرة للحكومة، كان أعضاؤها يستفيدون من بعض الامتيازات (كنظام الضمان الاجتماعيّ، والإعفاء من بعض الضرائب).

في مرحلة أولى، كانت معارضة الكنائس حادّة. فالكنيسة الأرثوذكسيّة، التي ربحت على صعيد الاعتبار، فقدت وضعها كدين شبه رسميّ وتراثها العقاريّ. وكانت، إلى جانب تمسّكها بالمَلَكيّة وعدائها للإصلاحات الاشتراكيّة، تعارض إنشاء كنيسة أرثوذكسيّة مستقلّة في مقدونية، وهو مشروع تؤيّده الدولة. أمّا الكنيسة الكاثوليكيّة، فقد اتّخذت بوضوح أكبر موقفًا معارضًا للنظام. وفي رسالةٍ رعويّة، أسفت لفقد تراثها، وبوجه عامّ للنظام الاشتراكيّ بأسره. فكثر عدد الاعتقالات والدعاوى (بسبب التعاون مع المحتلّ والبغض العرقيّ). وحُكم على رئيس أساقفة زَغرِب، المنسنيور ستيپيناك (Stepinac)، بالأشغال الشاقّة مدّة ١٦ سنة. والڤاتيكان، الذي لم يكن قد اعترف بالنظام الجديد، رقّى المنسنيور ستيپيناك، سنة ١٩٥٢، إلى رتبة كردينال، فقطع تيتو العلاقات الدبلوماسيّة مع رومة.

في ما يختصّ بالكنيستَين المسيحيّتَين (لن نتحدّث هنا إلّا عنهما)، حصل الانفراج كلّما خفّت التوتّرات التي أثارتها الحرب، للأرثوذكس أوّلًا، ثمّ للكاثوليك. وبعد أن شُجبت رابطات الكهنة، ثبت أنّها مكان حوار بين الكنائس والسلطات العامّة.

فمن جهة الكنيسة الأرثوذكسيّة، انتهى الأمر بسلطتها إلى إعلان ولائها علنًا للحكومة. وقبلت الكنيسة الصربيّة بنشأة كنيسة مقدونية مستقلّة، لا بل قامت بدور محدود في قضايا البلد الخارجيّة، ودعمت دبلوماسيّة

الدولة بعمل موازٍ.

ومن جهة الكنيسة الكاثوليكيّة، مكّن موت المنسنيور ستيبناك في ١٩٦١ من استئناف الاتّصالات. وفي ١٩٦٦، أُبرم ملحق للمعاهدة، ينصّ على أنّ الحكومة اليوغوسلافيّة تضمن حرّيّة ممارسة العبادة الكاثوليكيّة وتعترف بسلطة الكرسيّ الرسوليّ على الكنيسة اليوغوسلافيّة. واستنكر الڤاتيكان، من جهته، استخدام الدين لأهداف سياسيّة، وشجب «كلّ أعمال العنف الإجراميّ أو الإرهاب السياسيّ».

وظلّ الوضع يتحسّن، فعرف النشاط الدينيّ تجدُّدًا ظاهرًا، ولا سيّما عند الكاثوليك: فانتعشت الكنائس، وكان البحث اللاهوتيّ حيًّا، واستؤنِفَت النشاطات الاجتماعيّة والثقافيّة والخيريّة. وشهدت الصحافة الكاثوليكيّة، التي كانت قد توارت، انطلاقةً كبيرة.

ولهٰذا التجدّد طرح مشكلةَ مكان الدين في مجتمع قائم على الإدارة الذاتيّة كيوغوسلافيا. وتمّ النقاش علنًا حول مشاركة المؤمنين في القضايا العامّة بالتزامهم في «الاتّحاد الاشتراكيّ» و«المجالس العمّاليّة». وعُقدت لقاءات علنيّة بين مسيحيّين وماركسيّين. لا بل كانت هناك فكرة إعادة تأليف حزب مسيحيّ في كرواتيا.

ألمانيا الشرقيّة (جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة): التضامن الواعي

لا يجوز أبدًا أن ننسى، حين نبحث في جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة السابقة، أنّ هٰذا البلد هو ألمانيّ قبل أن يكون اشتراكيًّا. فكان هناك عدد من الميزات المشتركة مع ألمانيا الغربيّة أكبر ممّا هو مع أيّ من الديمقراطيّات الشعبيّة، ولا سيّما المذهب البروتستانتيّ الذي كان يشكّل الأكثريّة (٥١٪ من السكّان، إلى جانب ٨٪ من الكاثوليك)، وحالة من التنمية الاقتصاديّة جعلت منها بلدًا عصريًّا ومصنّعًا، وبالتالي مُعلْمَنًا إلى حدٍّ بعيد.

ومنذ نشأة جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة في ١٩٤٥، لم يكن الدين قطّ موضع اضطهاد. أحيانًا ما كان التوتّر حادًّا بين الكنيسة والدولة. ولٰكن، لا نعرف زعيمًا، سواء أكان بروتستانتيًّا أم كاثوليكيًّا، قد اعتُقل أو اضطرّ إلى التخلّي عن منصبه، وهو أمر لم يُرَ في أيّ بلد من بلدان أوروبّا الشرقيّة. وحافظت الكنائس على حرّيّة نسبيّة في التنظيم والعمل وفي طرق ممارستها: عن طريق المدارس الإكليريكيّة والمؤسّسات الخيريّة أو الاجتماعيّة، ومواردها خصوصًا، التي كانت تأتي، كما في ألمانيا الغربيّة، من ضريبة خاصّة تخصَّص، بحسب تصريحات المؤمنين، للكنيسة التي يختارونها.

قد يكون هٰذا ما حمل البروتستانت على اتّخاذ موقف تعاون واعٍ مع السلطات العامّة أوسع ممّا نجده في سائر بلدان الشرق الأوروبّي. فلم يريدوا أن يحبسوا أنفسهم في الاختيار بين التمرُّد أو الانطواء على النفس في النزعة التقويّة. بل اختاروا تبنّي واقع البلد السياسيّ وممارسة «التضامن الواعي»: «لا يمكننا أن نقبل القيام، خارجَ العالم المعلمَن، في انعزال مقدّس، وإلّا لشوّهنا إنجيلَ الحرّيّة وجعلنا منه إنجيل راحة. يمكننا أن نقبل أن تكون سيادة المسيح المحرِّر «واقعًا» حتّى في مجتمع اشتراكيّ».

أمّا السلطات الشيوعيّة فكانت ترى أنّ المسيحيّة والماركسيّة لا تتعارضان على الإطلاق. ولهٰذا موقف نادر في الشرق الأوروبّيّ، عبّر عنه بوضوح، سنة ١٩٦١، ڤالتر أولبريخت (Ulbricht)، أمين عامّ الحزب ورئيس الجمهوريّة: «هناك طبعًا تناقض بين المادّيّة التاريخيّة والمثاليّة الفلسفيّة التي تتأصّل فيها المسيحيّة. لٰكنّ اختلافاتنا الفلسفيّة لا يمكن أن تُخفي أنّ، بين أهداف المسيحيّة الاجتماعيّة والأنسيّة وأهداف الاشتراكيّة الاجتماعيّة والأنسيّة، مجالَ توافقٍ واسعًا، حتّى إنّها تفرض علينا أن نسير معًا».

وفي الواقع، لم يكن من النادر أن نرى، في جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة، حكّامًا شيوعيّين يشاركون في مظاهرات دينيّة. وكانت هٰذه الدولة الشرقيّة الوحيدة، التي تعتبر اعتراض الضمير أمرًا شرعيًّا.

لٰكنّ الكاثوليك كانوا يُظهرون اهتمامًا أقلّ بالقضايا العامّة. فإنّهم اختاروا نوعًا من عدم الالتزام في النشاط

السياسيّ، فلم يؤيّدوا قرارات الدولة ولم ينتقدوها.

إنّ الرغبة في الوفاق لم تكن تكفي لحلّ جميع المشاكل. وتعود هٰذه المشاكل بوجه خاصّ، حتّى ١٩٦٩، إلى رفض الكنيستين، البروتستانتيّة والكاثوليكيّة، أن تقبلا تقسيم ألمانيا. فكانتا تعتبران مجمل المؤمنين في ألمانيا الغربيّة والشرقيّة جماعةً موحّدة. وفي ١٩٦٩ فقط، قامت كنيسة ألمانيا الإنجيليّة، التي كانت تضمّ الألمانيّتين، بوضع حدٍّ لوجودها، واعترفت باتّحاد كنائس الشرق البروتستانتيّة. وبعد ذٰلك، اعترف الڤاتيكان بهيئة أسقفيّة كاثوليكيّة مستقلّة في جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة.

كانت الممارسة الدينيّة حرّة، لٰكنّها كانت عائقًا بالنسبة إلى المؤمنين. فكان من الصعب جدًّا أن يصل المسيحيّون إلى الجامعة. لا شكّ في أنّه يحقّ لهم ذٰلك نظريًّا، كسائر الناس. ولٰكنّ الواقع أنّ عدد المقبولين فيها كان قليلًا جدًّا.

وكان يلاحَظ في جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة انخفاض في الممارسة الدينيّة أكبر ممّا هو في سائر الديمقراطيّات الشعبيّة. ولٰكن لم يُعرَف هل كان ينتج من الصعوبات المفروضة على المؤمنين أم من الابتعاد عن الإيمان المسيحيّ الذي يُلاحَظ عمومًا في جميع المجتمعات الصناعيّة العصريّة.

المجر

٧٠٪ من سكّان المجر هم كاثوليك، و٢٥٪ بروتستانت (أكثريّتهم كلڤينيُّون). قبل الحرب، كانت الكنيسة الكاثوليكيّة تمثّل قوّة شبه إقطاعيّة. كانت تملك أراضي واسعة، فكانت تختار كبار رجال إكليرسها في الطبقة الأرستقراطيّة. وكان لأصحاب سلطتها الكنسيّة تأثير واسع في القضايا العامّة: فحتّى قُبَيل الحرب، كان يبدو أمرًا طبيعيًّا أن يكون المتقدّم في رؤساء أساقفة المجر نائبَ رئيس البلاد.

لٰكنّ قيام الاشتراكيّة في المجر، الذي نقل هٰذه الكنيسة القويّة من وضع السيّد إلى وضع العبد، كان سبب توتّر حادّ جدًّا حتّى تجريد النظام الشيوعيّ من طابعه الستالينيّ. ولا بدّ من أن نضيف هنا أنّ النظام المفروض على الكنيسة كان قاسيًا: فإنّ الجمعيّات الكاثوليكيّة قد توارت منذ ١٩٤٨، وكان التعليم الدينيّ، مع أنّه مسموح به، محاطًا بمعاملات إداريّة عسيرة جدًّا، حتّى إنّ ٤٥٪ فقط من الوالدين كانوا يطلبونه في ١٩٥٢. وكانت الصحافة مراقَبةً بشدّة. فطُرد الرهبان وأُبعدوا، ثمّ حُلَّت الرهبانيّات في أيلول (سبتمبر) ١٩٥٠. وانخفض عدد الإكليريكيّين من ١٠٧٩ في ١٩٤٨ إلى ٥٢٥ في ١٩٥٤. وكان مكتب الأديان يبتّ القبولَ في المدارس الإكليريكيّة، والرسامات، وكانت تعيينات الأساقفة وأصحاب الوظائف الهامّة تحتاج إلى موافقة رئاسة مجلس السوفيات الأعلى.

لٰكنّ موقف المتقدّم في رؤساء أساقفة المجر، الكردينال ميندزنتي، رمز إلى مقاومة الكثلكة. وبما أنّه كان شعبيًّا ومحترمًا، فقد اعتُقل في ١٩٤٨، واتُّهم بالتآمر على الجمهوريّة وحُكم عليه بالأشغال الشاقّة المؤبّدة.

وفي ١٩٥٣، عند تأليف حكومة إيمري ناجي (Nagy)، تحسّنت الأجواء، وخُفّفت عقوبة الكردينال إلى وضعه في الإقامة المراقَبة. وفي أثناء انتفاضة ١٩٥٦، أطلَق الثوّارُ سراحَه، فاستفاد من الحرّيّة أربعة أيّام وألقى خطابًا عنيفًا ضدّ النظام الشيوعيّ.

ومع ذٰلك، فإنّ العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة والدولة تحسّنت تدريجيًّا. فقد مارست الحكومة سياسة «اليد الممدودة». وفي ١٩٦١، أطلق م. كادار، أمين عامّ الحزب الشعار: «مَن ليسوا ضدّنا هم معنا». وفي ١٩٦٤، وقّعت الحكومة والكرسيّ الرسوليّ اتّفاقيّة، فسُمح خصوصًا بتعيين ستّة أساقفة. وفي ١٩٦٩، استطاع بولس السادس أن يضيف عشرة تعيينات. وفي ١٩٧٠، وللمرّة الأولى منذ ٢١ سنة، كان عيد القدّيس

إسطفانس، شفيع المجر، مناسبة للقيام بالتطواف التقليديّ.

ومع ذٰلك، يبدو أنّ الممارسة ظلّت منخفضة. ففي ١٩٧٠، يقال إنّ ١١٪ فقط من الوالدين طلبوا أن يلقَّن أولادهم التعليم المسيحيّ. قد يعود ذٰلك إلى الدعاية الملحدة، وقد يعود أيضًا إلى شيء من الجمود في كنيسة ظلّت متمسّكة بمفهوم تقليديّ جدًّا للفكر اللاهوتيّ والحياة الكنسيّة.

تشيكوسلوفاكيا

إنّ أكبر جماعة دينيّة في تشيكوسلوفاكيا، على الإطلاق، هي الكنيسة الكاثوليكيّة. ويقدَّر عدد الكاثوليك بثمانية ملايين، أي ٥٧٪ من عدد السكّان. أمّا البروتستانت فهم أقلّ عددًا: ٦٠٠,٠٠٠ هوسيّ و٤٣٠,٠٠٠ لوثريّ.

قبل ١٩٦٨ و«ربيع براغ»، كانت سياسة براغ الدينيّة إحدى أقلّ السياسات تسامحًا في الشرق الأوروبيّ. فابتداءً من ١٩٤٨، أخضعت الصحافة لرقابة شديدة، ونُفي الرهبان والراهبات أو «أُعيدت تربيتُهم». وأُحلَّ محلَّ مديري المؤسّسات الدينيّة أشخاص من مؤيّدي الحكومة: الحزب الكاثوليكيّ الشعبيّ أوّلًا، ثمّ منظّمة كاريتاس التي حُوِّلت إلى أداةٍ للدعاية. وبلغت محاولة إنشاء كنيسة رسميّة درجةً لم تصل إليها في بلد آخر: فقد صدر في ١٩٤٩ قانون يُخضع الكنيسة للدولة، فكان يمكن الدولة أن تعيّن في كلّ أبرشيّة مديرًا كنسيًّا يقوم بمقام الأسقف. وفي الواقع، تمَّ كلّ شيء بعد ذٰلك بسنتَين. وكان الكهنة والأساقفة الذين اعتُقلوا كُثُرًا، ومنهم بوجه خاصّ رئيس أساقفة براغ، المُنسنيور بيران (Beran)، الذي وُضع في الإقامة المراقَبة. وفي هٰذه الظروف، كانت الهيئة الأسقفيّة ترفض كلّ اتّفاق مع الدولة. وصدرت في حزيران (يونيو) ١٩٤٩ رسالة رعويّة ورد فيها: «لا يمكن التعاون بين الكنيسة والدولة ما لم تكفّ الدولة عن التدخّل في القضايا الدينيّة، كما أنّ الكنيسة لا تتدخّل في القضايا السياسيّة».

هٰذا وإنّ تجريد النظام الشيوعيّ من الطابع الستالينيّ لم يأتِ بتحسُّن. ولم تظهر علامات انفراج إلّا في الستّينيّات: فإنّ المُنسنيور بيران استطاع أن يغادر محلّ إقامته المراقَبة، وخفّت القيود الخاصّة بعدد الإكليريكيّين.

وفي فترة «ربيع براغ»، سنة ١٩٦٨، هبّت على الكنيسة ريح تحرّر شديدة. فندّدت السلطة الكنسيّة علنًا بالسياسة الماضية والوضع الحاضر. ورُفعت إلى السيّد دوبْتِشِك (Dubček) عريضة وقّعها اثنان وعشرون ألف مؤمن. فأظهرت الحكومة إرادة حسنة. وحلّت السيّدة كَدْليكوڤا (Kadlecova) المؤيّدة للحوار محلّ السيّد هْروزا (Hruza)، المكلّف بالشؤون الدينيّة. ونشرت مقالًا تعترف فيه بأنّ جميع الأعمال ضدّ الكنيسة منذ عشرين سنة كانت أعمال عنف من طرف واحد، فأحدث هٰذا المقال صدًى كبيرًا. وكثرت تدابير التحرير، ولم تخلُ من شيء من التسرّع وقلّة النظام: فمُهِّد لإعادة فتح بعض الأديرة، وتخلّت السلطات عن تحديد عدد الإكليريكيّين، وأصبح التعليم الدينيّ ممكنًا في الرعايا. وفقدت «الكنيسة الرسميّة» والإكليرس من أجل السلام اعتبارهما. ومن جهة أخرى، نرى أنّ الكنيسة المتّحدة بروما استعادت استقلالها، بعد أن دُمجت في الكنيسة الأرثوذكسيّة سنة ١٩٥٠.

لٰكنّ «تطبيع» جميع النشاطات الاجتماعيّة، الذي تبع «الربيع»، أصاب الدين أيضًا. فإنّ السيّد هْروزا استعاد وظيفته. وأُعيد تنظيم حركة جديدة من أجل السلام. ولم يعد ممكنًا أن يُلقَّن التعليم الدينيّ إلّا في المدارس، كمادّة اختياريّة، ومورِسَت الرقابة على الصحافة الدينيّة مرّة أخرى.

رومانيا

والتركيّة، كانت الكنيسة الأرثوذكسيّة، كما في بلغاريا، رمز الهويّة القوميّة. وحتّى ١٩١٤، لم يكن هناك دين آخر.

وفي ١٩١٨، أدّت نهاية الحرب العالميّة الأولى إلى إعادة النظر في الحدود الرومانيّة. فتوسّع البلد بضمّ تْرانسلڤانيا التي يسكنها خصوصًا كاثوليك وأقلّيّة من البروتستانت. ومنذ قيام النظام الاشتراكيّ، كان وضع المذهبَين، الأرثوذكسيّ والكاثوليكيّ، شديد الاختلاف.

كان وضع الكنيسة الأرثوذكسيّة مقبولًا منذ البداية: لا تأميم لممتلكات الكنيسة، وإكليرس تُنفق عليه الدولة، ومعفيّ من الخدمة العسكريّة: «نحن هنا أمام حالة فريدة: حالة دولة شيوعيّة مُنحت فيها الكنيسة القوميّة وضعًا يعادل وضع كنيسة قائمة، كما نراها في الغرب. وهٰذا الوضع ليست له صيغة شرعيّة، لٰكنّ المسلَّم به ضمنًا هو أنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة الرومانيّة تواصل القيام بدور هامّ في حياة الأمّة». وإن استثنينا فترة توتُّر ما بين ١٩٥٨ و١٩٦٣، فإنّ البطريرك يُسْطِنْيانس بقي حُرًّا في تنظيم كنيسته وفي إصلاحها خصوصًا. فاستطاع أن يكيِّف الكنيسة الأرثوذكسيّة على الواقع السياسيّ الجديد، وشجَّع الرعايا على القيام بنشاطات اجتماعيّة، والرهبان على تعلّم مهنة، ودعمَ البحث اللاهوتيّ، وسعى لتحسين التعليم الدينيّ. وبذٰلك بقي المذهب الأرثوذكسيّ جزءًا من الحياة اليوميّة، وبقي الإيمان حيًّا.

وبالعكس، فإنّ وضع الكنيسة الكاثوليكيّة كان أقسى بكثير. كان عدد الكاثوليك المنتمين إلى الطقس الرومانيّ وعدد الكاثوليك المنتمين إلى الطقس الشرقيّ يتساويان تقريبًا. وكان هٰؤلاء، وهم «المتّحدون بروما»، متحدّرين من الأرثوذكس الذين اهتدوا، في نهاية القرن السابع عشر، إلى الكثلكة تحت ضغوطات سياسيّة. وفي ١٩٤٨، عادت الحكومة الرومانيّة إلى حقد أرثوذكسيّ قديم عليهم، فصرّحت أنّ من واجبهم أن يعودوا إلى الحظيرة الأرثوذكسيّة، ووضعت حدًّا للكنيسة المتّحدة بروما.

وبقيت الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، ولٰكن في وضع أقلّيّة تخضع لرقابة شديدة.

بلغاريا

طوال التاريخ المضطرب الذي عاشه الشعب البُلغاريّ، جسّدت الكنيسة الأرثوذكسيّة، وهي الكنيسة السائدة، شعورَه القوميّ. ولقد اعترف بذٰلك الاشتراكيُّون أنفسُهم، حين وصلوا إلى السلطة، فإنّ قانون المذاهب الدينيّة، الذي صدر سنة ١٩٤٩، أعلن أنّ الدين الأرثوذكسيّ هو إيمان البُلغاريّين منذ القديم.

ومع ذٰلك، فإنّ الدولة الاشتراكيّة البلغاريّة ظهرت، منذ البداية، دولة تابعة بأمانة للاتّحاد السوڤياتيّ. فكانت سياستها مطابقة للمبادئ الستالينيّة.

مرّت العلاقات بين الكنيسة الأرثوذكسيّة والدولة بثلاث مراحل. حتّى ١٩٤٨، ظنَّ الإكسَرخس إسطفان أنّ في إمكانه التعاون بنشاط مع السلطات العامّة. لٰكنّ حملة معارضة للدين دفعته، بعد ذٰلك، إلى الاستقالة. ومن ١٩٤٨ حتّى ١٩٥٣، أصبحت الكنيسة أداة طيّعة

الأرثوذكس البلغاريّ، الذي يضمّ جميع الكهنة، يدعم سياسة الحكومة ويُلحّ على المؤمنين بدعمها.

لٰكنّ تجريد النظام الشيوعيّ من الطابع الستالينيّ فتح، بعد ١٩٥٣، عصرَ انفراج. فالبطريركيّة البلغاريّة، التي استنكرتها بطريركيّة القسطنطينيّة في ١٨٧٢، أُعيدت إلى وضعها، وعُيِّن كيرلّس بطريركًا.

وهناك أيضًا تنازلات أخرى لمصلحة الحرّيّة الدينيّة مُنحت تدريجيًّا. وراحت الكنيسة تعيش من عائداتها (إحسان المؤمنين، واستغلال المزارع)، ولٰكن بمساعدة الدولة أيضًا (مساعدة ماليّة لأكاديميّة اللاهوت في صوفيا وإكليريكيّة تْشِرِبِيس (Tcherepis)، وإعالة بيوت الراحة ودفع معاش تقاعد للكهنة المسنّين). وبُذل مجهود لإصلاح الكنائس وفَتح أماكن عبادة جديدة.

ألبانيا

إنّ الإسلام هو الدين السائد في ألبانيا: ٧٠٪ من السكّان هم مسلمون و٢٠٪ أرثوذكس و١٠٪ كاثوليك، سنة ١٩٤٥ - لأنّ الدين، منذ تلك السنة، عُدَّ غير شرعيّ، وعُدّت كلّ ممارسة محرّمة.

منذ بداية نظام إنفر حُجّا (Hodja) الاشتراكيّ، عُدَّ الدين قضيّة خاصّة جدًّا. ففي خلال خمس سنوات، انتقلت المظاهر الدينيّة كلّها إلى رقابة الدولة. وفي ١٩٥١، اضطُرّت الكنيسة الكاثوليكيّة إلى أن تصبح كنيسة قوميّة، غير مرتبطة بروما، وخاضعة تمامًا للدولة. وكان القمع عنيفًا: فحُرِّم على الجماعات الدينيّة أن تلقّن التعليم الدينيّ، وأن تعيش من عائلات أموالها، وشُنّت حملة عنيفة على الدين. إلى هنا، لا نجد شيئًا يختلف كثيرًا عن السياسة الدينيّة الاشتراكيّة التقليديّة.

ولٰكن، في ١٩٦١، انفصلت تيرانا عن موسكو واتّخذت پكين مثالًا. فكان ذٰلك بدء مخطّط لتصفية الأديان تصفيةً تامّة. فدُمِّرت الـ ٢١٦٩ كنيسة وجامعًا أو حُوّلت إلى استعمال زمنيّ. وحُرِّمت الشعائر الدينيّة. واستُبدلت الأعياد العلمانيّة بالأعياد الدينيّة. وأُلقي الرؤساء الدينيُّون في السجون أو أُعدموا.

وفي ١٩٦٧، أُعلن رسميًّا في تيرانا أنّ ألبانيا هي «أوّل دولة ملحدة في العالم».

ومع ذٰلك، فإنّ تنديد السلطات، من حين إلى حين، بالممارسات الدينيّة غير الشرعيّة أشعرنا بأنّ الإيمان ظلّ يقاوِم بالسرّ في ألبانيا.

الفصل الثامن

الڤاتيكان وبلدان الشرق الأوروبّيّ

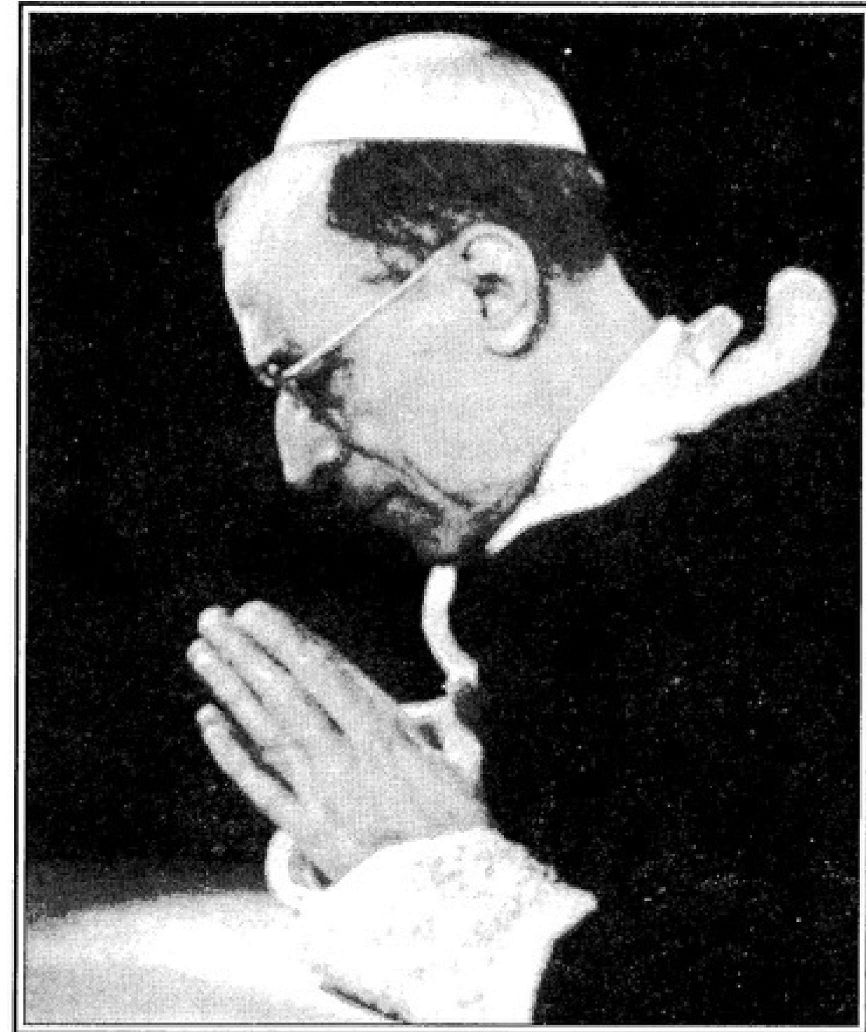
بقلم كرِستين أليكس(*)

كثيرًا ما أُغريت الدول، في التاريخ، بتوسيع سيادتها الغيورة على امتيازاتها إلى المشاكل الدينيّة، فصدمت مباشرةً سلطة كنيسة رومانيّة تريد أن تكون شاملة. ولم يرَ التاريخ قطّ، قبل نجاح الثورة الروسيّة في ١٩١٧، أمّةً متأثّرة بالمسيحيّة تجاهر بممارسة إلحاد نظاميّ. وأمام هٰذا الوضع الجديد والخطير، امتنع الڤاتيكان، مع ذٰلك، عن رشقها بالحِرم. وبعد إنشاء المعهد البابويّ للأبحاث الشرقيّة في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩١٧، صدرت رسالتان عامّتان **رأس الرسل** (*Principe apostolorum*) (٥ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٢٠) و**كنيسة الله** (*Ecclesiam Dei*) (١٢ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٢٣)، تدلّان على اهتمام البابويّة بالمسيحيّين الشرقيّين المرتبطين بروما، وتشهدان على تعليل النفس بأمل مخفيّ أن تؤدّي الحرّيّة الدينيّة المعترَف بها في النصوص من قِبَل النظام الشيوعيّ (قرار ٢٣ كانون الثاني (يناير) ١٩١٨ ودستور تمّوز (يوليو) ١٩١٨ الموقّت) إلى نهضة الكثلكة حيث يتوقّف تحالف يرقى عهده إلى عدّة قرون بين القيصر والأرثوذكسيّة، وأن يكون الشرقيّون المتّحدون بروما والعائشون في الاتّحاد السوڤياتيّ - وعددهم ستّة ملايين - صانعي هٰذه النهضة. وفي الواقع، أقام الڤاتيكان علاقات مع ممثّلي الحكومة السوڤياتيّة في مؤتمر جنوى سنة ١٩٢٢، وأرسل، في تلك الأيّام، مساعدات إلى روسيا الجائعة. وبالرغم من الحوادث الكثيرة التي توحي بالتشاؤم من المستقبل، انتظر الڤاتيكان أن تعبّر حكومة موسكو رسميًّا عن رغبتها في تدمير كلّ حياة دينيّة، قبل أن يلوم هٰذا الموقف علنًا، أي بعد مرور ثلاث عشرة سنة على الثورة. أمّا شجب الشيوعيّة الملحدة رسميًّا، فلم يأتِ إلّا بعد ذٰلك بسبع سنوات (الرسالة العامّة **الفادي الإلٰهيّ** في ١٩ آذار (مارس) ١٩٣٧)، بعد شجب النظام القوميّ الاشتراكيّ بخمسة أيّام.

التجميد

وإذا صحّ أنّ موقف روما تصلّب أخيرًا، فإنّ اختيار البابا الجديد، في ٢ آذار (مارس) ١٩٣٩، زاده تصلّبًا. وكان بيوس الثاني عشر معروفًا بتعاطفه مع النظام الألمانيّ، فرأى في الحركة الهِتْلِريّة دِرعًا خطِرًا ربّما، ولٰكنّه فعّال في وجه بُلشفيّةٍ كان توطيدها في الاتّحاد السوڤياتيّ يثير قلقه. وهٰذا ما يفسّر، في آنٍ واحد، السكوت الذي أُخذ على البابويّة يوم اجتاحت الجيوش الهتلريّة أوروبّا، والتنديد الشديد باجتياح الجيش السوڤياتيّ لبولونيا في أيلول (سپتمبر) ١٩٣٩. وحين قامت، بعد الحرب العالميّة الثانية، أنظمة مستوحاة من النموذج السوڤياتيّ في أوروبّا، لم يخفّ انشغال فكر البابويّة. وفي الواقع، فإنّ دول أوروبّا الاشتراكيّة، من

(*) Christine Alix، دكتورة في الحقوق



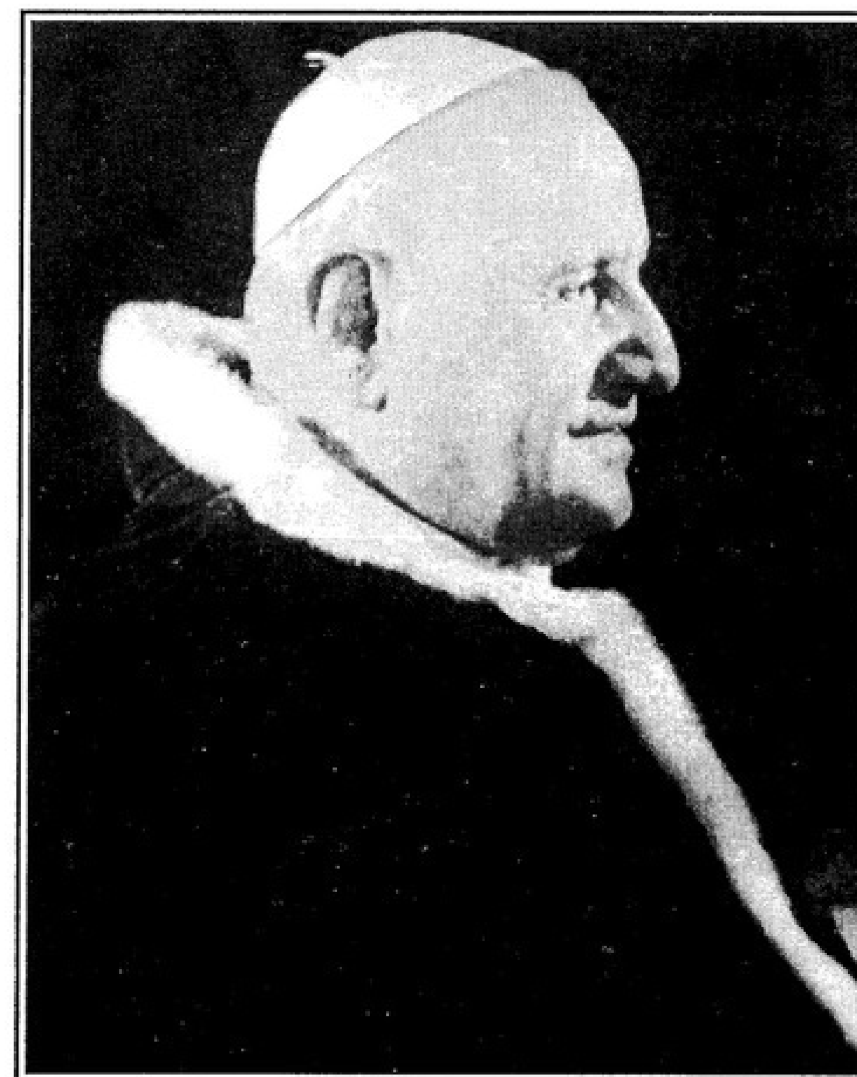
البابا بيوس الثاني عشر

دون أن تتهجّم مباشرةً على الكاثوليك الذين يمثّلون ٩٠٪ من سكّان بولونيا، و٦٥٪ من سكّان المجر، تمسّ، بطريقة غير مباشرة، بالحرّيّة الدينيّة، عن طريق رقابة نظاميّة للصحافة، وعن طريق تأميم ممتلكات الكنيسة والتعليم. ولقد قطعت علاقاتها مع الڤاتيكان، وحاولت أن تنشئ كنائس قوميّة، كثيرًا ما سُمّيت «حركات من أجل السلام»، يُعيَّن المسؤولون عنها من قِبَل السلطة السياسيّة، لتجنُّب كلّ تدخّل من قبل رومة في الحياة الدينيّة، ويُوَفَّر لهٰذه الحياة إطار وجودها، ليشعرَ المؤمنون بالطمأنينة.

في هٰذه المرحلة، وفي أحلك ساعات الحرب الباردة، وبعد أن شاهدت الحياة السياسيّة الإيطاليّة حملة صليبيّة على الشيوعيّة بكلّ معنى الكلمة، صدر مرسوم من مجمع الإيمان في ١ تمّوز (يوليو) ١٩٤٩ يشجب كلّ تعاون مع الشيوعيّين. ولٰكن بقي الڤاتيكان، من دون أن يُنكِر المفاوضات التي تجريها الهيئات الأسقفيّة القوميّة مع حكومات بلدانها لتحديد طرق تعاون ولا بدّ منه، غريبًا عن هٰذه المفاوضات. وفي ١٩٥٢، انتقدت الرسالة العامّة **الكنائس الشرقيّة** بشدّةٍ وضع الكاثوليك في البلدان الشيوعيّة، وفي ١٩٥٥ عاقبت رومة جميع المحاولات التي قد تُعَدّ تواطئًا مع هذه الأنظمة. فإنّ عدم التسامح قابله عدم التساهل في وضع عدائيّ متبادل بدا مجمّدًا.

الانفراج

إنّ موت ستالين سنة ١٩٥٣ غيَّر، إلى حدّ بعيد، الأجواء السياسيّة، في الاتّحاد السوڤياتي وفي بلدان الشرق الأوروبّيّ على السواء. ومن جهة أخرى، فإنّ انتخاب البابا يوحنّا الثالث والعشرين في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٥٨، والدعوة شبه الفوريّة إلى عقد مجمع، دلَّا على بداية فحص ضمير واسع في الكنيسة، مهَّد لإعادة تحديد علاقات الكنيسة بالعالم. فقد أعلن البابا الجديد، في اليوم التالي من انتخابه: «نوِّر الله عقول رؤساء الأمم، وغفر للمضطهدين!»، لقد تغيَّرت اللهجة، وأيَّد ذٰلك إلغاء تمثيل حكومات بولونيا وليتوانيا في المنفى لدى الكرسيّ الرسوليّ. ولٰكن علينا، ولا شكّ، أن ننتظر النداءات القلقة التي أطلقها يوحنّا الثالث والعشرون من أجل السلام بعد تشييد



الجدّ، لٰكنّ رسالة خروشتشيف لمناسبة بلوغ البابا الثمانين، في ٢٥ تشرين الثاني (نوڤمبر) ١٩٦١، دلّت على أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لم تعد تظهر لأهل الكرملين بمظهر العدوّ المتصلّب الذي يبارك رشّاشات الرجعيّين.

ويجب أن نضيف أنّ تجريد النظام الشيوعيّ من الطابع الستالينيّ لم يضع حدًّا لسباق التسلّح. هٰذا وإنّ الخطوات الخاطفة التي خطاها الاتّحاد السوڤياتيّ في حقل الصواريخ مكّنته من أن يلحق بالولايات المتّحدة، وفي السنوات (١٩٥٦-١٩٥٨)، قام توازن رعب بدا أنّ فقدانه قد يجرّ البشريّة إلى الانتحار. وإذا صحّ أنّ الدولتَين الكبريَين قد انتهى بهما الأمر إلى التفكير في اتّفاق على منع التجارب النوويّة ووضع حدّ للتسلّح، فإنّهما تنضمّان في ذٰلك إلى الاهتمام بالسلام الذي ظلّت الدبلوماسيّة تعبّر عنه. وهٰذا ما يفسّر قيام يوحنّا الثالث والعشرين بوساطة متكتّمة بين السوڤيات والأميركيّين عند اندلاع أزمة كوبا في ١٩٦٢.

وفي الرسالة العامّة **السلام في الأرض**، التي أصدرها يوحنّا الثالث والعشرون في ١١ نيسان (أبريل) ١٩٦٣، والتي وُجّهت إلى جميع الناس ذوي الإرادة الحسنة، ميَّز بين العقائديّات والحركات المتحدّرة منها، وهٰذا ما مكّن من الفصل بين الموقف المتَّخَذ من تعليم معيَّن، والذي لا يقلّ تعذّر مسّه عن تعذّر مسّ التعليم، والموقف المتَّخَذ من الحكومات. يبدو أنّ انعكاس هٰذا النصّ كان واسعًا في العالم الشيوعيّ. وقد كشف، في الأيّام التي كانت النزاعات الدوليّة ترتبط فيها بمواجهات عقائديّة، عن روح انفتاحيّ أتاح الدخول في حوار مع بلدان الشرق الأوروبّيّ، حوار ظهر، من الجهتين، أنّه مرغوب فيه يومًا بعد يوم.

الحوار

إنّ حركات الكهنة الوطنيّين، التي نظَّمتها الدول في تلك البلدان، لم تلقَ دائمًا الترحيب المتوقَّع. أمّا الجماعات الكاثوليكيّة نفسها، فكانت، في غياب العلاقات مع رومة، محرومة تدريجيًّا من الأساقفة، لأنّهم كانوا بلا بديل عند وفاتهم. وأمّا الباقون، فكان عليهم أن يواجهوا مشاكل عسيرة كمشكلة تنشئة الكهنة أو التعليم الدينيّ اللذين لا يمكن أن يبقيا تحت تصرّفهم إلى ما لا نهاية.

والدول الاشتراكيّة، من جهتها، قد توطَّدت جيّدًا. وبالتالي، قلَّ خوفها من كنيسة كاثوليكيّة ربَّما ظهرت بمظهر شريكة الدول البرجوازيّة. فضلًا عن ذٰلك، وخلافًا لما توقَّعته، لاحظت أنّ الدين، لم يَزُل، وأنّه، ما دام قائمًا، لا بدّ من حمل المواطنين الذين ظلّوا كاثوليك على قبول المجتمع الاشتراكيّ.

وهٰكذا كثُرَت الاتّصالات، بحافز من المُنسنيور كازارولي، أمين سرّ مجلس الشؤون العامّة في الكنيسة، الذي سعى، من وجهة نظر الانفتاح الذي دعا إليه

وزوالها»، و«للبحث عن نقاط التقارب».

ولا يمكن أن يدور الكلام إلّا حول سياسة الخطى القصيرة، في احترام بعض تطلّعات الدول التقليديّة، ولا سيّما التطابق بين الحدود السياسيّة والحدود الدينيّة، وفي القبول، عند اقتضاء الحال، بمراعاة سرعة التأثُّر القوميّة، بتنحية الأحبار الذين أمسوا غير مرغوب فيهم في بلدهم، وفي المطالبة «بأدنى حدّ على الأقلّ من الشروط التي تمكّن من سير الحياة المسيحيّة ومن وجود الكنيسة ونشاطها».

وعن هٰذه الكنيسة، قدَّمت رومة صورة مجدَّدة. لا شكّ في أنّ السياسة التقليديّة في الدفاع عن السلام وجدت في شخص يوحنّا الثالث والعشرين فاعلًا مؤثِّرًا، وقد لبَّى الكرسيّ الرسوليّ أحد تطلّعات الدبلوماسيّة السوڤياتيّة بمشاركته الفعّالة في تنظيم مؤتمر هِلسِنكي التي افتُتح سنة ١٩٧٢ حول الأمن الأوروبّيّ. أفلم يكن الاتّحاد السوڤياتيّ، منذ ١٩٥٦، قد سلَّم سفيرًا بابويًّا مذكّرة حول نزع السلاح؟ لٰكنّ

خلال الخمس عشرة الأخيرة، الوصول إلى تحديد أفضل لشروط السلام، قد شدَّد على متطلِّبات التنمية (والتنمية هي اسم السلام الجديد، بحسب عبارة الكردينال فِلْتان (Feltin)) وعلى المقتضيات الاجتماعيّة، وهي لم تبق بدون صدى في البلدان الاشتراكيّة، كما تشهد على ذلك النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها في الحقل الدينيّ عندها.

نتائج

ومنذ السنة ١٩٦٦ وُقِّع پروتوكول هامّ مع يوغوسلاڤيا، يعترف بحرّيّة الدين والمذهب وبولاية الكرسيّ الرسوليّ القضائيّة على الكنيسة الكاثوليكيّة في القضايا الروحيّة والدينيّة والكنسيّة، ويضمن في الوقت نفسه للأساقفة إمكان البقاء على صلة برومة في أمور ذات طابع دينيّ فقط. وفي المقابل، لا يجوز للإكليرس أن يسيء استعمال وظائفه لغايات سياسيّة. أمّا العلاقات الدبلوماسيّة، التي انقطعت سنة ١٩٥٢ على أثر ترقية المنسنيور سْتِيِيناك إلى الرتبة الكردينالية، فقد صيغت بحسب شروط خاصّة في الپروتوكول وسُوِّيت نهائيًّا في ١٩٧٠. وفي ١٩٧٠ أيضًا، أُقيمت علاقات دائمة مع بولونيا، وكُلِّف وفد من قِبَل الكرسيّ الرسوليّ لدى الحكومة ببتّ جميع المشاكل التي تطرحها العلاقات بين الدولة وكنيسةٍ ما زالت قويّة.

وفي المجر، عُقدت سلسلة اتّفاقات لتعيين الأساقفة ما بين ١٩٦٥ و١٩٧٥، ومنذ أن عُيِّن متقدّم جديد في رؤساء الأساقفة على كرسيّ بقي شاغرًا مدّة ٢٧ سنة – إذ إنّ الكردينال ميندزنتي لم يقدّم استقالته إلّا في شباط (فبراير) ١٩٧٤، نزولًا عند طلب رومة – أصبح لجميع الأبرشيّات أساقفة. وهٰذا ما جرى في بلغاريا حيث عُيِّن أسقفان في الأبرشيّتين، بالاتّفاق مع الحكومة في آب (أغسطس) ١٩٧٥.

دلائل المستقبَل

إنّ تلك الاتّفاقات (إقامة علاقات دبلوماسيّة، وتعيينات أساقفة)، تلفت النظر بوضاعة أهدافها، باستثناء حالة واحدة. قد يكون ذٰلك من باب المصادفة. فإنّ تطبيعات من الطراز اليوغوسلاڤيّ كانت تثير القلق عند بعض الكاثوليك الذين تعنيهم هٰذه التطبيعات. وبينما كانت الكثلكة تجتهد في أن تستعيد، في الغرب، استقلالًا ربّما ضحّت به أحيانًا في سبيل الحكم المدنيّ، قد يُستغرَب أن تُخضِع هٰذا الحكم لحياد سياسيّ تامّ، مع خطر إحداث تواطؤات جديدة بين الدول الحريصة على النظام وبعض الكنائس المطيعة. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ توقيع الاتّفاقات لا يؤمّن حتمًا احترامها، والاختبار يدلّ على أنّ هٰذا التوقيع لا ينفي قيام النزاعات، فإنّ الحرّيّة الدينيّة لا تفترض فقط تعيين الأساقفة والاتّصال برومة، بل تشمل أيضًا تنشئة الإكليرس في المدارس الإكليريكيّة، وتوفير التربية الدينيّة للأولاد والقدرة على مجاهرة الكاثوليكيّ بإيمانه من دون أن يكون موضع تمييز.

والحال أنّه يكفي أن نتذكّر ألبانيا التي أعلنت نفسها في ١٩٦٧ أوّل بلد ملحد في العالم، وحيث «يُضرَب الرعاة فيتشتَّت القطيع» (رسالة بولس السادس، في عيد الميلاد ١٩٧٥)، وأن نتذكّر الاتّحاد السوڤياتيّ حيث خلَت الأبرشيّات من الأساقفة وتشيكوسلوڤاكيا حيث كثر عدد الرعايا التي ليس فيها كهنة والأبرشيّات التي ليس فيها أساقفة، وأن نتذكّر أيضًا الاحتجاجات على التمييز الذي عُومِلَ به الكاثوليك، بالرغم من تطبيع العلاقات بين الكنيسة والدولة، لكي نتساءل هل أعطت سياسةُ الانفتاح هٰذه ثمارًا. إنّ جواب المنسنيور كازارولي واضح: «يُلفَت النظر إلى ضآلة وعدم ثبات النتائج التي تمّ الحصول عليها حتّى الآن عن طريق الحوار مع بلدان كانت، قبل نحو عشر سنين، بعيدة جدًّا. لٰكن ذٰلك لا يبدو سببًا كافيًا للتخلّي عن سبيلٍ غير مؤكَّد، ولا شكّ، وقد يصطدم بتوقّفات وتراجعات ولا

يعود بنتائج إجماليّة كبرى في أجل قصير.. لٰكنّه يلبّي ضرورات خطيرة وما يبدو أنّه سير العناية الإلٰهيّة في نظر المسيحيّ».

أرادت رومة أن تُعلِن أنّ تعايش الماركسيّة والمسيحيّة هو أمر ممكن، ولٰكن شرط أن تقبله الدول الاشتراكيّة. وقد تساءل الكردينال كونيغ (Kœnig) في ١٩٧٥: «قد يكون توقُّع إعادة النظر في النظريّة الماركسيّة اللينينيّة حول الدين والمسيحيّة أمرًا سابقًا لأوانه!». ومع ذٰلك فإنّه الرهان الأساسيّ الذي قام عليه الحوار الذي باشرته إدارة الكنيسة الكاثوليكيّة مع إدارات تلك الدول.

الفصل التاسع

الكنائس البروتستانتيّة
في الاتّحاد السوڤياتيّ
وأوروبّا الشرقيّة

بقلم ميكائيل بوردو(*)

مع أنّ قلب الأرثوذكسيّة (روسيا ورومانيا ويوغوسلاڤيا وبلغاريا) وبعض أهمّ معاقل الكثلكة (بولونيا وليتوانيا وتشيكوسلوڤاكيا والمجر) تقيم في الاتّحاد السوڤياتيّ السابق وأوروبّا الشرقيّة، لا يجوز تجاهل حضور البروتستانت المتواصل، وهم يمثّلون إحصائيًّا أكثر من ستّة عشر مليون شخص (٤٪ من سكّان الاتّحاد السوڤياتيّ وأوروبّا الشرقيّة). لا بل نستطيع أن نقول إنّ تأثير هٰذه الكنائس البروتستانتيّة كان أهمّ ممّا تُشعرنا به الإحصائيّات. وفي حين خسرت الكنيسة اللوثريّة على الأرض في لِتّونيا وإستونيا، ربح المعمدانيّون في مجمل الاتّحاد السوڤياتيّ ورومانيا، وكذلك العَنصَريّون والمجيئيّون في العديد من البلدان.

نحو ثلثَي بروتستانت أوروبّا الشرقيّة ينتمون إلى الكنيستَين اللوثريّة والمصلَحة، اللتين يرقى عهدهما إلى الإصلاح، وتنتمي الكنائس الأخرى إلى تراثات مختلفة من أصل أوروبيّ أو أميركيّ، يجمع بينها أنّها لم تتأصّل في أوروبّا الشرقيّة إلّا منذ نحو مئة سنة.

الكنيستان اللوثريّة والمصلَحة

إنّ الجماعة البروتستانتيّة في ألمانيا الشرقيّة، بفضل نحو نصف سكّانها الذين ظلّوا أمناء للكنيسة الإنجيليّة، بالاسم على الأقلّ، كانت الأكبر عددًا والأفضل تنظيمًا في العالم الشيوعيّ. وإذا أصبح وطن الإصلاح، بلد مارتن لوثر نفسه، شيوعيًّا بعد الحرب العالميّة الثانية، فكان ذٰلك عَرَضًا تاريخيًّا، في حين بقيت في أوروبّا الغربيّة مناطق ألمانيا التي تغلّب فيها عدد الكاثوليك، ولٰكن ذٰلك أدّى إلى قيام وضع خاصّ وفريد في أوروبّا الشرقيّة.

فهناك ثلاثة نماذج مختلفة من الضغوطات مورِسَت على كنيسة ألمانيا الإنجيليّة في القرن العشرين، وهي العلمانيّة والنازيّة والستالينيّة. مورس النموذج الأوّل في ألمانيا الشرقيّة أكثر ممّا مورس في غيرها من البلدان الشيوعيّة، لأنّها أكثر أمم العالم الشيوعيّ تصنيعًا. وأدّت صدمة النازيّة إلى استشهاد زعماء «الكنيسة المعترِفة»، كدِيتْريش بونهوفِر (Bonhoeffer)، لٰكنّ الملايين لم يشتركوا في هٰذه المقاومة، بل تحصّنوا في حياتهم الخاصّة في زمن هتلر، وهٰذا ما مثّل تدرُّبًا ضئيلًا لمواجهة رقابة الكنيسة الطويلة والمباشرة التي نظّمها أنصار ستالين وخلفاؤهم.

وهٰذا الأمر يوصلنا إلى السؤال الأساسيّ الذي لا بدّ من طرحه في ما يختصّ بالكنيسة البروتستانتيّة في ظلّ النظام الشيوعيّ السابق (وبالكاثوليك والأرثوذكس أيضًا): هل حافظت على تقاليدها الأساسيّة؟ وهل

وجب عليها أن تتواطأ مع النظام؟ وهل ربحت أم خسرت تحت السيطرة الشيوعيّة؟ في ما يختصّ بألمانيا الشرقيّة، فإنّ الردّ على السؤالين الأوّلين هو إيجابيّ، وإن بدا غريبًا، إذ إنّ التقليد الأساسيّ بقي أكثر ممّا بقي في سائر كنائس العالم الشيوعيّ، ولا مثيل لذٰلك على الأرجح إلّا في كنيسة بولونيا الكاثوليكيّة وكنيسة رومانيا الأرثوذكسيّة. فكان عند بروتستانت ألمانيا الشرقيّة ستّة آلاف رعيّة يخدمها أربعة آلاف قسّيس وخمسة آلاف معلّم تعليم مسيحيّ ذي خبرة. ويجب أن نضيف إليهم خمسة عشر ألف عامل اجتماعيّ وطبّيّ لا معادِلَ لهم في بلدان أوروبّا الشرقيّة. لا بل هناك كلّيّات لاهوت بروتستانتيّ في الجامعات، ومرشدون روحيّون جامعيّون.

في بدء الأمر، مارس النظام ضغطًا كثيفًا على المسؤولين الكنسيّين. فاتّخذ العديد منهم موقف مقاومة حكيمة علنًا. ولٰكن لم ينتصب أحد منهم كـ«النبيّ»، شاجبًا من حين إلى حين الممارسة الشيوعيّة، على طريقة الكردينال ڤيشنْسكي في بولونيا.

إنّ تحصُّن العديد من أعضاء الكنيسة في ولاء اسميّ أخلى المكان لمزيد من الإيمان عند الجيل الطالع الذي احترم عدد متزايد من ممثّليه توجيهات السلطة الكنسيّة، ولٰكنّه رفض كلّ دعوة إلى التواطؤ. ولقد قامت ضغوطات خَطِرة، دلَّ عليها تضحية أحد القساوسة بنفسه في آب (أغسطس) ١٩٧٦ احتجاجًا على الرقابة الشيوعيّة الممارسة على الشبيبة.

وإذا طُبِّقت الأسئلة الثلاثة المذكورة أعلاه على لِتّونيا وإستونيا، أتت بأجوبة غير مشجّعة للكنيسة. قبل الاحتلال السوڤياتيّ، في نهاية الحرب العالميّة الثانية، كان هناك نحو مليون لوثريّ في كلّ من البلدين. وإن وضعنا شيئًا من ثقتنا في الإحصائيّات، أمكننا أن نقول إنّ العدد خسر ثلثَيه في لتّونيا وثلاثة أرباعه في إستونيا. هناك أسباب سوسيولوجيّة معقّدة، ولٰكنّ السبب الأكبر هو الاضطهادات الوحشيّة التي شُنَّت في نهاية الأربعينيّات، وهو زمن نُفي فيه المسؤولون الكنسيّون، إلى جانب مسؤولين آخرين من السكّان، إلى سيبيريا وكازاخستان. وفي الوقت نفسه، حُرِّمت نشاطات الكنيسة اللوثريّة التقليديّة كلُّها، باستثناء العبادة. ولم يكن هناك شيء كافٍ مرخَّص في حقول المنشورات وتربية القساوسة اللاهوتيّة و«مدرسة الأحد». فإنّ النظام القائم ألَّف سلطة كنسيّة جديدة، قُصرت بالقوّة على التمسُّك منذ البدء بالتقاليد.

في تشيكوسلوڤاكيا، كان البروتستانت أقلّيّة، ولٰكنّهم أصحاب نفوذ. وصل اللوثريّون والمصلَحون معًا في ١٩١٨ إلى بوهيميا وموراڤيا لتأليف كنيسة الإخوة التشيكيّين الإنجيليّة المتّحدة. وهي تضمّ نحو ٢٧٠,٠٠٠ عضو. أمّا في سلوڤاكيا، فإنّ اللوثريّين والمصلَحين منفصلون. ويبلغ عددهم الإجماليّ أكثر من نصف مليون. ولٰكنّ اللوثريّين هم أكثر تأثيرًا.

لا في المجر ولا في رومانيا، قامت الأقلّيّة اللوثريّة والمصلَحة بدور طليعيّ. فإنّ الكاثوليك أوّلًا، ثمّ الأرثوذكس والمعمدانيّين، سبقوهم في عرض خيار دينيّ للفلسفة المادّيّة.

المعمدانيّون

في كثير من أنحاء أوروبّا الشرقيّة والاتّحاد السوڤياتيّ السابق، عرفت الكنائس البروتستانتيّة حيويّة أحدث، لم تكن تميل إلى الانخفاض. فإنّ المعمدانيّين والعَنصَريّين مارسوا تأثيرًا تجاوز إلى حدٍّ بعيد ثقلهم العدديّ.

وصحّ ذٰلك خصوصًا في الاتّحاد السوڤيّاتيّ السابق.

الدينيّة في أوروبّا، وترقى بداياته إلى أكثر من مئة سنة. لٰكنّ أهمّ الأحداث جرت في النصف الثاني من العصر الشيوعيّ. وهٰؤلاء الروس والأُوكرانيّين والسوڤيات الآخرون، يُسمَّون، اصطلاحًا، «معمدانيِّين»، ولٰكنّهم ينتمون في الواقع إلى تراثات إنجيليّة مختلفة كان لها، في بعض الأزمنة، شبه وحدة. ومع ذٰلك، فإنّ تراثًا

المحلّيّة، كان، إلى حدّ بعيد، مصدر القوّة المتزايدة التي عرفتها شهادة الإنجيليّين الروس. ولذلك، فإنّ الحملة التي شنّها ستالين لتحطيم السلطة الكنسيّة الإنجيليّة في نهاية العشرينيّات وفي الثلاثينيّات خلّفت انتشارًا إرساليًّا بروتستانتيًّا في جميع أماكن المنفى. وقام نقاش كبير ومرير في داخل الجماعة الإنجيليّة، ليُعرف إلى أيّ درجة ينبغي للسلطة الكنسيّة أن تتعاون مع السلطات السوفياتيّة. فالألوف من الجمعيّات بقيت غير مصرَّح بها، وبالتالي غير شرعيّة. ومن ثمّ فإنّها أفلتَت من رقابة القانون السوفياتيّ، الذي يحرّم، على سبيل المثال، تربية الأولاد دينيًّا. لكنّ مئات من أنشط زعمائهم تعرّضوا لعقوبات السجن الصارمة في أيّام خروشتشيف، الذي جدّد الملاحقات سنة ١٩٦٠.

إنّ الوضع الأدبيّ الحرج الذي عاش فيه مسيحيّو الشرق الأوروبيّ – إلى أيّ حدّ يتوافقون مع المتطلّبات السياسيّة في دولة علمانيّة – يُستخلص بوضوح من مثال الإنجيليّين الروس. لكنّه ظهر في شكل من الأشكال في جميع البلدان الشيوعيّة السابقة تقريبًا. والمشكلة نفسها ارتسمت ارتسامًا واضحًا عند المعمدانيّين الرومانيّين، فكانوا يؤلّفون بفضل ازدياد عددهم عشرة آلاف مؤمن سنة ١٩٧٥، إحدى أسرع الكنائس البروتستانتيّة في النموّ عبرَ العالم. وقد لا يمثّل الرقم الرسميّ – ١٦٠،٠٠٠ عضو – إلّا نصف المجموع الكامل.

وكما جرى في الاتّحاد السوفياتيّ السابق، فإنّ قمعًا شديدًا أصاب المؤمنين في نهاية الخمسينيّات. فرُقّي أنصار الحلّ الوسط إلى مناصب قياديّة، في حين أُلقي الآخرون في السجون. وحين أُخلي سبيلهم في منتصف الستّينيّات، كان الوضع المتأزّم يشبه حتّى الغرابة وضع الاتّحاد السوفياتيّ السابق. إلّا أنّ هناك فرقًا: فبين أنصار الموفّقين، لم يتمّ الانشقاق. وبدا، من خلال رغبة النظام الرومانيّ الواضحة في التفاوض مع المؤمنين، أنّ الشبّان الذين أيّدوا رفض الحلّ الوسط قد يُسمَح لهم أن يتسلّموا مناصب قياديّة.

العَنصَريُّون

قد لا يزيد عدد العَنصريّين على ربع مليون، ولكنّهم، على غرار المعمدانيّين، يمثّلون أقلّيّة تنتشر بسرعة. وبسبب عدم وجود مركزيّة عندهم، وهذه قوّة من قواهم، لا نعرف عنهم إلّا القليل. وفي ألمانيا الشرقيّة، التي كانت أهمّ معاقلهم، لا يُزعَجون كثيرًا بالنسبة إلى غيرهم، في حين شنّت عليهم الحكومتان الروسيّة والرومانيّة حملات ضخمة عبثًا.

وقامت الخطّة السوفياتيّة على اعتبارهم شرعيّين، شرط أن يتخلّوا عن العلامات الخاصّة بالعنصريّة (ولا سيّما «التكلّم بلغات») وأن يلتحقوا بصفوف المعمدانيّين المسجّلين – وبالتالي الشرعيّين. ولقد كثر عدد المسؤولين الذين أُلقوا في السجن لأنّهم رفضوا الحلّ الوسط في هذا الأمر.

إنّ وضع العَنصَريّين البلغاريّين ذو فائدة بوجه خاصّ. فمع أنّ الكنيسة العَنصريّة لا تزال صغيرة جدًّا، فإنّها أهمّ الكنائس البروتستانتيّة في هذا البلد. سُجن العديد من قساوستها على زمن ستالين. ولكن بعد ذلك، عانت صعوبات أقلّ.

إنّ بروز البروتستانتيّة، بصفتها «قوّة ثالثة» بكلّ معنى الكلمة في أوروبّا الشرقيّة كان من أبلغ تطوّرات الحياة الدينيّة فيها. ولامركزيّتها التي قسّمتها إلى عشرة مذاهب أساسيّة، طرحت مشكلة لم تستطع الأنظمة أن تحلّها، بقدر ما كانت مصمّمة على مواصلة سياستها المعارضة للدين. إنّ عبارة «فرّق تَسُدْ» كانت بالأحرى، في نظر الحكومات الشيوعيّة التي اهتمّت بالكنائس البروتستانتيّة، «فرِّق فلا يمكنك أن تسود». وكما أنّ البروتستانت تكيّفوا في كلّ مكان للتغلّب على أشنع الإرهابات الستالينيّة، فإنّهم، في أماكن كثيرة، استفادوا من تحسّن أوضاعهم، للتوصّل إلى إعلان البشارة وكأنّها تحدٍّ.

الفصل العاشر

النزعات الروحيّة
في الأدب الروسيّ المعاصر

بقلم تون لاتوڤيرس(*)

بعد وفاة ستالين، انطلق الأدب السوفياتيّ في حقبة تاريخيّة امتازت بشيء من الانفراج. فللمرّة الأولى منذ عدّة عقود، عاد الناس إلى الكتابة حول مواضيع بقيت محرّمة مدّة طويلة. ولقد عالج العديد من الكتّاب مواضيع قريبة جدًّا من الشأن الروحيّ، لا بل الدينيّ، ومرتبطة بالاهتمام المجدَّد بعلم الإنسان.

ومن أهمّ المواضيع، من وجهة النظر هذه، تلك الفكرة بأنّ معنى الحياة، بحسب ألفاظ غبريال مرسيل، يجب ألّا يُنظر إليه في أجواء «ما يملكه الإنسان»، بل في أجواء «ما هو الإنسان»، وهو أبعد من كلّ ما يمكن أن يُجعل موضوعيًّا. وكثيرًا ما يمثّل انتقالُ التشديد هذا كتطوّر من تطوّرات «التطهير»، مُظهرًا الوجود الإنسانيّ حقيقةً هي سرّ قبل كلّ شيء.

جرأة الإنسان على أن يصبح بلا مأمن

إنّ قصّة إيغور يفيموف (Iefimov)، **فانظُرْ إلى الذي أتى** (١٩٦٥)، تجسّد هذه الفكرة تجسيدًا جيّدًا. فإنّ البطل الرئيسيّ، الشابّ أوليغ (Oleg)، قد اكتشف، عن طريق تفكيره في طابع السعادة غير المؤكّد، إنّ هذه السعادة ليست نتيجة «ما يملكه الإنسان»، بل «ما هو الإنسان». ولا يخفى عليه أنّ الجهود البشريّة كلّها موجّهة نحو السعادة. ولكن هل هذه السعادة، المكتسبة لقاءَ جهود مكثّفة، هي السعادة المنشودة؟ يشكّ أوليغ في ذلك. إنّ الرغبة في السعادة جامحة ولا حدّ لها، والجهد المبذول ضخم. ومع ذلك فإنّ السعادة التي يحصل الإنسان عليها هي تافهة. ولكن لماذا؟

ما دام الإنسان يسعى للرغبة في العثور على السعادة، وما دام يجدّ في الحصول عليها ويجتهد في جعلها موضوعيّة، فإنّها تتملّص وتُفلت منه. وما اكتشفه أوليغ بعد ذلك هو أنّ ربحًا في مجال «ما يملكه الإنسان» يساوي، على ما يبدو، خسارة في مجال «ما هو الإنسان». فلا يجد الإنسان السعادة إلّا حيثما يحلّ التفكير محلّ الحركة. ولا بدّ من أن يتخطّى الواقع مجملَ المعطيات الموضوعيّة، لكي يمكن أن تُختبَر حياة جديدة كرائعةٍ من الروائع. فإنّ الحقيقة الصادقة هي، على ما يبدو، وراء ما يمكن التعبير عنه في مقولات التملُّك. وعند ذلك فقط، يختبر الإنسان، بطريقة حدسيّة لا عقليّة، معنى الوجود البشريّ والسعادة الأساسيّ.

ويرى أوليغ في هذا الاختبار وحيًا، لا أمرًا يُدرَك بالاستيلاء الذي نظنّ أنّنا نتمتّع به على الواقع. فالشرط الأوّل، للقدرة على اكتشاف سرّ الوجود، هو أن نُفرِغ عن ذلك الاستيلاء، وأن نصبح، في معنى من المعاني، من الخاسرين: بالتخلّي عن يقينيّاتنا الكاذبة والكفّ عن النظر إلى الواقع وكأنّه موضوع. فإنّ الإنسان الذي

(*) Ton Lathouwers، أستاذ في جامعة لوڤان.

يستسلم ويجرؤ على أن يصبح بلا مأمن هو وحده قادر على هٰذا الاكتشاف الباطن. وبذٰلك يبدو أوليغ متوافقًا مع الموقف الأساسيّ الذي تدعو إليه البوذيّة زِنْ في تفسيرها الدينيّ للوجود.

نجمة «بيت الجوزاء»

نجد مثالًا مفيدًا آخر لذٰلك التعمّق في قصّة ميخائيل أنتشاروف (Antcharov)، **نظريّة غير المرجَّح** (١٩٦٥). يوحي عنوانها وحده بيقين الكاتب من أنّ المقولات التي يراد بها الدلالة حتّى الإفراط على كفاية العلوم الوضعيّة تبقى دون الواقع. إنّ بطل القصّة الرئيسيّ عالِم فيزيائيّ في الأربعين من عمره يكتشف فجأة أنّ حياته كانت إخفاقًا. وهناك سلسلة لقاءات عَرَضيّة – يسمّيها في وقت لاحق مصيرًا – وتفكير رصين في الوجود أرشدته شيئًا فشيئًا إلى معرفة أسباب هٰذا الإخفاق، وفتحت أمامه الطريق أخيرًا نحو «تطهير» تامّ.

ولقد ساعدته بوجه خاصّة كلمات أحد أصدقائه، الفنّان بامفيليي (Pamfilii)، على أن يفهم أنّنا «لا نستطيع أن نكتشف ما هو قيِّم حقًّا إلّا في دوائر الحياة الباطنة ولا سيّما في الفنّ». فاعتقد أنّه عثر على المفتاح القادر على توضيحه في مفهوم الحدس خصوصًا. ويستند هنا بطل القصّة مباشرةً إلى هنري برْغسون، وهو فيلسوف فرنسيّ لم يكن يحظى إلّا بالقليل من تقدير عقائديّي الحزب. فإنّ الحَدْس هو الذي، على ما يُستَشعَر، وراء نظام أفكار العلم ومنطقة المزعوم قديرًا، والذي يشكّل قاعدة «ذٰلك العنصر الأخير في الشِعر، العنصر غير المعروف، ولٰكنّ العنصر الأهمّ»، وهو الذي يجعل الشِعر شعرًا حقًّا... ذٰلك العنصر الذي يقال إنّه غير معروف، لأنّه ما من أحد حتّى اليوم يعرف أين تجد قدرةُ أبيات الشعر وجمالُها مصدرَها...».

إنّ الجدل حول مفهوم «الإبداع»، بين الفنّان وعالم الطبيعة، يُذهب به إلى أقصى حدوده. فيحتجّ صديق آخر للبطل، وهو من علماء الطبيعة أيضًا، على يقين بامفيليي بأنّه غير قادر على إنتاج شيء جديد حقًّا. ويُثبت «أنّ الإبداع هو ذكاء... أي شجاعة ورشد ونظام، في حين أنّ كلّ رومنطيقيّة وهوى وغنائيّة تكتفي بالقفز فوق الوقائع على طريقة الأولاد، بقفزات صادرة عن الرغبة في المستحيل». على ذٰلك يردّ الآخر: «هٰذا غير معقول... ليس النظام سوى التمهيد للإبداع. وليست الاكتشافات إلّا نتيجته. ولٰكن ما من أحد يعرف، بالاختصار، ما هو الإبداع. قد يكون صدى النفس لشيء ما... ولٰكن لأيّ شيء؟».

يرى أنتشاروف أنّ البشريّة، التي يُرشدها الفنّ بأوسع معانيه، موجَّهة نحو «حقيقة نهائيّة» هي، قبل كلّ شيء، سرّ. وهو يعرف أنّ هٰذا الهدف النهائيّ لا يزال غير معروف وبعيد بما لا نهاية له، ولا يقلّ بعدًا عن نجمة «بيت الجوزاء» الغامضة، التي تقوم بدور رمزيّ في القصّة. ولٰكنّ أنتشاروف يعلم أيضًا بأنّ هٰذا الهدف النهائيّ سينطوي، في جميع الحالات، على المجموع الذي يصبّ فيه كلّ شيء، والذي تتكشف فيه جميع الأشياء أخيرًا في علاقاتها المتبادلة، والذي تتصالح فيه جميع النقائض: «إنّ نهاية الألف الثاني من عصرنا تقترب. وما من أحد من الذين يلاقونني هنا في الطريق يعرف شيئًا ما عن نجمة «بيت الجوزاء». لٰكنّ اليوم الذي يُرسَل فيه إنسان إلى القمر قد حان... لنرى هل هناك صلة من الصلات بين العشّاق والقمر، وبين العلم والثبات، وبين الثورويّين والأولاد، وبين علماء الطبيعة والشعراء، وبين الأبراج الفرديّة والمجهود الجماعيّ الذي تمثّله جميع النوايا الحسنة والصافية...».

ومع ذٰلك، فإنّ الإدراك العميق الذي اكتسبه أخيرًا بطلُ القصّة الرئيسيّ ليس فكريًّا محض. بل هو أكثر من ذٰلك بكثير: إنّه شيء يصيبه في صميم كيانه ويُحدث فيه اهتداءً حقيقيًّا. وللتعبير عن الانفعال الذي يستولي عليه، حين يقوم فيه هٰذا الإدراك، لا نجد بسهولة كلمة غير «أوميليني» (umilenie)، وهي كلمة روسيّة لا يمكن ترجمتها، تنطوي على التواضع وانسحاق القلب والتأثّر العميق. ويصف أنتشاروف هٰذا الشعور بطريقة تذكّر ببعض فقرات كتاب دوستويفسكي، بما يرويه،

بوجه خاصّ، الستارِتْس زوزيم في **الإخوة كرامازوف** في شأن أخيه الذي مات قبل الأوان.

الحياة معجزة متجدّدة

وفي قصّة أڤدوكيموف، **للذكرى قوانينها الخاصّة** (١٩٦٦)، نجد مقاربة لا تقلّ نفاذَ بصيرة عمّا سبق لموضوع التغرُّب، يتبعها «تطهير» محرِّر. يعيش بطلها الرئيسيّ بولياكوف إلى جانب الحياة الحقيقيّة. ولأنّه عامل جادّ، فقد نَسِيَ أعماق الوجود. فإنّ العمل يُغرّب «أنا»ه تمامًا، لأنّه أصبح هاجسًا حقيقيًّا: «جلستُ إلى مكتبي، وهنا بدأَتْ حياةٌ أخرى، حياة لم أعد فيها صاحبَ نفسي. كان كلُّ شيء يذوب في بُعْد. ونُسِيَ كلّ شيء، وكأنّه سُحق في ثانية. وهٰذا ما كان يحدث كلّ يوم. فما إن كنتُ أجلس إلى مكتبي حتّى كان كلّ شيء قليل الأهمّيّة يتلاشى. وفي هٰذا الكرسيّ، لم أكن أبقى صاحب نفسي... لم أكن في حاجة إلى مشاعري».

وعندما جاء صديق من أصدقاء الصبا، وهو شاعر، أراد أن يُقنعه بضرورة المشاعر ويذكّره بأنّ الحياة المتكاملة غير ممكنة، إن خلت من ساعات العودة إلى النفس والتأمّل، ولٰكنّه استخفَّ بهٰذه النصيحة قائلًا: «إنّها أمور تافهة، يكرّرها الناس بعضهم لبعض منذ ألف سنة... أين أجد الوقت لأفعل ذٰلك؟ ليس لي متّسع من الوقت لأتصفّح الجريدة! الاختلاء بالنفس والتمعُّن فيها هما أمر رائع كمثال أعلى. ولٰكن ماذا في الحياة؟ أنتم، تشيّدون أضغاث أحلام. أمّا نحن... فإنّ التخطيط يستحوذ علينا. إن ابتدأتَ تتعلّم أن تعرف نفسك وتطهّرها، يغرق المعمل، أو تكون منهك القوى، وهٰذا أرجح».

وبعد ذٰلك بقليل، كرّر الشاعر على بولياكوف أنّ العمل الجنونيّ يُنسيه بُعد الوجود الحقيقيّ: «وماذا عن الشمس؟ – لا أظنّ أنّك نسيتَ أنّها موجودة؟ أولم تُلاقها أو ترافقها حقًّا؟ وهل نسيتَ حقًّا ما هو طلوع الشمس، وغروب الشمس؟ – طلوع الشمس... غروب الشمس. إنّ شعورك الغنائيّ لا يُشفى منه!...

لٰكنّ بولياكوف، على أثر لقاء مأسويّ، أخذ يشكّ في حياته. تذكّر الحميّة الدينيّة التي كان يجدها في العمل، حين كان ولدًا. ففي نصّ رائع – وهو تفسير لمطلع الكتاب المقدّس، يظهر فيه صدى لأسطورة بروميثيوس – يصف الكاتب قداسة العمل الأصليّة وانحطاط قيمته بعد ذٰلك. فيوازي بولياكوف بين قصّة حياته الخاصّة، بما فيها من نور أصليّ وانحطاط وقيامة أخيرة، وقصّة البشريّة جمعاء أو قصّة الحضارة الغربيّة على الأقلّ، يتداخل فيها البُعد الفرديّ والجماعيّ فيكوّنان مجموعًا من شأنه أن يُستخدم كمقدّمة شعريّة للاهوت العمل، حيث يحتلّ ما لقدرة الإنسان على الإبداع من بُعد دينيّ المكانَ الأهمّ.

وهٰكذا يصل بولياكوف شيئًا فشيئًا إلى الشعور بأنّ عبادته للعمل تتجاهل تمامًا قيمة الوجود الحقيقيّة والقدرة الحقيقيّة على الإبداع، وبأنّ كلّ حياته لم تكن سوى تغرُّب لـ«أنا»ه الحميم. فعليه أن يمرّ بمرحلة اكتشافه السلبيّة هٰذه، (وهي مرحلة تميّزت بالشعور بذنبه) وبالليل الروحيّ والفراغ، قبل الوصول إلى المرحلة الإيجابيّة، مرحلة إدراك جديد لمعنى الحياة. لٰكنّ هٰذه النعمة وُهبت له أخيرًا. وهنا نجد ذكرى فريدة لما رواه تولْستوي في **موت إيڤان إيليتش**. وعند بولياكوف أيضًا، يتزامن اكتشاف النور مع الموت الطبيعيّ. ففي اليوم التالي من «تطهيره»، مات على أثر نوبة قلبيّة.

ولٰكن، في نهاية اختباره المطهِّر، يُكشف له أنّ الحياة هي معجزة تتجدّد أبدًا. ومع أنّه كان يأخذ على الشاعر «شعوره الغنائيّ الذي لا يُشفى»، فقد اكتشف في نفسه هٰذا البُعد من أبعاد الحقيقة، الذي حاول صديقه عبثًا أن ينبّه إدراكه إليه: «كلّ ذٰلك، تنفُّس الأرض، والظلال في حركات نور الشمس التي يلاحق بعضها بعضًا، وأشجار الصنوبر الذهبيّة، والألوان على منحدرات الجبال، كلّ ذٰلك، كان يشبه العيد. إنّ الحياة رائعة. فالناس يُلحقون ضررًا بأنفسهم عندما يعتبرون الحياة شيئًا مبتذلًا، ولا يحوّلون هٰذا الابتذال

إلى عيد، كلّ يوم. فإنّ ما هو عاديّ هو غير عاديّ، لأنّ الوجود هو هبة، وكلّ دقيقة من هٰذا الوجود هي معجزة».

ولقد اختبر بوجه خاصّ وجود سرّ وحيد لا يمكن تحديده، عشيّة موته الفجائيّ، حين كان وحده في الطبيعة. فإنّ الأشياء كَشفت له بُعدها الأبديّ، الذي به تتجاوز أشكالها الزائلة والعابرة وإمكان حدوثها وعدم ثباتها. وإنّ النور الفجائيّ الذي ينبعث منها يذكّر بـ«الأفكار الأزليّة» عند أفلاطون: أمثلتها الأصليّة الأزليّة التي تتجاوز جميع التبدّلات في الأشكال وذوبانها في مجموع يطفح بالسرّ.

«إلى اللقاء»، لا «وَداعًا»

وفي حكاية ڤلاديمير أَمْلينْسكي (Amlinski)، **سيرة إرنِسْت شاتالوف** (١٩٦٨)، نرى أنّ البطل، الذي يعاني، منذ الخامسة عشرة من عمره، شللًا لا يُشفى منه، والذي يشعر على وشك الموت، مع أنّه كاد أن لا يبلغ الثلاثين، بـ«اهتداء» حقيقيّ. يبيّن أَمْلينسكي أنّه من الممكن أن يختبر الإنسان، في حالة قصوى، إلى جانب عدد من اليقينيّات الكاذبة، تغييرًا في وجهة النظر تؤدّي إلى استعراض حياة حقيقيّ. قام إرنست شاتالوف باختبار استبطان روحيّ. وبعد سنين طويلة قضاها في الآلام والشكّ والفراغ، حملته على استنتاج عبثيّة الوجود وأوصلته إلى حافة الانتحار، توصّل أخيرًا إلى شيء من التطهّر الباطن والتعمّق.

ومن المشاعر الأُولى التي أحسّ بها شاتالوف في طريقه الأليمة، شعوره بالنسبيّة، بالطابع العابر والهارب الذي يتّسم به كلّ شيء. ففي اللازمة الموسيقيّة، كما في صور فِلْم فلّيني، **ثمانية ونصف**، ظنّ أنّه يستشعر بوضوح صدى هشاشة الوجود هٰذه، وكان بيت شعريّ يخطر بباله: «هل أنتَ حياتي أم حلمتُ بك فقط؟».

إنّ الكاتب – راوي الحكاية، الذي كان يزور بانتظام شاتالوف وهو على فراش الألم – اختبر الانطباع نفسهٔ أمام هٰذا الفِلْم. وفي اختباره كما وصفه، يدوّي القلق والشكّ – في شأن ما يبدو مفقودًا ومتواريًا – إلى جانب أمل غامض: الأمل، حيث فَقد كلّ رجاء، في أنّ الحياة، بالرغم من الظواهر المعاكسة، ستتغلّب على الفراغ والعدم. والكلمات التي استعملها تعبّر عن تحيّة «إلى اللقاء» الموجّهة إلى كلّ الماضي، والتي تُشعِر بإمكان جواب نهائيّ مخلِّص، وتحيّة «إلى اللقاء» هٰذه ستتغلّب على تحيّة «وَداعًا» النهائيّة والخالية من الوهم. وهٰذه الكلمات توحي، على ما يبدو، بشيء من الإيمان في معجزة سعادة نهائيّة، وتُشعر ببعض المفاهيم البوذيّة، وبفكرة نيتشه حول العودة الدائمة، وبفاوْسْت (Faust) غوته (Goethe) الذي، بالرغم من كلّ ما ألمّ به، توقّع أن يعيش اللحظة التي تكاد أن تكون غير مرتقبة، والتي سيصرخ فيها: «قفي، يا لحظة، إنّكِ لرائعة!».

وحين أوصله مرضه الطويل إلى التأمّل، حاول دائمًا أن يوسّع أفقَه الروحيّ: «لم يبق لي إلّا قليل من الأيّام على الأرض، ولذٰلك أريد أن أُلقي بنفسي في نهر الخلود... وهٰكذا استولى عليّ ذٰلك الميل إلى المزيد من الغوص في نفسي، في ذٰلك الـ«أنا» الغريب جدًّا، الذي يبقى الإنسان مرتبطًا به على الدوام والذي كثيرًا ما يرغب في الانفصال عنه. وفي الليل، أراك تفكّر في شتّى الأمور الغامضة: في نفسك، وفي أصدقائك وفي ما يسمّونه بمنتهى البساطة: معنى الحياة...».

وعندئذٍ، يتكلّم شاتالوف على الدين. وتدلّ وجهة نظره على معنى أعمق بكثير، وعلى مقاربة أكثر موضوعيّة ووضعيّة لتلك الظاهرة، ممّا كنّا نراه عادةً في الدعاية السوڤياتيّة المعارضة للدين، التي يأخذ عليها الكاتب هنا، بطريقة متكتّمة، قلّة عمقها وخبرتها النفسانيّة. لٰكنّ شاتالوف يحاول أن يحافظ على المادّيّة كقاعدة للميتافيزيقا التي اعتمدها، شرط أن يستوعب، في مفهومه للحياة، البعد الدينيّ، وبذٰلك يتخطّى تفسير مفهوم المادّيّة، بحسب عقيدة الحزب. ويبدو أنّ في ذٰلك إشارة إلى أنّ الواقع البشريّ يتّسم ببُعد في العمق

خارجَ نظام ما يمكن إدراكه عن طريق الاختبار، ببُعد فيه بعض الملامح التي هي أقرب إلى البوذيّة. ويبدو أنّ الكاتب يتحاشى عمدًا أن يعبّر عنه بطريقة ملموسة. هٰذا وإنّ شاتالوف يعترف بأنّه لا يجد الكلمات اللازمة للتعبير عنه. لٰكن ما يقوله فيه يترك هامشًا مفتوحًا لجواب أخير عن أسئلة الإنسان الأبديّة حول وجوده.

وحدة غامضة ومخفيّة

وهناك مقاربة أخرى لهٰذا «التطهّر» في قصّة الكاتبَين پارنوف وإمْتسيف، **رُدَّ لنا الحبّ** (١٩٦٦). فالسؤال الأكبر الذي ينتج منها هو: ماذا صنعَت الحضارة الغربيّة بالإنسان وبعالمه، وما هي آفاقها المستقبليّة؟ أنور أم ظلمات؟ تجري القصّة في مكانٍ ما في حوالى نهاية القرن العشرين. ويتخلّلها موضوعان رئيسيّان: ١) لطالما بحثَ الإنسان عن وحدة نهائيّة ومطلقة ومفهومة بمعنى نوع من الاتّحاد التصوّفيّ، ٢) فقدت الحضارة الغربيّة أعمق بُعد، وهو الذي يظهر خصوصًا في الحبّ والذي بدونه يبقى كلّ شيء، حتّى البحث عن الوحدة، صورةً هزليّة.

إنّ شخص القصّة الرئيسيّ هو ألّان الفيزيائيّ الذي يعمل في مدينة ذرّيّة. أصابه عَرَضًا إشعاع قاتل. وعلم بأنّ بضعة أيّام فقط تفصله عن الموت، فأخذ يفكّر في العديد من الأمور التي لم يُعِرْها قطّ حتّى الآن أيّ انتباه. وكان سؤاله الرئيسيّ: «ما أنا؟ وما نحن؟ ومن أين آتون؟ وإلى أين ذاهبون؟».

فتركّزت أفكار ألّان يومًا بعد يوم على الوحدة الأخيرة بصفتها مصيرًا ومعنًى نهائيًّا للكون. وكانت أفكاره، بالرغم من صياغتها العلميّة، تدور حول مفهوم اتّحاد معيَّن وتصوّفيّ يتخطّى كلّ ثنائيّة. وهنا تُحلّ أخيرًا جميع التعارضات حتّى التعارضات التي لا يمكن التوفيق بينها في الظاهر، كالذات/الموضوع، والأنا/اللاأنا. وفي هٰذا الصدد، يتكلّم أبراهام ماسلوف على اختبار دينيّ طبيعيّ، وكلّ ذٰلك يذكّرنا أحيانًا باختبار «ساتوري» (أي اليقظة الروحيّة) الذي نجده في البوذيّة زِن. وتصف رواية پارنوف وإمتسيف هٰذا الاتّحاد بصفته موضوع الرغبة الأساسيّة عند بشر جميع الأزمنة.

وهي تشهد عدّة مرّات على الاهتمام بالهندوسيّة والبوذيّة. قال ألّان في إحدى الصفحات: «في صباي، كانت الهندوسيّة تسحرني، ورغبت في أن أصبح يوغيًا. وكان أبطالي المفضّلون راماكريشنا وڤيڤكاناندا». وفي الواقع، يباشر ألّان تصريحاته باستشهاد مأخوذ من راماكريشنا. ولا يكتشف نسبيّة انقسام الزمن إلى حاضر وماضٍ ومستقبل، إلّا من خلال مفهوم «مايا» البوذيّ الهندوسيّ، الذي «يدفعنا إلى اعتبار ما ليس سوى فيض من صور عابرة حقيقةً أبديّة». ويؤمن – وراء هٰذا الانقسام – بوحدةٍ غامضة ومخفيّة، يبقى فيها كلّ شيء، حتّى ما يبدو مفقودًا بصفته «ماضيًا»، محفوظًا مع ذٰلك للأبد. وجدير بالذكر أن نلاحظ أنّ پارنوف يصف هنا الصلة بين الزمن والأبديّة بالألفاظ التي استعملها مؤسِّس البوذيّة زن اليابانيّ الشهير، دوغن زنجي (Zenji)، في عمله **شوبوغنزو** *(Shobogenzo)*. ويذكر ألّان هنا إقامته على البحر مع خطيبته. فقد بدا لهما، «في اختبار طبيعيّ» حقيقيّ، أنّ «الزمن قد توقّف» وأنّ الأبديّة تجلّت. وعن تلك اللحظة التي أفلتت من كلّ إدراك معقول، كتب ألّان: «نجتاز الأبديّة، كِلانا، كائنَين صغيرَين وحارَّين، وأخذنا فجأة نؤمن مرّة أخرى بقصص الجنّ. وكنّا نشعر بأنّنا أمام سرّ كبير، وبأنّنا نحن أيضًا أبديّان وأنّ حبّنا يدوم للأبد».

وفي نهاية القصّة، تُلخَّص إشكاليّة الحبّ هٰذه – وإشكاليّة خيانتنا، وسوء نيّتنا – في حكاية سمعها ألّان، في زمن طفولته، من فم جدّته الهنديّة. والمقصود هو ما نجده في مختلف الثقافات ومختلف العصور: أسطورة الرغبة في ما هو أبديّ ولانهائيّ، وتردّدنا الدائم بين ما هو من فوق وما هو من تحت، بين الدعوة والهبوط. وكان ذٰلك، بالنسبة إليه، كمثالٍ أصليّ حصل «لا في هٰذه الحياة، بل في زمن آخر، وعلى ما يبدو، في مكان آخر».

تأثّر أحد الصبيان بنجمة تسطع سطوعًا مميّزًا. فهي،

في نظره، رمز كلّ ما هو مقدَّس. وفي ليلة من الليالي، نزلت إليه هٰذه النجمة وظهرت له بمظهر فتاة، فإنّ «النجوم هي أيضًا نساء لا يستطعن العيش بلا حبّ ودفء». وأصبحت دليله في الصعود، وكان يتبعها طوالَ أشجار النخل الشامخة، في اندفاعه نحو اللانهائيّ، حين تعود من حيث أتت. وما إن يأخذ في الانطلاق، حتّى تُلهيه الموسيقى والرقص الجذّابان الآتيان من أسفل. ومع أنّ نجمته قد نبّهته إلى الأمر، قرّر أن يرقص، فشعر بأنّ هٰذا الرقص هو رقصة أموات تقوم بها هياكل تتحلّل وتنقل إليه نتانة الإشعاع القاتلة التي يموت منها والكلمات الأخيرة التي سمعها من قائدته السماويّة، قبل أن تغيب للأبد، أفهمته أنّ اللانهائيّ الذي اختبره لن يعود يُفلت منه، وأنّ ذكراه ستبقى في عمق أعماق نفسه. وسيَحفظ ذكرَه للأبد كحنين إلى الفردوس.

نحو الإنسان الطيِّب

وهناك عمل أخير تطرّق إلى موضوع «التطهُّر»، وهو أقصوصة ڤاسيليي أكسينوف (Aksënov)، **المَرْكَبة** (١٩٦٨). يدور الكلام في هٰذه المرّة على «تطهُّر» جماعيّ، يعبَّر عنه بشكل حكاية تمثيليّة ورمزيّة إلى حدٍّ بعيد. ركبت مجموعة أشخاص مركبةً غريبة، لا بل أسطوريّة، متّجهة إلى هدف غير معروف، إلى وهم يقال له «هاليغاليا». وقامت هٰذه المركبة بمقام سفينة نوح، بالنسبة إلى أولٰئك المسافرين، فقد قادتهم إلى تطهّر حقيقيّ. وكانت ساعة هٰذا التطهُّر الأساسيّة، يومَ اكتشفوا أنّ ما يشكّل بُعد الحياة الحقيقيّ ليس هو المقولات الاجتماعيّة الاقتصاديّة، ولا «الفيزياء والكيمياء»، بل الحبّ. ففي تلميح واضح إلى ملاحظة دوستويفسكي في شأن الترابط بين الحبّ والخلود، يشير أكسينوف إلى «الحبّ الذي يعلو الموت، لا بل الذي يستطيع أن ينتصر على الموت».

والموضوع الثاني الأساسيّ الذي تطرّقت إليه الأقصوصة يرتبط بمعنى الحياة. فإنّ أكسينوف يكشف، بالصور التمثيليّة دائمًا، عن المُثُل العليا الكاذبة التي يجدها في محيطه، ويبيّن، من خلال هٰذا الكشف، ما يعدُّه المَثل الأعلى الأسمى الذي يميّز الاختبار البشريّ. ويستخدم لهٰذا الغرض رمزَين: أوّلهما صورة المثال الأصليّ للإنسان الطيّب، وهي صورة تظهر بلا انقطاع وبوجه فجائيّ دائمًا في أحلام جميع المسافرين وتومئ إليهم. وثانيهما رمز البلد الوهميّ هاليغاليا، الذي يحلم به المسافرون أيضًا ويزدادون تحدُّثًا عنه، كلّما تقدّمت الرحلة. وكلّ واحد يتصوّره على هواه. إنّ هاليغاليا هو نوع من الفردوس، لا يزال حاضرًا في عقول المسافرين وفي حركاتهم وسكناتهم، حتّى إنّ المَثل الأعلى والواقع يختلطان اختلاطًا شديدًا، على ما يبدو. وبمعنى من المعاني، فإنّ هاليغاليا هو حاضر منذ الآن، وهٰذا ما يُضفي على الواقع الحاليّ مضمونًا جديدًا.

ويختم أكسينوف حكايته، متنبّئًا بأنّ الوهم الذي يحلم به المسافرون، والذي ينجرُّون به دائمًا إلى الأمام، سيُصبح أخيرًا واقعًا ويُحدث تغييرًا جذريًّا في الحياة البشريّة: «لن يلبث هاليغاليا أن يستيقظ من سباته الشتويّ، ويُصبح مركز اندفاع فكريّ جديد. وتنشأ ظاهرة فلسفيّة جديدة: واقع هاليغاليا». ويشدّد الكاتب مرّةً أخرى على أنّ ما سيشكّل القدرة الخلّاقة الرئيسيّة في ذٰلك الوهم لن يكون العلم أو أحد القوانين الاقتصاديّة، بل الحبّ. هٰذا وإنّ هاليغاليا مدين بوجوده لذٰلك الحبّ، كما أنّ الحبّ هو الذي يقود إليه. ولقد شعر أحد أشخاص الحكاية بصلة مباشرة بين خطيئته وصورتها الوهميّة المثاليّة، سيلْڤيا الوهميّة، كما ظهرت له في تلك الأحلام بصفة مثالٍ أصليّ ورمزِ الأنوثة الخالدة.

لٰكنّ هاليغاليا هو، في الوقت نفسه، رمز الحياة الواقعيّة، الذي يفتح أفق اللانهائيّ، وهو الأفق الوحيد الذي يترك المجال حرًّا للإجابة عن أسئلة الحياة والموت كلّها. ومن هٰذا الأفق ترتفع أخيرًا الصورة

الأصليّة المثاليّة للإنسان الكامل، لإنسانٍ شبه أخيريّ: «الإنسان الطيّب» الذي يحلم به دائمًا أبطال أكسينوف. ونحوه تُقلع هٰذه المركبة الغريبة، سفينةُ نوح: «فإنّ السفينة تنساب نحو البحار النائية. وطريقها لا نهاية له. وفي وسط تلك البحار النائية، في ندى عشب مروج إحدى الجزر، ينتظر الإنسان الطيّب المركبة. وهو لا يزال هنا ينتظر، بسرور وصفاء تامّ».

«الطموح إلى ما لا يمكن إدراكه»

إدواردَس مِجِلايتيس (Eduardas Mejelaitis) كاتب سوڤياتيّ مفتون خصوصًا، لا بموضوع «التطهّر»، بل بموضوع اختبار الواقع. وهو يعبّر عن هٰذا الاهتمام في مؤلَّفيه **فراشُ الليل** و**كتاب التأمُّلات** (١٩٦٨). وقد وضعهما في نثرٍ شعريّ – يتخلّله الشِّعر أحيانًا – في شكل تأمّلات قصيرة تُذكِّر بالحِكَم. ويبدو مِجِلايتيس أشدّ ميلًا إلى الكتّاب «المثاليّين»، كتولستوي ودوستويفسكي وألكسندر بلوك ودانته وڤرلين وپسكال وكافكا وغوته، منه إلى زعماء الواقعيّة الاشتراكيّة، وهو يُظهر اهتمامًا كبيرًا ببعض المفاهيم المأخوذة من حقل الدين. ويبحث عن علّة الواقع الأساسيّة وجوهر الإنسان ومعنى الحياة الحقيقيّ.

ويرغب إيجابيًّا في قيام المناظرة حول الوجود، معترفًا بصعوبة إيجاد جواب عن هٰذا السؤال: «لماذا أعيش؟». في نظره، يجب البحث عن معنى الحياة في التوجّه الدائم نحو أُفق طموحاتنا الهارب، أكثر من البحث عنه في الوصول إلى هدف ملموس، ويجب أن نحرّر دائمًا درب قدرتنا الخلّاقة. وفي هٰذا الصدد، يستشهد بغوته: «عزيز عليَّ مَن يطمح إلى ما لا يمكن إدراكه». لٰكنّ القدرة الخلّاقة لا تعني، في نظر مِجِلايتيس، انفلات الـ«أنا». فبعبارة «الطموح إلى ما لا يمكن إدراكه»، يريد أن يقول بالأحرى بأنّه ما من نور نجده في قدرتنا الخلّاقة يُعتبَر كالنور النهائيّ، كحدٍّ من الحدود. فإنّ الضوء الذي نضيئه نحن يكشف لنا بلا انقطاع مجالات مظلمة أخرى. فلا بدّ دائمًا من تسام جديد، وثغرةٍ جديدة من أجل تجسُّدٍ أكمل للمثالِ الأعلى، في سير تجدُّد دائم. والقدرة الخلّاقة هي حرب مستمرّة على كلّ تحديد، على الحتميّات الكاذبة، على أشكال تغرُّب وجودنا التي تعود دائمًا إلى الظهور – وكأنّنا أمام ثورة مستمرّة يُثيرها الروح على التهديد الدائم بالتصلُّب والموت.

في نظر مِجلايتيس أيضًا، كلّ ذٰلك هو على صلة مباشرة بما يمكننا أن نسمّيه توسيع أفق. لٰكنّه يبدو دائمًا واعيًا، هو أيضًا، لكون العلم وحده غير قادر على أن يكتشف لنا الواقع كلّه. فإنّ معرفة عقليّة محض لا تستطيع أن تكشف إلّا وجهًا واحدًا من وجوه الحقيقة: أي ما هو تضييق، وفقدانُ شيءٍ جوهريّ نُهمله. فإذا غاب هٰذا الشيء الجوهريّ، بقي العالم بلا حياة.

إنّ مِجلايتيس يدافع إذًا عن إعادة التصديق على اختبار آخر للواقع، يتخطّى العلم والعقلانيّة. وهنا يرى، كما رأى أنتشاروف في **نظريّة غير المرجَّح**، إحدى مهمّات الفنّ الرئيسيّة. ودعوته إلى الجمال كخمير تكوين الإنسان الجديد تذكّر بالملاحظة التي يضعها دوستويفسكي على لسان أنْدرِه ميشكين (Mychkine) في **الأبلَه**: «الجمال وحده يقدر أن يخلّص العالم». ومِجلايتيس يعتبر، هو أيضًا، أنّ الجمال هو تحرير: تحرير من الوقاحة والغيظ اللذين تؤدّي إليهما «النظرة الواقعيّة المزعومة إلى العالم»، وهي توصل الإنسان إلى الانتحار، كما جرى في حالة الفتى هيپوليت في رواية دوستويفسكي.

عند دوستويفسكي، إنّ ما يضمن الخلاص هو ما للوجود من بعد دينيّ، يقدّمه الجمال. أمّا مِجلايتيس، فإنّه يرى في المفهوم الدينيّ انعكاسًا للمثال الأعلى الأكبر في واقع ميتافيزيقيّ تغرّبنا عنه، وهو فوقنا وخارجًا عنّا. إنّه لا يتكلّم إلّا عن الجمال والمعجزة والطبيعة، لٰكنّه لا يريد أن يقول إلّا ما قاله دوستويفسكي.

إنّ الطرافة والفنّ هما، في نظر مِجلايتيس، تلك

العناصر التي يمكن أن تأتي بالنور إلى حياة منغلقة على نفسها، إن غابا عنها. وهو يدلي بأفكار جديرة بالتفكير في شأن التعرّض لخطر التحرُّر من الطابع الأسطوريّ والشعريّ الذي نجده في الأجواء الروحيّة المعاصرة. وما يقوله في ذٰلك يشبه كثيرًا، في الواقع، رأي الكتّاب الروس الذين عاشوا قبل الثورة – كدوستويفسكي وبلوك – في الحضارة الغربيّة، وما يعلّمه العديد من الفلاسفة الغربيّون المعاصرون.

على كلّ حال، يُشعر عمل مِجلايتيس في كلّ مكان بتأثُّره بالأدب الروسيّ السابق للثورة. فمن كتابه **التأمُّلات** يُستَخلَص تقدير كبير لألكسندر بلوك، وهو أبرز شاعر رمزيّ روسيّ عاش في مطلع هٰذا القرن. يتبنّى مِجلايتيس بوجه خاصّ أفكار بلوك في الحياة وديناميّتها الباطنة: وهي أفكار أثّر فيها، من جملة الأعمال التي أثّرت، عملُ نيتشه، **مصدر المأساة التمثيليّة**، الذي اتّخذه كنقطة انطلاق لأفكاره الخاصّة – إلى جانب بعض المفاهيم الأپولونيّة والديونيسيّة: وهٰذا ما سمّاه بلوك الموسيقى ونفْس العالم. ففي خطاه، ألّف مِجلايتيس بين جهد الإنسان لتوسيع أفقه الكونيّ وجهده للنفوذ إلى أعماق الوجود، التي لا يصل إليها إلّا الفنّ.

الوجود سرّ

إن حاولنا أن نلخّص ما ورد في الأعمال التي حلّلناها من أفكار أساسيّة، لاحظنا موقفًا انتقاديًّا من بعض نزعات التطوّر التي يمتاز بها عالم اليوم امتيازًا واضحًا: التلاعب العلميّ بالحياة، الذي ذهب إلى أبعد ممّا يجوز، وفقدان العمق وبعد النظر.

وفي الصلة المباشرة بهٰذا الموقف، نلاحظ أيضًا هنا، كما نلاحظه في عدد كبير من الأعمال الروسيّة المعاصرة، عودة إلى اكتشاف الوجود كسرٍّ من الأسرار، في ما يختصّ بالإنسان وفي ما يختصّ ببيئته على السواء – وذٰلك بتغيير جوهريّ: هو تغلُّب «ما هو الإنسان» على «ما يملكه». والطريقة التي يعبّر بها الكتّاب الروس عن هٰذا التغيير يذكّرنا بما يعتبره عالم النفس الأميركيّ أبراهام ماسلوف ميزةً من ميزاتِ الاختبار الدينيّ.

كلّ ذٰلك وغيره يبدو لنا مليئًا بالأمَل. فإنّنا نجد فيه أنّ الإنسان لا يمكن أن يطمح إلّا إلى ما هو كبير بما لا نهاية له، وأنّ هٰذا الميل لا يسعه إلّا أن يعود إلى الظهور باستمرار.

الفصل الحادي عشر

الكنيسة في كوبا

بقلم كلود جوليان(*)

سنة ١٩٦٢، بعد أن بلغت الڤاتيكان تقاريرُ متناقضة من الأساقفة (المعادين للنظام) ومن السفارة البابويّة (التي نفت كلّ اضطهاد دينيّ)، أرسل إلى كوبا قائمًا مقام السفير البابويّ أقنع تقريرُه يوحنّا الثالث والعشرين بأنّه ما من شيء يحول دون الإبقاء على العلاقات الدبلوماسيّة بين كوبا والكرسيّ الرسوليّ.

اضطهاد دينيّ عنيف؟

في الواقع، تمّ كلّ شيء قبل انتصار الثورة وبعده مباشرةً (١٩٥٩). على عهد حُكم باتيستا الاستبداديّ، كان ٧٥٠ كاهنًا يمارسون خدمتهم الرسوليّة في كوبا (سبعة ملايين مواطن). وكان أكثر من نصفهم بقليل يعلّمون في مدارس أكثرها محفوظ لأولاد الطبقة الراقية – إلى جانب مدرسة مهنيّة أحيانًا لأولاد عامّة الشعب. وكان الآخرون يقيمون في أهمّ المدن، فكانت هناك مناطق ريفيّة واسعة ليس فيها كهنة. وممّا يُستغرَب في بلد يُعَدُّ كاثوليكيًّا أنّ الفلّاحين لا يبالون بتعميد أولادهم. وقد ورد في مجلّة **أميركا** (١٢ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٤)، التي يُصدرها اليسوعيّون في نيويورك، أنّ «الممارسين لم يكونوا قطّ إلّا أقلّيّة ضئيلة: ١ أو ٢٪ في بعض رعايا لاهابانا». وكانت هٰذه النسبة أضعف في الأرياف. ولٰكن، كانت هناك إحصائيّات كيفيّة إلى حدّ بعيد، مع أنّها كانت «رسميّة»، تصوّر كوبا بلدًا تأصّلت المسيحيّة في أعماقه. وفي ذٰلك الزمن، كان عدد الكهنة الكوبيّين غير كافٍ، علمًا بأنّ أكثريّة أعضاء الإكليرس كانوا من الإسبان الذين كثيرًا ما تأثّروا بالنظام الفرنكيّ ومعاداة الشيوعيّة.

وإذا بنا نفاجأ، ابتداءً من ١٩٦٠، كما لو كانت كنيسة ضعيفة إلى هٰذا الحدّ تستطيع أن تشكّل عقبة وجيهة في طريق الثورة، بأخبار تنتشر في العالم كلّه وتُشعر بأنّ اضطهادًا دينيًّا عنيفًا قد شُنَّ في كوبا. ماذا جرى؟

في أثناء الحكم الاستبداديّ، بقي الأساقفة ساكتين بطريقة غريبة أمام البؤس الذي يصيب أكثريّة السكّان، وأمام فساد يُعرَض في رائعة النهار، وأمام التعذيب والقتل. ولٰكنّهم، بعد سقوط باتيستا، استعادوا فجأةً عادةَ الكلام. وفي مرحلة أولى، وافقوا على الإصلاح الزراعيّ، مع أنّه كان حاجة ماسّة منذ مدّة طويلة: وباسم العدالة، طلبوا من المؤمنين أن يُسهموا في انقلاب يجب أن يُخفِّض عدم المساواة الاجتماعيّة وفي تأمين أوضاعٍ حياتيّة أكثر كرامة لكلٍّ واحد. لٰكنّ المُنسنيور سِرَنْتِس (Serantes)، رئيس أساقفة سانتياغو ده كوبا، أعطى إشارة التمرّد قائلًا: إنّ الشيوعيّة «هي فعلًا في داخل أسوارنا، وتتكلّم عاليًا كما لو كانت في بيتها». وبعد ذٰلك بشهر، أمام طلّاب جامعة ڤيلانوڤا الكاثوليكيّة، تهجّم المُنسنيور ماسفيدال (Masvidal) أسقف لاهابانا المعاون، لا على دسائس معادية للدين (لا يدلّ عليها أيّ شيء)، بل على ما اعتبره تجاوزات في تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة. وفي شهر تمّوز (يوليو)، بينما كانت كوبا تحصل على مساعدة اقتصاديّة كبيرة من موسكو (التي اشترت السكّر الذي كفَّت الولايات المتّحدة عن اقتنائه)، وزّع بعض الكاثوليك

(*) Claude Julien، رئيس تحرير صحيفة **لوموند ديپلوماتيك**.

الكوبيّون منشورات تعلن – وهذه مبادرة لا سابق لها – عن قداديس تقام على نيّة ضحايا الاضطهادات الدينيّة في أوروبّا الشرقيّة. وأطلق المؤمنون، وهم خارجون من الكاتدرائيّة، شعارات معارضة للسوفيات، وظهر فجأةً، في اليوم التالي من الثورة، «حزب ديمقراطيّ مسيحيّ»، مع أنّه كان غير متوقّع على الإطلاق على عهد الحكم الاستبداديّ. ولم يُسَلِّم بأنّ الإيمان له مستلزمات إنسانيّة واجتماعيّة واقتصاديّة، إلّا أقلّيّة ضئيلة جدًّا من الكاثوليك، سرعان ما نُدِّد بها لأنّها «تقدّميّة».

حملة تسميم

وفي تلك الأثناء، أذن الحكم للمعارضين في النزوح عن وطنهم. وأوّل مَن هربوا، في عدد كبير، ينتمون إلى برجوازيّة المدن. وبذلك خسرت الكنيسة جوهر قاعدتها الاجتماعيّة – وطلّاب مدارسها. ولمّا كان القرويّون قليلي التأثّر بالمسيحيّة، فقد كانوا أوّل المستفيدين من الثورة (إصلاح زراعيّ وتعليم وخدمات صحّيّة) ووجدوا أنفسهم يبتعدون أكثر فأكثر عن كنيسة متشنّجة وعندئذ شُنَّت حملة تسميم حاولت أن تحمل الناس على الاعتقاد بأنّهم أمام اضطهاد دينيّ.

وفي مطلع ١٩٦٥، بحسب ما صدر عن السفارة البابويّة، انخفض عدد الكهنة من٧٥٠ إلى ٢٤٠، كان قد وصل منهم إلى كوبا نحو ستّين في السنة ١٩٦٤. وهٰذه الأرقام قد توحي بأنّ ٥٧٠ كاهنًا طُردوا. والحال، ودائمًا بحسب ما صدر عن السفارة البابويّة، أنّ ١١٠ كهنة ونحو عشرين علمانيًّا طُردوا، وكانوا جميعًا متّهمين بتجارة الأسلحة، وتقديم مساعدة مادّيّة لمجموعاتٍ معارِضة للثورة، وتنظيم مظاهرات سياسيّة في الكنائس أو في الشارع. وأكّدت السلطات الدينيّة العليا أنّه ما من كاثوليكيّ قد اعتُقِل أو طُرِد بسبب إيمانه.

وإذا صحّ أنّ ١١٠ كهنة قد طُردوا، فإنّ ٤٦٠ رحلوا من تلقاء أنفسهم أو امتثالًا لأوامر رؤسائهم، إلى جانب ٢٨٠٠ راهبة (من أصل ٣٠٠٠)، وذٰلك بالرغم من تدخّلات الفاتيكان الذي سعى لإقناعهم بالبقاء. وكان المراد من الهجرة تكوين صورة بلدٍ يعاني اضطهادًا دينيًّا لا يعرف الرحمة. ولم تخلُ كوبا من الكاثوليك الذين اعتبروا أنّ هرب المتطرّفين هٰذا قد حرّر الكنيسة من عقبة وجيهة.

وهناك مشكلة عويصة أخرى طرحها تأميم المدارس الكاثوليكيّة. كانت هٰذه المدارس، على عهد باتيستا، مُعفاةً من الضرائب. وكانت أكثر الجمعيّات الرهبانيّة تستفيد من هٰذا الإجراء فتصرّح بأنّ القِسْم الأكبر من عقاراتها أماكن مدرسيّة. والحال أنّ سجلّات مصلحة الضرائب استُخدمت لتحديد المباني المعدّة للتأميم. وبذٰلك أُمِّمت مبانٍ ديريّة لم تُستعمَل قطّ للتعليم. فندّد بعض الكاثوليك بالنهب والاضطهاد!

زمن تشيُّع

إنّ رغبة بعض الأوساط الكاثوليكيّة في حمل الناس على الاعتقاد بوجود اضطهاد دينيّ تزامنت مع مرحلة دقيقة من مراحل تطوّر كوبا السياسيّ. إنّه الزمن المسمّى زمن «التشيُّع». فقد اجتهد الحكم في تجميع القوى الثوريّة في حضن حزب أصبح، في وقت لاحق، الحزب الشيوعيّ الكوبيّ. وفي هٰذه المهمّة، عُهد بالدور الأساسيّ إلى أحد أعضاء الحزب الشيوعيّ القديم، أنيبال إسْكَلَنْتِه، وهو الذي طرد من وظائفهم ثورويّين أصليين، أعضاء حركة فيدل كاسترو وأحلّ مكانَهم بعضَ المسؤولين من الحزبِ الشيوعيّ القديم. ولا شكّ في أنّ إسكَلَنْتِه وشركاءه أكثروا من التحدّيات وشنّوا صراعًا معارضًا للدين على الطريقة الستالينيّة. لٰكنّ إسْكَلَنْتِه طُرد من البلد. وصرّح فيدِل كاسترو: «إنّ المستفيد الوحيد من هٰذه السياسة كان الإمبرياليّة التي توقّعت أن تسقط الثورة كثمرٍ مُهترئ».

بلد منقلب

منذ ذٰلك الحين، لا يبدو أنّ حوادث تُذكر وقعت بين النظام القائم والكنيسة. فإنّ الحكومة قد منحت تأشيرات دخول لعدّة عشرات من الكهنة الأجانب (من كَنَديّين وبلجيكيّين وفرنسيّين) يعمل بعضهم ككهنة عمّال. لٰكنّ الصعوبات التي نشأت من تاريخ الكنيسة الكوبيّة ظلّت قائمة: فهناك عدد قليل جدًّا من الكهنة (١٩٥ سنة ١٩٧٤) أكثرهم أجانب، في بلد لم يتأثّر شعبه كثيرًا بالدين المسيحيّ. وكيف لا تبدو المشاكل الدينيّة أغرب ممّا كانت سابقًا في نظر سكّان حوّلت الثورة حياتهم؟ هناك مدرسة إكليريكيّة في لاهابانا، ولٰكنّنا لا نعرف شيئًا عن عدد طلّابها. لا شكّ في أنّ ممارسة شعائر العبادة لا يعرقلها عائق، ولٰكنّ المستقبل لا يسعه أن يكون مرتبطًا ببعض الكهنة والعلمانيّين الذين يجتهدون في عيش إيمانهم في بلد منقلب اجتماعيًّا. لقد أنزل النظام القائم ضربات قاسية بكنيسة غنيّة وخالية من التأصّل الشعبيّ. إنّ حملة التسميم، التي شُنَّت في (١٩٦٠-١٩٦٣) كان من شأنها أن تعرِّض للخطر إمكانيّة التبشير. وهٰذه الإمكانيّة انتقلت بعد ذٰلك إلى أيدي مسيحيّين لا يريدون أن يتحدّث الناس عنهم، وهم يختلفون كلّ الاختلاف عن الذين غادروا البلد.

الفصل الثاني عشر

الكاثوليك في ڤيتنام

في ١٦٣٠، نزل على شاطئ ڤيتنام يسوعيّ أڤينيونيّ. ولم يكتفِ بنشر الإنجيل، بل ابتكر اللغة القوميّة. وبعد ذلك بمئة وخمسين سنة، قام أسقف فرنسيّ بإعادة وحدة ڤيتنام انطلاقًا من الجنوب. وعَبرَ التقلُّبات والاضطهادات – وهي أدهى ما عرفه المسيحيّون في آسية – تأصّلت الكثلكة. ومع أنّ هٰذه الكثلكة كانت من أصل غريب، ولم تخل أحيانًا من التهجّم، وكثيرًا ما اتّسمت بالرجعيّة، فقد اكتسبت في ثلاثة قرون طابعًا شعبيًّا. وكانت أكثر تأثيرًا في الطبقات الوسطى وعامّة الشعب منها في الطبقات الحاكمة. أما الأدباء وكبار الموظّفين فكانوا متحدّرين من الطبقات الوضيعة.

من التبشير الأوّل إلى الانتصار الشيوعيّ

وفي أيّام الاستعمار الفرنسيّ (١٨٦٣)، امتدّ تأثير الكثلكة إلى البرجوازيّة، وهي انضمّت إلى ديانة المحتلّ لتنال حظوةً في عينيه. ولقد تمّ هٰذا «الاهتداء» بلا مشقّة بقدر ما كانت البنى الدينيّة قليلة المتانة: فهناك دين أجداد قليل التطلّبات، وبوذيّة (ما بين ٢٥ و٣٠٪) أقلّ تنظيمًا بكثير ممّا كانت في كَمْبوديا أو ممّا كانت الشِّنتويّة في اليابان. وفي مطلع القرن، بلغت الكثلكة نحو ١٠٪ من السكّان وتفوّقت في الجنوب والوسط، وكانت أحد أهمّ عناصر التعاون مع الغرب. وكان الحكّام الفرنسيّون الماسونيّون يشجّعون انتشارها، فكانت السلطة الكاثوليكيّة في سايغون وهانوي متّفقة معهم. وبعد أن كانت الكثلكة عنصر نفوذ، أصبحت أداة حفاظ على النظام، لٰكنّها لم تزدَدْ شعبيّةً دائمًا، بل خطت خطوات تحت راية فرنسا.

وابتداءً من ١٩٢٠، ظهر إكليرس ڤيتناميّ، لم ينقطع عن اكتساب الأهمّيّة. وفي ١٩٤٥، حين قام النظام الشيوعيّ في الشمال، ابتعد عن الإكليرس الإرساليّ الذي وقف، في أكثريّته، إلى جانب قمع الثورة. وكان الإكليرس الڤيتناميّ أصغر سنًّا، فبدا ميّالًا إلى القوميّة، لا إلى الشيوعيّة.

وفي آب (أغسطس) ١٩٤٥، اتّصل الحكّام الشيوعيّون بالكنيسة. وأوفد هو شي مِنْه (Hô Chi Minh) وزيرَ اقتصاده، الذي كان سابقًا مسؤولًا عن الشبيبة الكاثوليكيّة والكشّافة، إلى النائب الرسوليّ. لٰكنّه لم يُستقبَل استقبالًا حسنًا، فإنّ بيوس الثاني عشر كان قليل الميل إلى الانفتاح على جهة الشيوعيّين، والمندوب السامي في سايغون كان قليل التساهل. فكان الحكّام الكاثوليك الڤيتناميّون في تنازع بين قوميّة تحملهم على عدم تحمُّل وجود الجيوش الفرنسيّة، ونفورهم الشديد من الشيوعيّة التي كانت تُعدّ «فاسدة في جوهرها».

الكنيسة في ڤيتنام الشماليّة

في ١٩٥٤، استقرّت السلطة الشيوعيّة في الشمال. وبعد انتصار هو شي مِنْه، تمّ نزوح المسيحيّين، وقد نظّمه الأساقفة أنفسهم. فمن أصل مليون لاجئ، في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٥٤، كان أكثر من الثلثَين كاثوليك، فلم يبقَ في الشمال إلّا من ١٥٠,٠٠٠ إلى ٢٠٠,٠٠٠.

وعُقدت مفاوضات في شأنهم بين المُنسنيور خُويه (Khué) وفان ڤان دونغ (Phan Van Dong)، وكانت

عسيرة. وكان الأساقفة متردّدين، لأنّ ڤيتنام لم تكن كبولونيا حيث كانت الكثلكة عميقة التأصّل في تاريخ الأمّة وقلبها، حتّى إنّه لم يُخشَ على خضوعها للخصم الشيوعيّ. وأخيرًا، قامت مجموعة صغيرة تضمّ بعض عشرات الألوف من الكاثوليك بإنشاء «كنيسة قوميّة»، مُخلصة للحكم كلَّ الإخلاص، في حين كانت السلطات الشيوعيّة تتحمّل سائر الكاثوليك، من دون اضطهادهم، ولٰكن في حالة إذلال، فكانوا أحرارًا في ممارسة شعائر العبادة، ولٰكن بعيدًا عن شؤون الحياة العامّة.

١٩٦٥. أغرق الأميركيّون شمال ڤيتنام بقنابلهم القتّالة، ولم تُرحَم كنائس تونكين (Tonkin). فتطوّع العديد من الكاثوليك في ميليشيات الدفاع الذاتيّ وفي الجيش الشعبيّ، فاكتسبوا مزيدًا من الاعتبار ووضعًا أفضل بكثير.

ومنذ أن أحرز الشيوعيّون انتصارًا تامًّا، قام الڤاتيكان ببعض المبادرات التقاربيّة، فقوبلت هٰذه الخطوات بالتقدير، ووُقّعت معاهدةٌ دينيّة صغيرة، وبفضلها عادت تنشئة الكهنة، التي كانت مراقبةً بشدّة، لتصير حرّة من جديد – لٰكنّ الحكم احتفظ بحقّه في إقفال طريق الكهنوت على الشبّان المعروفين بانتمائهم إلى الثورة المعاكسة.

لا شكّ في أنّ الانتصار على القوى الرجعيّة قد أدّى إلى تقارب بين الحكم الشيوعيّ والكاثوليك الذين قاموا فيه بدور فعّال. هٰذا وإنّ الإكليرس، الذي كان محافظًا إلى أبعد حدّ، قد شارك في حركة التحرير. فالكاثوليك يشكّلون في الشمال أقلّيّة صغيرة، ولٰكنّها في حالة توسُّع: لا أنّهم يهدون الشيوعيّين إلى الإيمان المسيحيّ، بل يُرزَقون عددًا أكبر من الأولاد، إذ إنّ العائلات الكاثوليكيّة ترفض تنظيم النسل الذي يشجّعه الحكم.

الكنيسة في ڤيتنام الجنوبيّة

كان الوضع في الجنوب أشدّ تعقُّدًا بكثير. فمنذ موجة الهجرة التي عرفتها السنة ١٩٥٤، برزت مجموعتان من الكاثوليك: من جهة، سكّان البلد الأصليّون، الذين ينتمون خصوصًا إلى البرجوازيّة والأوساط الفكريّة، وقد تطوّروا مع كنيسة المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. فالإكليرس منفتح، لا بل إنّ بعض عناصره، ولا سيّما من بين اليسوعيّين والدومنيكيّين، لامعون. لٰكنّ بعض الكهنة والمسيحيّين تواطأوا مع نظام الطاغية دييم (Diem). ومن جهة أخرى، مجموعة لاجئي الشمال الكبيرة، وكانت سندًا فعّالًا لِدييم، ثمّ لِتيو (Thieu)، فدخل العديد منها في الإدارات العامّة والجيش: ومع أنّهم لم يكونوا إلّا نحو ١٣٪ من عدد السكّان، كانوا يؤلّفون ٧٠٪ من جسم الضبّاط ونحو نصف الموظّفين. فكان وضع الكاثوليك متينًا في الجنوب، علمًا بأنّ تيو اهتدى إلى الكثلكة عند تسلّمه زمام السلطة.

لم تكن العلاقات بين الجماعتين سهلة دائمًا، إذ إنّ الواحدة كانت تدعم الحكم، في حين كانت الأخرى أكثر استقلالًا، لا بل معارِضة له بحدّة في بعض عناصرها.

بعد التحرير

وفي ١٩٧٥، عند انهيار النظام في الجنوب، شجّع جميع الأساقفة المؤمنين الكاثوليك على التعاون بإخلاص مع الحكم القائم. ومع أنّ أساقفة الشمال، كانوا قد نظّموا في ١٩٥٤، هربَ رعاياهم، فقد صرّحوا قائلين: «لا يجوز لنا أن ندين الحكم، إذ إنّه حكم قوميّ، فمن واجبنا أن نحترمه». وصرّح المُنسنيور كيم ديين (Kim Dien)، رئيس أساقفة هُويه (Hué) من جهته، في اليوم التالي من دخول الجيش إلى العاصمة الأمبراطوريّة السابقة، في أوّل نيسان (أبريل) ١٩٧٥: «في هٰذا اليوم، يوم الفرح والسعادة، نصرِّح بأنّنا

مستعدّون للتعاون مع جميع ذوي الإرادة الحسنة في إعادة إعمار بلدنا، بإمرة حكومة الجمهوريّة الشعبيّة (...). ما من شيء أثمن من الحياة البشريّة، وفي نظر الإنسان، ما من شيء أثمن من الاستقلال والحرّيّة». إنّ هذه الجملة هي من هو شي مِنْه: ولا شكّ في أنّ أساقفة الشمال خطوا خطوات واسعة منذ ١٩٥٤!

وبعد مرور سنتين على انتصار الجيش الشعبيّ، بدا أنّ الحكم الثوريّ احترم الكنيسة الكاثوليكيّة. وقد عرفَ أنّ عليه أن يحسب لها حسابًا. إذ كانت تضمّ ١٣٪ من السكّان الذين يمتازون بنوعيّتهم، إلى جانب دعائم ماليّة لا يجوز إهمالها. ولكن، إذا صحّ أنّ العلاقات كانت سليمة على الصعيد الرسميّ، فإنّ الأمور في الوضع اليوميّ كانت أكثر تعقّدًا. فمن بين الأشخاص الذين اعتُقلوا أو «شُجّعوا» على الخضوع لإعادة التربية، نجد بعض المسيحيّين. هل كان ذلك يعود إلى قناعاتهم الدينيّة أم إلى تصرّفاتهم السياسيّة؟ ليس من السهل أن نجيب عن هذا السؤال.

بدا الحكم الجديد حريصًا بالإجمال على ممارسة سياسة «اليد الممدودة» إلى الكاثوليك، وعلى دعم السلطة الكنسيّة في نداءاتها الموجَّهة إلى المؤمنين «للمشاركة في حياة الأمّة المشتركة»، كما ورد على لسان رئيس أساقفة مدينة هو شي مِنه، فقد رأى في هذه المشاركة «خدمة فعّالة للبلد، وفي الوقت نفسه، شهادة لبشرى الخلاص التي أتى بها الله ولملكوت الله الحاضر في وسطنا». وفي المقابل، تخوّف الحكم من المسيحيّين التقدّميّين. ولقد وقف إلى جانب القاصد الرسوليّ المنسنيور لومِتْر (Lemaître)، الذي اتّهمه شبّان سايغون اليساريّون بالتواطؤ مع النظام القديم.

في هذا الوصف، الإيجابيّ إلى حدٍّ ما، نقطة حالكة: في شهرَي أيّار (مايو) وتمّوز (يوليو) ١٩٧٦، طُرِدَ كافّة المرسلين والرهبان الأجانب، بما فيهم أولئك الذين وقفوا إلى جانب الحكم الجديد والتمسوا الجنسيّة الڤيتناميّة. كيف يمكن تبرير هذا الإجراء؟ هل يعود إلى قوميّة متزايدة، أم إلى خوف مَرَضيّ من التجسُّس؟ لا يسعنا إلّا أن نأسف على اعتباطيّة هذا الإجراء.

الفصل الثالث عشر

المسيحيّون والشيوعيّون

بقلم إيتيان فويّو(*)

بلبلة البدايات

ما إن تمركزت الشيوعيّة في روسيا حتّى أظهرت، في معاملة الكنائس والمسيحيّة، عداءً عنيفًا، عداءً قد نسعى عبثًا لتكييفه على توقيت معروف: فإنّ السياسة الاقتصاديّة الجديدة، بدل أن تكون فترة هدوء بعد «الشيوعيّة الحربيّة»، شهدت ازديادًا في ثقل الاضطهاد، كما لو كان منتظرًا من التشديد على التعليم أن يعوّض عن التساهليّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وفي نهاية العشرينات، قوّى مجيء ستالين والنهج المتصلّب «طبقة ضدّ طبقة» تلكَ النزعات المعادية للدين التي جسّدها «الاتّحاد الدوليّ للفكر الحرّ العمّاليّ»، أو حركة «العمّال الذين لا إله لهم»، التي انفصلت سنة ١٩٢٥، في ڤيينّا، عن الفكر الحرّ «البرجوازيّ» الذي كان قليل الثقة بموسكو. ومع أنّ عدد أعضاء هذه «المنظّمة الجماهيريّة» كان متواضعًا. فقد تفرّعت حيثما تأصّلت الشيوعيّة.

إنّ مثل إعلان الحرب هذا أدّى إلى نشأة عداء للشيوعيّة يقوم على الدين ويتغذّى بالأخبار المريعة التي وردت على ألسنة المسافرين واللاجئين، إلى جانب الدعاية التي بثّتها جماعات الاغتراب المسيحيّة. وطوالَ العديد من السنين، شكّلت هذه الجماعات، في نظر الغرب، مصدر إعلام لا يُستغنى عنه في شأن بلدان عسيرة اللغة وقليلة الحرص على إشباع فضول البلدان الخارجيّة. في أفضل حال، تجسّد ذلك في مؤلّفات بِرْدياييف (Berdiaeff)، وفي أسوإ حال، أدّى ذلك إلى تكاثُر أهاجيّ خرجت من أماكن مشبوهة كثيرة وقام فيها الاضطهاد مقام الدليل السياسيّ. وفي عدّة دول كبرى غربيّة، أُضيفت صدمة الثورة الروسيّة إلى صدمة الحرب فضخّمت الموجة القوميّة. إلّا أنّ هذا العداء للشيوعيّة نقصه مساعد قويّ، وهو دعم الكنائس الرسميّ. والحال أنّ البروتستانتيّة والكثلكة، سواء أكان الأمر عن ارتباك أم عن مصلحة، بقيتا في موقف تحفُّظ.

«رسل» هامشيّون

لكنّ الشعب الكاثوليكيّ لم يَخلُ من رسل أرادوا أن يجعلوا، من الإمبراطوريّة القديمة التي جدّدها الحافز الثورويّ، «حدودًا» مفتوحة للطموحات الكاثوليكيّة. فإنّ خرائط روسيا كانت تزيّن جدران حُجَر الرهبان. وقبل الرحلة إلى الصين، نرى أنّ الرحلة إلى الاتّحاد السوڤياتيّ، التي كان شبه سرّيّة على قدر الإمكان، ألهبت العديد من المخيّلات. وقد برزَ سراب روسيّ لم يأمن منه الڤاتيكان. فبقيادة «اللجنة من أجل روسيا»، التي أُنشئت سنة ١٩٢٥، قام رهبان انتقاليّون وبندكْتيسيّون ودومنيكيّون ويسوعيّون بوضع مخطّطاتهم الفتوحيّة، في حين تحاشت رومة أن تقطع العلاقات مع موسكو: فما بين ١٩١٧ و١٩٢٦، لم تنقطع البعثات البابويّة إلى الأرض السوڤياتيّة ولا المفاوضات شبه السرّيّة. أمّا الحلّ الوسط، الذي حلم به بعض

(*) Etienne Fouilloux.

الأحبار، والذي رُجيَ منه أن يمنح الكثلكة الروسيّة وضعًا قانونيًّا، فلم يكن مرفوضًا سلفًا من قبل حكومة متعطّشة إلى الاعتراف القانونيّ.

لا شكّ في أنّ الطرفَين كانا أكثر تباعدًا من أن ينجح مثل ذلك المشروع. هذا وإنّ والسراب كان روسيًّا، لا سوڤياتيًّا، والمقصود لم يكن الشيوعيّة الغريبة عن «النفس السلافيّة»، بل روسيا الخالدة... ولكن كيف يمكن طمس ذلك الإغراء الذي ولّدته تلك الشيوعيّة الظافرة في الأوساط المحدودة، البروتستانتيّة خصوصًا والكاثوليكيّة عند سفوح الفرصة، التي كانت تنتقد من زمن بعيد النظام الرأسماليّ؟ أمّا الأفواج الأنكلوسكسونيّة والسكندينافيّة والجرمانيّة، فكانت تكتفي، إمّا بإصلاحيّة معتدلة، وإمّا بوهم كتابيّ لا تأثير له في الحقائق السياسيّة. وعلى عكس ذلك، فإنّ بعض المجموعات المتطرّفة، التي كثيرًا ما مرّت بقالَب الأحزاب الاشتراكيّة، انضمّت إلى «الأمميّة الثالثة». وبين هذَين التيّارين المتعارضَين، رفضت بعض الشخصيّات الاختيار. وهؤلاء الهامشيّون، الذين نظرت الكنائس إليهم نظرة استياء، قوبلوا بالنظرة نفسها عند الثورويّين، مع أنّهم رغبوا في التقرّب منهم.

«اليد الممدودة»

ومن الثلاثينيّات إلى مطلع الستّينيّات، جرت تطوّرات غير مجدية غربيّة، رُسمت خطوطها الأولى قبل قيام الحرب العالميّة الثانية. فأمام الخطر الفاشِستيّ الذي ازداد حدّةً، والذي قُدِّر أخيرًا حقّ قدره بعد حلول الكارثتين الإيطاليّة والألمانيّة، اتّخذت الحركة الشيوعيّة مجرًى جديدًا في (١٩٣٤-١٩٣٥)، وحلّت، مكانَ الانعزال المتشيّع والمُكلِف، سياسة «الجبهات الشعبيّة» أو «القوميّة»، التي تهدف إلى توحيد جميع القوى المتعرِّضة للخطر التسلّطيّ، على قاعدة معادية للفاشيّة.

ففي ألمانيا منذ ١٩٣٣، وبوجه خاصّ في فرنسا وإسبانيا انطلاقًا من ١٩٣٦، مدّ الشيوعيّون يدهم إلى المسيحيّين، فتلاشت تدريجيًّا فاعليّتهم المعادية للدين. وبعد حادثة مسار الميثاق الجرمانيّ السوڤياتيّ، بلغت تلك الخطّة ذروتها في أثناء المقاومة في بلدان تمثّل فيها الجماهير الكاثوليكيّة رهانًا ضخمًا، وعلى رأسها بولونيا وإيطاليا. لكنّ سوء الاستقبال الذي قوبلت به الخطّة، والدخول في الحرب الباردة، لم يبرّدا تمامًا ما في حُسن الإرادة من همّة، إذ إنّ التهجّمات على الڤاتيكان والمجلس المسكونيّ تكاثرت، مع أنّ اليد بقيت ممدودة، علمًا بأنّ تلك البادرة لم تفترض أيّ إنكار عقائديّ. فهي، على صورة «الجبهات الشعبيّة» التي لم تكن سوى تحالفات تكتيكيّة متوسّطة الأمد، لا تتجنّب تَجابه الطبقات ولا تَواجه الأفكار. وفي روسيا الستالينيّة، حيث كاد النظام، حتّى «الحرب الوطنيّة الكبرى»، أن لا يحتاج إلى الكنيسة الأرثوذكسيّة، اشتدّت الدعاية والاضطهاد المعاديان للدين، حتّى إنّهما جرّدا «اليد الممدودة» في الغرب من نصيب كبير من مصداقيّتها. هذا وإنّ إعادة الجماعات المسيحيّة إلى «الصواب» في «الديمقراطيّات الشعبيّة»، بعد ١٩٤٥، لم يسعْها إلّا أن تزيد الناس حذرًا.

معارضة الكنائس للشيوعيّة

فبالنظر إلى ذلك التصلّب المزدوج، نرى أنّ الكنائس غيّرت هي أيضًا نهجها ودخلت تمامًا في صراع مع الشيوعيّة.

على شُرُفات الغرب المسيحيّ، الذي بدا أشبه بالمكان المحصّن المحاصَر، كان المؤمنون المتأهّبون يسهرون بأعداد كانت تزداد يومًا بعد يوم. وكانوا يستخدمون الأسلحة السلميّة، أسلحة الإعلام والإحسان. فحتّى قبل الحرب، كانت بعض المكاتب، بفضل التحقيقات والتقارير، تحذّر المؤمنين من مساوئ الشيوعيّة المعادية للدين في روسيا ومن تسرّبها إلى القارّات الخمس.

وفي زمن الحرب الباردة، ازدادت الشبكة كثافةً

وأروت الجسم المسيحيّ من عداء نظريّ وعمليّ للشيوعيّة يصعب الإفلات منه. وكان الإحسان المسيحيّ يسعى لتلافي الشرّ، بمساعدة البلدان التي دمّرتها الحرب على الخروج من بؤس يولّد الثورة. وإذا تمّ الشرّ، أي إذا تأصّلت الشيوعيّة، لا يبقى إلّا تقديم المساعدة لـ«كنائس الصمت» أو للبلدان المعرَّضة لخطر شديد.

الحرب المقدّسة؟

ولمّا كانت الأسلحة الروحيّة تبدو غير فعّالة، لم تتردّد الكنائس في الاستنجاد بالسلطة الزمنيّة ولا في النصح باستخدام أسلحة أكثر فتكًا. هذا وإنّ الأصوليّة البروتستانتيّة، والتزمّت الكاثوليكيّ الذي استعاد حيويّته في نهاية حبريّة بيوس الثاني عشر، كانا لها بمثابة كفالة تعليميّة وجيهة. فإنّ أبطالهما، إن لم يكونوا متحدّرين من التقاليديّة المعارضة للثورة، كثيرًا ما كانوا من خَوَنَة اليسار المتطرّف. فكانوا يعتقدون، بسبب انقيادهم لإغراء الفعّاليّة الشيوعيّة، بأنّهم يكتشفون موطن ضعف «عالم حرّ» متعطّش إلى خيرات ماديّة في هشاشة تبريراته العقائديّة. وهذا ما حملهم على تفكيك الشيوعيّة بدقّة وإعادة تركيبها، والاكتفاء بتغيير مصدر الطاقة. وهذا التجسُّس الفكريّ أنتجَ آلةً حربيّة تسير على النحو نفسه تقريبًا، ولكن باستخدام وقود آخر: فإنّ من شأن قراءة الكتاب المقدّس و«تعليم الكنيسة الاجتماعيّ»، وتطبيقهما حرفيًّا، أن يعيدا إلى الغرب العزم الذي يمكّنه من تجنّب التدمير، بفضل العودة إلى «نظام اجتماعيّ مسيحيّ». لم يكن يكفي، لمحاربة العدوّ، المشبَّه بالشيطان، أن يُصانَ كلّ ما بقي من تقليد أصيل وحقيقة موحى بها، بل كان لا بدّ من العمل على إصلاحهما الكامل. وبما أنّ الكتلة الخالية من الثُّغَر تستطيع وحدها أن تقاوم، فإنّ مطاردة «الطابور الخامس» الشيوعيّ بلا ملل، الذي تسرّب إلى الكنائس، كان واجبًا لا يجوز أن يرتبك بوساوس مفرطة.

«رفاق الطريق»

إنّ سِحْر «المتزمّتين» المُرتاع يقابله سِحر «التقدّميّين» أو «رفاق الطريق» المُعجَب. فقبل اندلاع الحرب، في حين كانت الشبيبة العاملة المسيحيّة باقية على حذر، لم يكن في فرنسا سوى بعض المفكّرين الهامشيّين الذين قبلوا بالقبض على «اليد الممدودة». أمّا «المسيحيّون الثورويّون» في «الأرض الجديدة»، فإنّهم لم يكتفوا باستباقِ الحركة، بل تخطّوها: فبعد أن خاضوا تمامًا مغامرة الجبهة الشعبيّة، ما لبثوا أن قاموا بانتقاد «يساريّ» أغضبَ شركاءهم العلمانيّين.

إنّ الحرب والمقاومة هما اللّتان وفّرتا لـ«اليد الممدودة» فرصتها الأولى. ففي معسكرات الأسرى والمعتقلين، وخلال العمل في السرّ والأدغال، تمّ اللقاء بين «الذي كان يؤمن بالسماء» و«الذي لا يؤمن بها». وللمرّة الأولى على الأرجح، في أوروبّا الشرقيّة، لا بل في إيطاليا وفرنسا، حارب المسيحيّون وماتوا إلى جانب الشيوعيّين. لا شكّ في أنّ الزهد والتنظيم الشيوعيَّين، والقدرة والنفوذ اللذين اكتسبهما الاتّحاد السوڤياتيّ السابق والأحزاب التي كانت تنتمي إليه، كانت عند العديد من المسيحيّين بمثابة كشف. وهو كشف عزّزه كشف آخر متزامن، ذلك بأنّ الجماهير العمّاليّة وبعض المناطق الريفيّة ارتدّت عن الإيمان المسيحيّ، أو لم تتنصّر قطّ.

وعلى غرار التزمّت، جمعت التقدّميّة إلى حدٍّ بعيد بين السياسة والفكر اللاهوتيّ. في الوسط، الطبقة العمّاليّة التي تُفلت من الكنائس، والتي يُضفي عليها استغلالها وشعورها به رسالةً شبه مشيحيّة: فانفصال الإنسان عنها هو الحكم على نفسه بالموت، بتخلّيه عن مُوَجِّه خلاص البشريّة. لكنّ الطبقة العمّاليّة هي أيضًا

طليعتها، «الحزب»، المتسلّح بالماركسيّة. فالماديّة التاريخيّة، التي هي أداة علميّة لتحليل المجتمعات، لا تقبل أيّ نقاش. والثورة الاجتماعيّة المحتّمة تصبح شرطًا أوّل لإعلان البشرى. وفي المقابل، ليست الماديّة الجدليّة سوى خيار فلسفيّ يمكن أن يُستبدَل به تصوُّف مسيحيّ اصطلاعيّ. فالتقدّميّة توحّد بين أدقّ التمييزات وأتمّ الخلط بين الشأن الروحيّ والشأن الزمنيّ، فإنّها لا تقبل من الماركسيّة إلّا ما بدا منسجمًا مع الإيمان، لكنّها تهدف هي أيضًا إلى قيام نظام اجتماعيّ (أو اشتراكيّ بالأحرى!) مسيحيّ.

وعلى الجبهة المذهبيّة، تتجسّد هذه القضايا في انتقاد حادّ لتواطؤ الكنائس مع الرأسماليّة وفي نشأة نَوًى مسيحيّة «شعبيّة»، تكون قاعدة عمّاليّة محدودة وأدمغة مفكّرة انفصلت عن البرجوازيّة، لا بل عن الارستقراطيّة. وعلى الصعيد السياسيّ، تبنّى المسيحيّون التقدّميّون القضايا الشيوعيّة. فوقّع الكهنة العمّال واللاهوتيّون والقساوسة والعلمانيّون نداء ستوكهولم، ونشطوا في حركة السلام. وانضمّوا إلى المنظّمات النقابيّة التي يديرها الشيوعيّون. وفي وقت معيّن، كان الأمر ينتهي بالكثير منهم إلى طلب بطاقة «الحزب». وعندئذٍ، كانوا يجدون أنفسهم بين أمرين: فإمّا لا تلبث همّتهم أن تبرد أمام التشيُّع فيرتدّون، وإمّا يبقون ويُشيدون بستالين قبل أن يبكوا عليه، وينوّمون إيمانًا لا يستند إلى أيّ سند خارجيّ.

مشتبه فيهم

لا بدّ من الاعتراف بأنّهم دُفعوا على ذلك الطريق بسبب المعاملة القاسية التي كانوا ضحاياها من قبل السلطات الكنسيّة. وإذا صحّ أنّ البروتستانتيّة كانت تكتفي بتهميش بنيها المُزعِجين من دون أن تصدمهم، فإنّ الكثلكة تصرّفت بقدر أقلّ من التأنّي: فمنذ ١٩٣٦، شجب سيل من الأقلام المأذونة مشروع «اليد الممدودة» فافتتح سلسلة الإدانات الطويلة. لكنّ العودة إلى النظام لم تتمّ من دون غبار، فإنّ عددًا محترمًا من الكهنة العمّال والمفكّرين رفضوا الخضوع، فتكاثرت الانفصالات. وأراد الأساقفة أن يوقفوا النزيف في فرنسا، ولا سيّما في إيطاليا حيث كان بعض الإكليريكيّين والعلمانيّين لا يرون لماذا عليهم أن يستبدلوا فجأةً جريدتهم أو نقابتهم، فرأوا من المستحيل أن يطبّقوا القرار في صرامته.

كان التقدّميّون يعانون سوء المعاملة، لا من قبل كنائسهم فَحسْب، بل من قبل الشيوعيّين أيضًا عند أوّل حياد عن النهج. ومع ذلك، فإنّ رابط المقاومة صمد للعديد من الأزمات: ففي ١٩٥٣، حيّا المسيحيّون التقدّميّون موت «أبا الشعوب الصغير» وهم يُطلقون الشهيق. فكان لا بدّ من انتظار ١٩٥٦ والدبّابات السوفياتيّة في بودابِشت، لكي ينتبه «الرفاق» الأخيرون. وعندئذٍ، تحت ضغط الكنائس من جهة، والحركة الشيوعيّة من جهة أخرى، توارت التقدّميّة شيئًا فشيئًا.

الباب السادس والعشرون

تجدّد مسيحيّ

يجري كلّ شيء، في هذه الفترة
التي تفصل بين الحَربَين العالميّتَين،
كما لو أنّ المسيحيّة، التي بقيت مدّة طويلة
منطوية على نفسها،
استعادت أخيرًا طعم الحياة والقدرة
على توجيه كلمة أكثر ثباتًا إلى العالم بأسره.
فإنّ بضعة بابواتٍ عظماء، وأفكارًا جديدة
كالتي وجّهت نشأة العمل الكاثوليكيّ،
وتجدُّدًا لاهوتيًّا وروحيًّا حقيقيًّا،
وعبقريّة بعض كتّاب لامعين،
ساعدت على هذه النهضة.
لكنّ بعض الإنجازات لا يمكن أن تُنسينا
استمرار المشاكل الكبرى.
وتاريخ البروتستانتيّة يلفت النظر إلى خطورتها،
في حين ازدادت إشاعة التعصُّبات الجماعيّة
التي تحمل في طيّاتها المجزرة العصريّة الهائلة.

ربيع الكنيسة
أم صيف تشرين؟

بقلم رنيه ريمون(*)

إنّ الحقبة التاريخيّة التي تفصل بين الحربَين العالميّتين، والتي توافق نهاية عهد بندكتس الخامس عشر وحبريّة بيوس الحادي عشر، تشكّل أحد ألمع فصول تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة الحديث. إنتهت حبريّة بيوس العاشر في أجواء حِداد، وفي الشعور بالهزيمة، في ختام سلسلة مؤثّرة من الإخفاقات: فهناك الانفصالات التنازعيّة، والانقطاعات، والاضطهادات. وفي داخل الكنيسة نفسها، خلّفت الأزمة العصريّة دمارًا ومرارة. واعتُبرت الكثلكة نظامًا صارمًا يُعدُّ من واجبه أن يتخلّى عن الأفكار العصريّة، فتصلّبت في ثبات لا يعرف التساهل وبدت محكومًا عليها، عاجلًا أم آجلًا، من قبل حركة التاريخ نفسها.

والحال أنّ الكنيسة، في المدّة التي فصلت بين الحربَين العالميّتين، استعادت ما خسرته، فقد اكتسبت مجدّدًا تقدير الرأي العامّ، وأقامت علاقات مع الحكومات، وحظيت بالنفوذ والإشعاع. ومارس بيوس الحادي عشر سلطته العليا، من دون أن يتنازل عن أيّ شيء. فاتّسم عهدُه بذروة المَلَكيّة البابويّة، محقّقًا بذلك حلم بيوس التاسع. فكانت تصريحاته مُنتظَرة، سواء أكانت مرغوبة أم مرهوبة، واستعاد الكرسيّ الرسوليّ مكانه في التوافق الدوليّ. ولم يَبقَ للكاثوليك سبب للخجل من انتمائهم: فإنّ عصر الحياة البشريّ قد ولّى. فلا عجب أن تتزيّن تلك السنون في ذاكرتهم بنفوذ يُظهرها بمظهر عصر ذهبيّ.

هٰذا وإنّ مقارنتها بما تبع - ولا سيّما بالأزمة التي حلّت في نهاية المجمع - يساهم أيضًا على طريقته في تأكيد هٰذه الصورة. ولٰكن أليس كونها مهّدت الطريق للأزمة الحاليّة دليلًا على أنّ ذٰلك الإشعاع كان إشعاع المغيب أكثر ممّا كان إشعاع الفجر؟ إشعاع أضواء المَلَكيّة البابويّة الأخيرة؟ لنذهب في الاستدلال إلى أبعد من ذلك: أفليس من الصحيح أنّ بقاء كثلكة المجمع التريدنتينيّ قد أخّر إجراء التكييفات اللازمة، لتوهُّمها أنّها استعادت تأثيرها في المجتمع وفي الحركة الفكريّة؟

إنّ الواقع يبدو لي أنا المؤرّخ مختلفًا كلّ الاختلاف. فبدل أن يكون عمل البابوات والأساقفة، والمبادرة المتنوّعة التي قام بها الكهنة أو العلمانيّون، عقبة في طريق التغييرات الضروريّة، فقد وضعا بذور التحوُّلات اللاحقة. لا يجوز أن تُخفي الأبّهة والعظمة والبهاء ما هو، في حياة الكنيسة، جوهر كلّ شيء ومبدأه: أي الحياة الباطنة والتعمُّق الدينيّ والتجدّد الروحيّ. ومن هٰذه الناحية، نرى أنّ رصيد هٰذَين العقدَين لا حدّ له. فهناك الانتشار الإرساليّ، وإضفاء الطابع الشموليّ على الكنيسة، والخطوات التي خطاها العمل الكاثوليكيّ، وانطلاقة الصحافة الكاثوليكيّة. إنّ المؤرّخ يعترف بسعة العمل الذي تحقّق، والمسيحيّ يستشعر عمل الروح القدس الذي يُرشد كنيسته عَبرَ حركة التاريخ.

(*) René Rémond، رئيس جامعة باريس العاشرة - نانتير.

الفصل الأوّل

التجدُّد غير المتوقَّع

بقلم رنيه ريمون(*)

في نهاية القرن التاسع عشر، بدت الظاهرة المسيحيّة وكأنّها تتهمَّش بوجه شبه محتَّم. وفي مطلع القرن العشرين، أخذت حيويّتها تترسَّخ بوضوح متزايد. فماذا جرى؟

إنّ الحقبة التاريخيّة التي استغرقت نحو خمس وعشرين سنة وامتدَّت من موت بيوس العاشر إلى انتخاب بيّوس الثاني عشر – والتي تزامنت مع الفترة الفاصلة بين الحربَين العالميَّتين – تشكّل فصلًا حاسمًا من فصول تاريخ الكنيسة، فصلًا ما زلنا اليوم ورثتَه ربّما أكثر بكثير ممَّا نشعر به.

إنّها حقبة تجدُّد، مظاهرها الخارجيّة واضحة كعين الشمس. فإنّ الكنيسة، استعادت في المجتمع، في مدّة لا تتجاوز خمسًا وعشرين سنة، مكانة وتأثيرًا كانا قد أفلتا منها إلى حدّ بعيد. مكانة فكريّة أوّلًا: فإنّ الأوهام العلميّة قد أُهملت، والتعارض بين العقل والإيمان، وبين العلم والدين، الذي سيطر على صورة القرن التاسع عشر العقائديّة، بدا أنّ الزمن قد تخطّاه. وفي العديد من البلدان، ظهرت نهضة ثقافيّة عند الكاثوليك، تجلّت بوجه خاصّ في فرنسا في الحقلَين الفلسفيّ والأدبيّ.

إنّ بعض أعظم الكتّاب الفرنسيّين، كبِرْنانوس وكلوديل ومورياك هم معروفون بكونهم كاثوليك مقتنعين يعبّرون عن قناعاتهم الدينيّة عَبرَ مؤلَّفاتهم الأدبيّة. ومن جهة الفلسفة، اقترح ماريتان مذهبًا توماويًّا مجدَّدًا، في حين أبصرت الكيانيَّة المسيحيّة النور، من وجهة نظر أكثر حداثة، مع غبريال مرسيل، وفلسفة القِيَم مع لوسينَ (Le Senne) ولويس لاڤيل، كما أنّ تأثير بلونديل قام بدور هامّ. وهنا أيضًا، لسنا أمام مفكّرين هم مسيحيّون أيضًا، بل أمام مفكّرين مسيحيّين يحاولون أن يوحِّدوا تفكيرهم. هٰذا وإنّ موجة الاهتداءات التي ظهرت (ليون بلوا وبيغي وكلوديل وإرنست پسيكاري إلخ.) كانت بليغة: فإنّها انقلاب للنزعة التي كانت تتّجه، في القرن التاسع عشر، نحو النفور من المسيحيّة...

فشهدت الكثلكة الفرنسيّة إذ ذاك نوعًا من العصر الذهبيّ: ولا بدّ من الرجوع بعيدًا في التاريخ – من الأرجح حتّى القرن السابع عشر – لنرى ما يشابهه. ذلك بأنّنا أمام نوع من الربيع، يُلاحَظ أيضًا، وإن بقدر أقلّ، في بلجيكا وبريطانيا العظمى وألمانيا والولايات المتّحدة.

وفي الحقل العلميّ، نبغ الأب برُوي (Breuil) والأب تيَّار ده شاردان. ولقد أولى الكرسيّ الرسوليّ نفسه ذٰلك التجدّد العلميّ أهمّيّة كبرى، إذ إنّ بيوس الحادي عشر أعاد تكوين مجمع بابويّ وأدخل فيه علماء من جميع الآراء، ليدلّ بسطوع على التوافق بين المسيحيّة والعقل.

تناولت هٰذه النهضة التعبير الفنّيّ أيضًا. فإنّ الرسَّامين والنحَّاتين والمهندسين المعماريّين بحثوا عن تعبير ينسجم مع الميل والحساسيّة اللذين اتّسم بهما مطلع القرن العشرين. وهٰذه كلّها أسباب حملت الكاثوليك على عدم الخجل من انتمائهم إلى الكنيسة. ولم يبقوا في موقف دفاعيّ، مضطرّين دائمًا إلى تبرير

(*) René Rémond، رئيس جامعة باريس العاشرة – نانتير.

أنفسهم من الأحكام المسبَّقة أو الاعتراضات. من الناحية النفسيّة، كان هٰذا انقلابًا للموقف بكلّ معنى الكلمة.

نلاحظ الانقلاب نفسه في العلاقات الدوليّة. وكان أقلّ وضوحًا على عهد بندكتس الخامس عشر، الذي كان قصيرًا ومُثقَلًا بالأعمال الحربيّة، لٰكنّه برز بوجه خاصّ في أيّام خليفته بيّوس الحادي عشر، فقد عمل على حلّ مشاكل الماضي ليُعيد إلى الكنيسة حرّيّتها في التصرُّف.

ونكتفي هنا بمثَلَين، لعلّ أشهرهما تسوية القضيّة الرومانيّة، لأنّها لم تكن تؤثّر فقط في علاقات الكرسيّ الرسوليّ مع إيطاليا، بل كانت تشلّ نفوذه في الحقل الدوليّ. فحين وضع بيوس الحادي عشر حدًّا لها، لم يُفرج عن الوضع فحسْب، بل فتح إمكانات جديدة للدبلوماسيّة البابويّة.

والمَثَل الثاني هو تسوية مواضيع الخلاف الناتجة في فرنسا من الفصل بين الكنائس والدولة. فإنّ بيوس الحادي عشر أعاد العلاقات مع حكومة الجمهوريّة ووضع تسوية موقَّتة في ما يختصّ بمشكلة الحرّيّة الدينيّة. ومن جهة أخرى، فإنّ إدانته لـ«العمل الفرنسيّ»، الذي أخطأ في الربط الصريح بين الكثلكة وبعض الصِّيَغ السياسيّة التي تخطّاها الزمن، ساهمت أيضًا في ترسيخ استقلال الكنيسة. ولأيّ شيء يجب أن ننسب هٰذا التجدّد؟

لا شكّ في أنّ شخصيّة البابوات نفسها أسهمت فيه إسهامًا شديدًا. كان الكاثوليك، في ذلك الزمن، لا يزالون يعيشون في إطار كنيسة خاضعة خضوعًا وثيقًا لروما ومنظَّمة تنظيمًا تراتبيًّا دقيقًا. فكانت كلّ مبادرة تنبثق من روما وتعود إليها، حتّى إنّ الكنيسة الرومانيّة كانت تُعَدّ أكثر المنظَّمات مركزيّة. فكانت حبريّة بيوس الحادي عشر، ثمّ حبريّة ببيوس الثاني عشر، ذروة المَلَكيّة البابويّة. وهٰذا يعني، في جزء كبير، أنّ سلطة الكنيسة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بشخص رأسها، أكثر بكثير ممّا كانت في القرون السابقة وممّا هي في أيّامنا.

والحال أنّ الكنيسة تعاقَب على رأسها، لحسن الحظّ، شخصيّات بارزة جدًّا. يمكننا أن لا نوافق على بعض مبادراتهم، ولٰكنّ البابوات الذين عرفهم مطلع القرن العشرين تحلَّوا، ولا شكّ، بقدرات قياديّة كبيرة.

نذكر بوجه خاصّ بيوس الحادي عشر الذي ما لبث أن اكتسب سلطة أدبيّة واسعة، جعلت منه شخصيّة مرموقة على الساحة العالميّة. فشهدت الكنيسة، في تلك الفترة، استعادة شهرة غير منتظرة، حافظ عليها بيوس الثاني عشر. أمّا يوحنّا الثالث والعشرون، فقد استمال، بطرق مختلفة، تعاطف جميع الناس.

فالبابوات الذين عاشوا في مطلع القرن العشرين أثَّروا إذًا تأثيرًا حقيقيًّا في المجتمع الدوليّ.

وإلى تلك الحقبة التاريخيّة يرقى تأكيد أخلاقيّة دوليّة. قبل ذٰلك، كانت سياسة الكرسيّ الرسوليّ ودبلوماسيّته محصورتَين أساسًا في الدفاع عن مصالح الكنيسة وحرّيّاتها. صحيح أنّه قام، في بعض الظروف، بدور الحَكَم: وهٰكذا حُكِّم لاون الثالث عشر، نزولًا عند طلب أحد الأطراف، في عدّة خلافات دوليّة. ولٰكنّنا لا نجد وراء ذٰلك تعليمًا بالمعنى الحصريّ. أمّا عند بندكتس الخامس عشر وبيوس الحادي عشر، فقد ظهر تعليم مسيحيّ في السلم والنظام الدوليّ. فهناك سلسلة نصوص، ولا سيّما مبادرات، تدلّ على بدايات تربية الضمير الكاثوليكيّ في الأخلاقيّة الدوليّة، كما أنّ نهاية القرن التاسع عشر اتَّسمت ببدايات تربيته في حقل الأخلاقيّة الاجتماعيّة. وهٰكذا ترسَّخت شيئًا فشيئًا فكرة عدم حصر الأخلاقيّة المسيحيّة في الحياة الخاصّة. فالذين يظنّون أنّ آمَنَ الطرق للحفاظ على السلم هو التسلّح، عرض عليهم الكرسيّ الرسوليّ مفهوم نظام قضائيّ دوليّ: فإنّ الحرب هي أمر غير عاديّ، وكما أنّ السعي للخير المشترك، في داخل المجموعات، يخضع لقواعد، فلا بدّ من أن يخضع لها على مستوى العلاقات الدوليّة. وإذا صحّ أنّ تلك المواقف المتَّخذة جعلت البابا أحيانًا في وضع لا يوافق عليه قسم من الكاثوليك، فقد شكّلت أيضًا توسيعًا لوجهات النظر، ونضجًا للضمير المسيحيّ، يعودان بوجه خاصّ إلى مبادرة روما.

فاستنادًا إلى ذٰلك المفهوم، وقف بيوس الحادي عشر في وجه مزاعم الدول التوتاليتاريّة، سواء أكانت قوميّة اشتراكيّة أم شيوعيّة. وعند وفاته، اعتبرَتْهُ الديمقراطيّات رجلًا ديمقراطيًّا وشاركت في الحداد. وكان ذٰلك غير منتظَر، حين نتذكّر أنّ الكنيسة كانت مجتمعًا مَلَكيًّا، تنحصر فيه السلطة في يد شخص واحد، وأنّ الناس كانوا يرون فيها، قبل بضعة عقود، أكبر خصوم الديمقراطيّة. ولٰكنّ الكرسيّ الرسوليّ، حين دافع عن الحرّيّات الدينيّة، انساق أحيانًا إلى الدفاع عن حرّيّة الضمير وحقوق الشخص البشريّ، في وجه طغيان الأنظمة التوتاليتاريّة، فتوافق ذٰلك مع الدفاع عن مصالح البشريّة. فإنّ البابا يظهر، في بعض الأحيان، بمظهر الناطق بلسان الضمير العالميّ، في زمن لا يمكن أن نجد فيه ناطقًا آخر، إذ إنّه ما من رئيس دولة غيره يستطيع أن يجسّد وحدة الجنس البشريّ. فهذا ما نشعر به من خلال المدائح التي أحاطت بموت بيوس الحادي عشر.

وماذا نجد في أساس هٰذا التجدُّد؟

لا شكّ في أنّ هناك تجدُّدًا في العلوم الدينيّة، ولا سيّما تعمُّقًا في علم الكنيسة. فالكاتب كارل آدم كان له تأثير بعيد، إذ روّج مفهومًا للكنيسة أقلّ قانونيّةً وأكثر كيانيّةً ممّا كان في العقود الماضية. ونجد عنده الأفكار التي شعر بها موهْلِر (Moehler)، عالِم الكنيسة العظيم في القرن التاسع عشر، ومفهوم الجسد السرّيّ كما ورد في رسائل بولس الرسول، وقد جعل منه العمل الكاثوليكيّ حقيقة من أعزّ الحقائق وآلفها. هٰذا وإنّ مفهوم الكنيسة كمؤسّسة، ومجتمع في موقف دفاع يطالب بامتيازاته، أخذ ينتقل إلى المرتبة الثانية، وهناك وجوه أخرى، كوجوه الكنيسة بصفتها جسمًا حيًّا وجماعة موفَدة إلى الرسالة، أخذت تبصر النور، وهي الوجوه التي وردت وعُبِّر عنها في ١٩٤٣، في رسالة بيوس الثاني عشر العامّة، **جسد المسيح السرّيّ**.

وفيما كانت الكنيسة تعي نفسها، كانت تتّخذ أيضًا طابعًا شموليًّا، ولا تبقى شبه أوروبّيّة فحسْب. ففي الولايات المتّحدة، أصبحت الكثلكة أحد أهمّ المذاهب، إذ إنّها تضمّ خمسة وعشرين مليونًا من المؤمنين، وعددًا كبيرًا من رجال الإكليرس، وأساقفة مُحتَرَمين ومُطاعين، يتحلَّون بكرم نفس ودیناميّة لا مثيل لهما: وكأنّ الكثلكة أصبحت أميركيّة على الأرض الأميركيّة. وفي الوقت نفسه، أخذت المجتمعات المسيحيّة البلديّة تنمو. وإلى أيّام بندكتس الخامس عشر وبيوس الحادي عشر، يرقى التشديد على استقلال الإرساليّة ومجهود رومة المستمر لفصل إعلان البشارة عن الاستعمار. ذٰلك بأنّ المسيحيّة كانت تتقدّم كلّما تقدّم الغرب. وقد تمّ الفصل على عهد بندكتس الخامس عشر واتّسع في أيّام بيوس الحادي عشر، الذي ذكّر الإرساليّات بلا ملل بأنّ عملها يجب أن يكون كنسيًّا محضًا وألّا يمارَس في سبيل مصالح دولة معيَّنة. فكان الهدف، سواء أكان قريبًا أم بعيدًا بحسب درجة تقدّم المجتمعات المسيحيّة، تكوين كنائس لا تبقى مرتبطة بمجمع نشر الإيمان وتصبح كنائس حقيقيّة كسائر كنائس الغرب. ولم يكتفِ بيوس الحادي عشر بالتعبير عن المبادئ، بل طبّقها وكوّن هيئة أسقفيّة صينيّة وهيئة أسقفيّة يابانيّة... لٰكنّ أفريقيا بقيت، إلى حدّ بعيد، أرضًا إرساليّة، إلّا أنّ المعالم قد وُضعت لتوسيع هيئة الكرادلة وإضفاء الطابع الشموليّ على الكنيسة لاحقًا.

ولٰكن متى تمّ الوعي لضرورة الفصل بين الإرساليّة والسياسة الغربيّة؟

عند اندلاع الحرب العالميّة الأولى على الأرجح، إذ إنّ المحاربين الأوروبّيّين كانوا يحاولون أن يجرّوا توابعهم الاستعماريّة إلى معسكراتهم، وكان الأساقفة ينقادون إلى الانضمام إلى كلٍّ من المعسكرين، فلم يشهدوا الشموليّة الكنيسة. ولا شكّ في أنّ ذٰلك أسهم في تعجيل الشعور بضرورة التمييز بين المستويات.

فالمسيحيّة بدأت تتّسم بالطابع الشموليّ، بتجسّدها في مختلف الثقافات.

وقد أخذت بعين الاعتبار الحقائق البشريّة الأرضيّة

بقدر أكبر. ومن هٰذا القبيل، هناك عنصر آخر هامّ جدًّا من عناصر تجدّدها، وهو نشأة العمل الكاثوليكيّ. في نقطة الانطلاق، كان لا يخلو من الغموض، وقد أثّرت فيه كثير من الالتباسات. هٰذا وإنّ العبارة نفسها لم تكن جديدة تمامًا، إذ إنّها كثيرًا ما استُعملت في الماضي للدلالة على المنظّمات الرسوليّة. وفي نظر الذين يميلون إلى تصوُّر المستقبل على مثال الماضي، لم يكن العمل الكاثوليكيّ سوى ترقيع، وتكييف المنظّمات الرسوليّة التقليديّة على الذوق الحاضر. وفي الواقع، لم يكن العمل الكاثوليكيّ، في كثير من البلدان، حتّى ١٩٣٩ على الأقلّ، سوى إعادة تنظيم النشاطات الرسوليّة.

ولٰكن، في مبادرة بيوس الحادي عشر، هناك أمر آخر، هناك رغبة في الجدّة، وهي حقيقيّة، وإن لم يَشعر شعورًا واضحًا بجميع مستلزماتها. وفي فكره، ينبغي للعمل الكاثوليكيّ أن يطمح إلى إعادة تنصير المجتمع، وبالتالي إلى تخطّي الفصل، الذي تمّ في أثناء القرن الماضي، بين الإيمان الشخصيّ والحياة الاجتماعيّة. يجب إحلال مُلك المسيح. وهو أمر يقبل عدّة معانٍ: فقد يكون محاولة إعادة النظام القديم المعارض للثورة، لإعادة تكوين مجتمع تيوقراطيّ واجتماعيّ، وبسبب هٰذا الرفض للعلمنة، يُخشى أن يُمسي العمل الكاثوليكيّ حركة رجعيّة. ولٰكنّه، قد يكون أيضًا، على الصعيد الإيجابيّ، رغبةً في استلهام مسيحيّ يتخطّى انقسامات الشخص ويعيد توحيده. وهٰذا ما عبّر عنه الشعار الذي كان، فترةً من الزمن، شعار حركات العمل الكاثوليكيّ في فرنسا: «كلّ المسيحيّة في كلّ الحياة»، لا المسيحيّة إلى جانب الحياة أو الحياة إلى جانب المسيحيّة.

وهناك وجهان واعدان في نشأة العمل الكاثوليكيّ هٰذه. أوّلهما النداء إلى العلمانيّين: للمرّة الأولى في تاريخ الكنيسة، يجد العلمانيّون أنفسهم، بصفتهم علمانيّين، مدعوّين جميعًا وبصورة رسميّة إلى القيام بدور فاعل. إنّ تحديد العمل الكاثوليكيّ كمشاركة العلمانيّين في رسالة السلطة الكنسيّة منحهم كرامةً جديدة: فلم يعودوا ذٰلك القطيع الخاضع للسلطة، الذي تنحصر وظيفته في الطاعة وحسْب، كما صرّح بيوس العاشر. فبدل أن يكونوا رعايا لهم دور سلبيّ، أصبحوا شركاء في عمل الكنيسة الرسوليّ. ويمكننا أن نجد في هٰذا التحديد إنباءً بتعزيز دور العلمانيّين الذي ظهر بعد الحرب العالميّة الثانية. لسنا بعد أمام خطوة المجمع الفاتيكانيّ الثاني، الذي وصف الكنيسة بأنّها شعب الله الذي ينتمي إليه جميع المؤمنين بالتساوي، ولم يُدخل الفوارق التي تعود إلى توزيع الخدمات إلّا لاحقًا. فقد اكتفى بيوس الحادي عشر بإشراك المؤمنين في رسالة السلطة الكنسيّة. لٰكنّ العمل الكاثوليكيّ كان مرحلة من المراحل في هذا الطريق. ولولا النضج الذي تمّ ما بين ١٩٣١ و١٩٦٠، لَما كان الوصول إلى **نور الأمم** ممكنًا.

والوجه الآخر الواعِد هو الاعتراف بالعمل الكاثوليكيّ المتخصِّص. ففي الكلام على «الشبيبة العاملة المسيحيّة»، سمّاها بيوس الحادي عشر صيغة كاملة لرسالة العلمانيّين. إنّ شهادة الرضى هذه التي تؤدّى للاختصاص تفترض حُكمًا تقييميًّا في المجتمع: إنّه، قبل كلّ شيء، تسليم بأنّ المجتمع هو مميَّز وبأنّ تنوُّع الأوساط ليس هو أمرًا يمكن تجاهله - في حين كانوا يميلون إلى اجتناب الفوارق الاجتماعيّة أو إلى تجاهلها: فكان الفرق الحقيقيّ الوحيد هو أن يكون الإنسان في الكنيسة أو أن لا يكون فيها. وهو أيضًا تسليم بأنّ الناس يعيشون في جماعات لها خصوصيّاتها ومصالحها الخاصّة وثقافاتها وتقاليدها. ولا يكفي أن تُؤخذ بعين الاعتبار، بل يجب الاعتراف بأنّ هٰذه الفوارق إيجابيّة، ولذٰلك يُطلب إلى المناضلين في العمل الكاثوليكيّ أن يستوعبوها وينصّروها.

وفي ذٰلك ضمنًا لاهوت في الحقائق الأرضيّة يتخلّى عن الفكر اللاهوتيّ التقليديّ الذي عرفه القرن التاسع عشر. فكما أنّ الكنيسة هي مدعوّة إلى التأصّل في الثقافات غير الغربيّة وإلى عدم تجريد الشعوب من جنسيّاتها، كذٰلك أخذت تعتبر أنّ على المسيحيّة أن تضمّ ما لمختلف الأوساط الاجتماعيّة من ثروات وقِيَم.

وفي الحركة نفسها، ظهر نوع من التكريس لمختلف الحالات الحياتيّة، فبدأ الناس يأخذون بعين الاعتبار ما يشكّل معطيات حياة المسيحيّين اليوميّة. فنشأت عندئذٍ روحانيّة معيّنة للزواج المسيحيّ، لم تعد صورة منقولة ومنحطّة للروحانيّة النسكيّة أو الكهنوتيّة: ففي وضعهم كأزواج سيجد المسيحيُّون فرصةً ليتقدّسوا.

إنّ ذٰلك كلّه يعود إلى فكرة واحدة، وهي أنّ الكنيسة عدلت عن مقاطعة العالم وتجاهله أو احتقاره، وتصالحت مع القِيَم البشريّة. فعلى مرّ تاريخها، لم تنقطع عن التأرجح بين مسيحيّة أخيريّة، تشدِّد على تعالي الله، مع التعرُّض للانفلات الروحيّ، ومسيحيّة تجسُّديّة، تحاول أن تستوعب الوضع البشريّ كلّه. لا شكّ في أنّ مسيحيّة الثلاثينيّات كانت مسيحيّة تجسُّديّة، وأنّ الحركة التي أدّت إلى المجمع الڤاتيكانيّ الثاني تأصّلت في ذٰلك الزمن.

وهل ظهرت الحركة نفسها خارج فرنسا؟

يميل الفرنسيّون الكاثوليك عادةً إلى الاعتقاد بأنّهم في طليعة العالم المسيحيّ، لٰكنّ ما حدث في الثلاثينيّات لا يخلو من الصحّة. فإنّ اختباراتهم ومنشوراتهم كان لها تأثير واسع في سائر البلدان.

لٰكنّ الكاثوليك الفرنسيّين لم يكونوا أوّل مَن صنعَ التجدّد الطقسيّ والإفخارستيّ الذي امتازت به الحقبة الفاصلة بين الحربَين العالميَّتَين، بل سبقهم كاثوليك ألمانيا وبلجيكا. وإلى ذٰلك الزمن يرقى انتشار كتاب القدّاس، الذي مكّن المؤمنين من المشاركة الشخصيّة في القدّاس: حتّى تلك الأيّام، كانوا يتلون المسبحة أو يقرأون بعض الصلوات، من دون أن يُشاركوا في الاحتفال.

فانتشر كتاب القدّاس في مطلع الحرب العالميّة الأولى، وألفَ المؤمنون الاطّلاع على مضمون الرسائل **والمزامير** ونصوص العهد القديم. وما لبثت القداديس الحواريّة الأولى أن ظهرت ظهورًا خجولًا، وبدأ القدّاس يتحوّل إلى احتفال جماعيّ، يفهم المسيحيّون معناه ويعيشون منه. وفي الوقت نفسه، انتشرت النوادي التي يشرحون فيها الإنجيل ويعرّفون أقوال المسيح. أمّا التناول المتواتر، فهو لا يرقى إلى تلك الأيّام، بل يعود إلى بيوس العاشر، لٰكنّه أخذ يتعمّم، وتعوّد المؤمنون أن يتناولوا في أثناء القدّاس الذي يشاركون فيه، بعد أن كان التناول، في أغلب الأحيان، منفصلًا عن القدّاس، فكان الكاهن يناول الذين يريدون قبل مباشرة القدّاس.

ومن ناحية البروتستانت كان هناك عودة إلى الينابيع وتعمُّق لاهوتيّ، بفضل الثورة البارْتيّة. كان كارل بارت، في آنٍ واحد، رائدًا ورمزًا لحركة الانفصال عن البروتستانتيّة الليبراليّة التي سيطرت في القرن التاسع عشر، وهي تختلف كلّ الاختلاف عمّا سُمّي الكثلكة الليبراليّة التي تربط بين ليبراليّة سياسيّة وكثلكة لا تُهمل شيئًا من العقيدة الدينيّة. أمّا ليبراليّة البروتستانتيّة فهي دينيّة، أي إنّها تميل إلى تخفيف مضمون الإيمان وينتهي بها الأمر إلى الشكّ في ألوهة المسيح. فعلى فقدان الجوهر هٰذا ردَّ كارل بارت، مشدِّدًا على تعالي الله. وتناول تأثيره، لا ألمانيا فحسب، بل الدول السكنديناڤيّة وأوروبّا البروتستانتيّة بأسرها.

وهناك أيضًا انتشار الحركة المسكونيّة، وتكوين مجلس الكنائس المسكونيّ، وبدايات «الإيمان والدستور»: لٰكنّ هٰذا العمل المسكونيّ يكاد لا يعني إلّا الكنائس البروتستانتيّة. فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة بقيت في موقف تحفّظ منه، وانحصرت المناقشات في بعض الشخصيّات كشخصيّة الأب كونْغار (Congar) الذي وضع كتاب **المسيحيّون المنقسمون**، وأسهم في إصدار مجموعة «واحدة مقدّسة».

إنّ المرحلة الفاصلة بين الحربَين العالميَّتَين أغنت المسيحيّة إلى أقصى حدّ. فبأيّ قدر تخطّى الزمن ذٰلك كلّه، وبأيّ قدر ما زلنا نعيش منه؟

يشعر أكثر المسيحيّين في أيّامنا بأنّ هٰذا التاريخ أصبح بعيدًا جدًّا عنّا وبأنّ صفحة قد طُويت. وفي الواقع، تأثّرت السنوات ٥٨ وما تبعها بانقطاع جذريّ في الشعور المسيحيّ. فإنّ الانتقال من حبريّة بيوس الثاني عشر إلى حبريّة يوحنّا الثالث والعشرين، وتحوُّل

مفهوم السلطة في الكنيسة والعالم، والدعوة إلى عقد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، وسيرُ أعماله، والمبادرات التي نتجت منه، والأزمة التي حلّت بالكنيسة، كلّ ذٰلك يُشعرنا بأنّنا بعيدون جدًّا عن المرحلة الفاصلة بين الحربَين العالميَّتَين. إنّه انطباع خاطئ، في نظري، قبل كلّ شيء لأنّ التطوّر الحاليّ لَما كان ممكنًا لو لم يحدث ما سبق، ثمّ لأنّنا كثيرًا ما نقوم بإتمام العديد من وعوده.

لا بدّ من الاعتراف بأنّ بعض الوجوه قد تخطّاها الزمن: ومنها بوجه خاصّ كيف كانوا يتصوَّرون إعادة تنصير المجتمع. وما ينتظره العالم من الكنيسة لم يعد كما كان، كما أنّ العلاقة بين الكنيسة والعالم طرأ عليها تحوُّل في العمق. هٰذا وإنّ ظاهرة العلمنة قد ازدادت إلى حدٍّ بعيد، فقد تمَّ الانتقال من أوضاع قريبة من العالم المسيحيّ إلى أوضاع شتات جديدة تمامًا. وانهارت البنى الداخليّة في أكثريّتها، وتطوّر مفهوم السلطة حتّى إنّ أصحابها يسعون للتوفيق أكثر ممّا يكتفون بإصدار الأوامر. والعمل الكاثوليكيّ، بعد أن شهد انطلاقة وُضعت فيها أكبر الآمال، جفَّ وتحجّر. وخارجًا عنه كثيرًا ما بحث المسيحيّون المقتنعون عن إمكانات عمل، وأعتقد بأنّ جماعات القاعدة، والتزام العديد من المسيحيّين في وجوه عمل سياسيّ، تبدو أحيانًا تعويضًا عن إخفاق العمل الكاثوليكيّ.

ولٰكن ما يبدو لي أنّه ما زال حيًّا اليوم هو شموليّة الكنيسة، وانثقافها في القارّات والشعوب، وموقفها الإيجابيّ من الحقائق الأرضيّة، وتعميق نظرها إلى نفسها: فإنّ الكنيسة بصفتها جماعة حيّة تقدّمت على الكنيسة بصفتها مؤسَّسة. هناك اندفاع قد أُطلِق، ونحن اليومَ ورَثَتُه.

الفصل الثاني

بندكتس الخامس عشر

بابا متواضع وغير مقدّر حقّ قدره

مات بيوس العاشر في ١٩١٤. وانتُخب بندكتس الخامس عشر في سنة إعلان «الحرب الكبرى». فتأثّرت حبريّته كلّها بهٰذا الأمر. وأسهمت أعماله الأولى، التي اقتضتها السياسة الدوليّة، في إضعاف نفوذه، وجعلت منه أحد البابوات الذين قُدِّر حقُّهم أقلّ تقدير. وُلد سنة ١٨٥٤ في عائلة نبيلة وكان ماضيه ماضي دبلوماسيّ وراع: عُيّن نائب أمين سرّ دولة الفاتيكان على عهد لاونَ الثالث عشر وبقي في هٰذا المنصب، إلى أن عُيّن، سنة ١٩٠٧، رئيس أساقفة بولونيا، حيث استمال عطف الجميع وتقديرهم بفضل غيرته.

«البابا الألمانيّ»

إنّ مجمع انتخاب البابا، سنة ١٩١٤، بعد إعلان الحرب، أوصل الرجل الدبلوماسيّ إلى عرش القدّيس بطرس. وفي الواقع، كان موضوع قرارات البابا الجديد الأولى حالة الحرب. فكانت أوّلًا إجراءات إنسانيّة، من مبادرات لتحسين مصير الأسرى واللاجئين والمنفيّين، وتسهيل إرسال البريد، وتنظيم الإرشاد الدينيّ العسكريّ.

وحاول البابا، بوجه خاصّ أن يضع سلطتَه الأدبيّة في خدمة إعادة السلام، لٰكن ذٰلك جلب عليه أولى انتقادات دبلوماسيّته، علمًا بأنّ المحاربين سخطوا على شجبٍ عامّ للأعمال الحربيّة لا يحكم على أيّ من الطرفَين. وكان حياده يُعدّ اتّخاذ موقف، كما أنّ نتائج المفاوضات الدبلوماسيّة السرّيّة أتت سلبيّة هي أيضًا. لا شكّ في أنّ البابا كان يتمسّك بحرصه على الوصول إلى سلام عادل. ولٰكنّه كان ينقاد أيضًا إلى اعتبارات تخدم السياسة الكنسيّة. فتفجّر الرأي العامّ، ولا سيّما الرأي الفرنسيّ، ووصف بندكتس الخامس عشر بـ«البابا الألمانيّ». وبعد ذٰلك الاستياء الذي قوبلت بها تدخّلاته، كفّ عن القيام بدور الوسيط.

الدبلوماسيّ الموفّق

إن خيبات الأمل هٰذه تركت عند بندكتس الخامس عشر ذكرى دبلوماسيّ غير موفّق. ولٰكن قد يكون من المؤسف ألّا نحتفظ إلّا بالإخفاق. ذٰلك بأنّه اتّخذ مبادرات موفّقة في حقل العلاقات الدوليّة نفسه. فقد أعاد علاقات الكرسيّ الرسوليّ مع عدّة حكومات أوروبيّة. فمن جهة، أُبرمت معاهدات دينيّة مع الدول الكاثوليكيّة الجديدة. ومن جهة أخرى، شهدَ بندكتس الخامس عشر تطبيع العلاقات بين الكنيسة والدولتين الفرنسيّة والإيطاليّة. وعَبرَ تلك المبادرات كلّها، نرى أنّ فكره الواقعيّ، المنفتح على التغييرات التي عرفها العالم السريع التبدُّل، والمستعدّ للتخلّي عن مواقف انحيازيّة تخطّاها الزمن، أظهره ابنًا روحيًّا وخليفة للاون الثالث عشر.

الرّائد

وفي حقول أخرى، برهن بندكتس الخامس عشر أيضًا عن نظرات جريئة ووُفّق في مشاريع مجدِّدة.

كانت نوعيّة الإكليرس تهمّه كثيرًا. فمنذ ١٩١٥، أنشأ مجمعًا مكلّفًا بالمدارس الإكليريكيّة والجامعات، لتشجيع الدروس عند الإكليريكيّين، بعد مرور سنين طويلة من الرجعيّة المتزمّتة.

وحول المشكلة الاجتماعيّة، لم يتّخذ مبادرات خارقة، ولٰكنّه دلّ على عقل منفتح. وخلافًا لما فعل بيوس العاشر، فقد اعترف بالحركة النقابيّة، وشجّع عدّة مرّات انتشار نقابات مسيحيّة. ودعا الإكليرس إلى «عدم اعتبار العمل الاجتماعيّ، بالرغم من وجوهه الاقتصاديّة، غريبًا عن الخدمة الكهنوتيّة».

كما ظهر رائدًا في عمله الإرساليّ وتقرّبه من الشرق.

في ما يختصّ بالإرساليّة، أوصى في رسالته العامّة **تلك المهمّة العظيمة** *(Maximum illud)* (تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٩)، بالفصل الواضح بين الاستعمار والقضيّة الإرساليّة. وأخذ على بعض المرسلين «غيرتهم الفضوليّة» على خدمة وطنهم. ومن جهة أخرى، شعر بأهمّيّة تنشئة إكليرس محلّيّ مستقلّ. وأعطى توجيهاته لمجمع نشر الإيمان لكي يُنشئ مدارس إكليريكيّة قوميّة.

على غرار لاون الثالث عشر، دلّ بندكتس الخامس عشر على اهتمام كبير بالشرق، راجيًا عودة الكنائس المنشقّة إلى الوحدة الكاثوليكيّة. فخصّ بهٰذا الاهتمام الكاثوليك المنتمين إلى الطقوس الشرقيّة. وأنشأ في رومة معهدًا بابويًّا شرقيًّا. لٰكنّ موته سنة ١٩٢٢ وضع حدًّا لعمل هٰذا «البابا المتواضع وغير المقدّر حقّ قدره».

ومع الرجوع في الزمن، يظهر بندكتس الخامس عشر ذٰلك الذي عرف كيف يُضفي صيغة جديدة على السلطة البابويّة في مجتمع ارتدّ عن الإيمان المسيحيّ.

الفصل الثالث

بيوس الحادي عشر

بابا عظيم

بقلم رنيه ريمون(*)

في سلسلة البابوات المتعاقبين منذ منتصف القرن التاسع عشر، التي لا تضمّ إلّا شخصيّات من المرتبة الأولى، يحتلّ بيوس الحادي عشر، الذي حكم الكنيسة مدّة سبعة عشر عامًا، من شباط (فبراير) ١٩٢٢ إلى شباط (فبراير) ١٩٣٩، مكانة رئيسيّة. لستُ بعيدًا من الاعتقاد بأنّ حبريّته كانت من أخصب الحبريّات وأغناها بذورًا للمستقبل.

قد يستغرب بعضهم هٰذا القول، ولٰكن ما أكثر التغييرات التي طرأت منذ زمنه! إنّ ذٰلك الأسلوب الجديد، الذي أدخله يوحنّا الثالث والعشرون في إدارة شؤون الكنيسة والذي وسّعه بولس السادس، والمجمع الڤاتيكانيّ الثاني، قد ألقَيا في أعماق الماضي كلّ ما سبق. لا شكّ في أنّ عهد بيوس الحادي عشر كان ذروة المَلَكيّة البابويّة والحكم الشخصيّ، لٰكنّه فتح أبواب المستقبل أيضًا، وحرّر الكنيسة من القيود الموروثة من الماضي، فهو أحد الأمور التي أنبأت بـ«التحديث» ومهّدت له الطريق.

رجل يفكّر

إنّ شخصيّة هٰذا الرجل فريدة، فهي تجمع بين ملامح لا ينتظر الإنسان أن يجدها مجتمعةً عند شخص واحد. إنّه، في آنٍ واحد، مفكّر وزعيم، وباحث ورئيس. حين انتخب مجمع الكرادلة أكيلّه راتّي (Ratti) ليخلف بندكتس الخامس عشر، كان عمره ٦٤ سنة. وكان قد عاش، مدّة كبيرة من حياته، عيشة رجل يحبّ الكتب: فقد أشرف على دار الكتب الأمبروسيوسيّة في ميلانو، ثمّ دار كتب الڤاتيكان. وكانت تنشئته تنشئة مؤرّخ، ينتبه إلى التغييرات ويبدي رأيه في الملفّات. فاكتسب عادات منهجيّة، وكان حريصًا على تكوين أفكاره انطلاقًا ممّا يعرفه، فيعود إلى المصادر ويدرس القضايا. فقبلَ اتّخاذه تدابير بحقّ **جريدة العمل الفرنسيّ**، طالع هٰذه الجريدة نحو سنتين.

وأولى الدروس والأبحاث في العلوم الدينيّة أهمّيّة كبرى، تدلّ عليها رسالته العامّة **الله ربّ العلوم** في الدروس الكنسيّة (١٩٣١). وشجّع تطوّر المعاهد البابويّة، وفي ١٩٣٨، تولّى هو نفسه إدارة مجمع الإكليريكيّات والجامعات. وأعاد تنظيم مجمع العلوم البابويّ، وفتح أبوابه للعلماء غير الكاثوليك، وحلم بأنّ يجعل منه مؤسّسة علميّة كبرى تشهد على تقدير الكنيسة للمعرفة وتُظهر أن لا تعارض بين الإيمان والعلم.

ومع أنّه لم يكن ملفانًا في شؤون الإيمان، فقد شارك مشاركة مباشرة في تحرير الوثائق الكبرى التي صدرت على عهده والتي أثّرت في فكر الكنيسة في مختلف الحقول: فتارةً أعادت تأكيد المواقف التقليديّة بسلطة، وتارةً عبّرت عن تقدّم التفكير في قضايا معاصرة. فهناك

(*) René Rémond.

رسائل عامّة، صدرت ما بين ١٩٢٢ و١٩٣٧، حدّدت البرنامج الذي يريد أن يطبّقه مدّة حبريّته (**حيث أعماق الله** (*Ubi arcano Dei*) (١٩٢٢))، ووضعت أسس مطاليب الكنيسة في حقل التعليم، من دون أن تهمل واجبات الدولة وامتيازاتها (**المعلّم الإلٰهيّ** (*Divini illius magistri*) (١٩٢٩))، وذكّرت بتعليم الكنيسة التقليديّ في أهداف الزواج (**الزواج العفيف** (*Casti connubii*) (١٩٣٠)). وهناك أخيرًا الرسالتان اللّتان شجبتا النظام الوطنيّ الاشتراكيّ (**باهتمام بالغ** (*Mit brennender Sorge*) (١٩٣٧))، والنظام الشيوعيّ (**الفادي الإلٰهيّ** (*Divini Redemptoris*) (١٩٣٧))، وأكّدتا معارضة الكنيسة لهٰذين النظامين التوتاليتاريّين الوثنيّين اللذين كانا يسيطران في ألمانيا وفي الاتّحاد السوڤياتيّ.

رجل عَمَل

كان أكيلّه راتّي رجل مكتب وأمين دار كتب ألِفَ العمل وحده، ولٰكنّه كان في الوقت نفسه، وهي مصادفة نادرة، رجل عمل وإدارة. فإنّ عمله كسفير بابويّ في بولونيا، ورئيس أساقفة على رأس أبرشيّة ميلانو الكبرى كشف كفاءته لقيادة الناس وأعدّه للقيام بالمسؤوليّات. كان رئيسًا بكلّ معنى الكلمة، يتحلّى بمؤهّلات رجل دولة. فهو يعرف كيف يحلّل وضعًا من الأوضاع أو مسألة من المسائل، ويرى كما يجب، ويحدّد قراره ولا يغيّره ويسهر على تنفيذه. وكان شديد السلطة، فلا يقبل أن تُخالف أوامره، ولا أن يُعترَض على سلطته. وإن اقتضى الأمر، عاقب وأنزلَ أشدّ العقوبات.

وهٰذا الحزم الذي كان يمارسه في الداخل، كان من الممكن أن يُظهره في وجه الحكومات: فعدم التساهل الذي برهن عنه عند نهاية حياته للدفاع عن الحرّيّات في وجه الأنظمة التي تطغي عليها لفت إليه احترامَ العالم وإعجابه. إنّ بيوس الحادي عشر احتلّ مكانًا، في الأسطورة، وهو على قيد الحياة، إلى جانب البابوات الذين حملوا اسم لاون واسم غريغوريوس.

نظام عادل

إتّخذ نشاطه عدّة أشكال. ففي سبع عشرة سنة تناول مختلف وجوه حياة الكنيسة، وقلّت الوجوه التي لم يبدّلها. وبالرغم من تنوّع الطرق التي جسّدت حبريّته، فهناك إلهام يوحّدها كلّها، وهو الذي يعبّر عنه الشعار الذي اختاره «سلام المسيح في مُلْك المسيح»: أي إحلال ملكوت المسيح وبفضله إنشاء نظام عادل يؤمّن السلام بين البشر.

وهٰذه الفكرة أوحت إقامة عيد يسوع الملك، كما برّرت عداءه للعلمنة، لأنّها تتجاهل حقوق الله على المجتمعات ورسالة الكنيسة في العالم. وهي أشرفت أيضًا على المفهوم المجدّد للعمل الكاثوليكيّ. وحتّى النشاط الدبلوماسيّ الذي مارسه البابا استقى مبدأه من تلك الفكرة، وهي تُلقي ضوءًا على دوافع هٰذا النشاط وغاياته. وإذا أبرم بيوس الحادي عشر عددًا كبيرًا من المعاهدات الدينيّة (أربع وعشرين)، وإذا بدا أنّه يولي أهمّيّة كبرى لتنظيم علاقاته مع الحكومات على أسس قانونيّة، فلم يكن ذٰلك لتوثيق روابط الكنيسة مع العظماء، ولا لتوطيد النظام القائم والمعرَّض للتدمير، بل لتزويد الكنيسة بالضمانات التي يراها ضروريّة لتقوم برسالتها الروحيّة: كالحرّيّة الدينيّة، والصحافة المذهبيّة، والعمل الكاثوليكيّ، وحركات الشبيبة، والتعليم الخاصّ.

وللتمكّن من صيانة تلك الشروط المعتبَرة جوهريّة، كان بيوس الحادي عشر مستعدًّا لقبول تنازلات كبرى: فتخلّى، في إيطاليا، عن الحقوق التي ورثها من أسلافه في شأن دُوَل الكنيسة. فهل نستطيع أن نقيس ما كلّفه مثل هٰذا القرار وأن نفهم معنى ذٰلك الانقطاع عن ألف سنة من التاريخ، عند بابا لم يكن أقلّ حرصًا من أسلافه على تسليم الإرث الذي تسلّمه سالمًا إلى خلفائه؟ لا شكّ في أنّ ثقافته وتنشئته في حقل التاريخ ساعداه على

التمييز بين الوديعة التي لا تسقط والأشكال العرضيّة، وعلى الشعور بما قد يعرّض للخطر تمسُّك متصلّب بالأمور الأمنيّة. إنّ بيوس الحادي عشر قد حلَّ العقدة وحرَّر الكنيسة، بقبوله تسوية نهائيّة للقضيّة الرومانيّة التي كانت، منذ نحو مئة سنة، تؤثّر في العلاقات بين إيطاليا العصريّة والكنيسة، والتي كانت تمدّ عقبتها إلى الدور العالميّ الذي يقوم به الكرسيّ الرسوليّ. وفي بلدان أخرى أيضًا، سعى لإطفاء الخلافات القديمة الموروثة من زمن الصراعات مع العلمنة والليبراليّة.

بابا الإرساليّات

ما من حقل ظهر فيه حسّه بالشموليّة وشغفه باستقلال الكنيسة، بقدر ما ظهرا في سياسته الإرساليّة. فإنّ ما صنعه في هٰذا المجال أكسبه لقب بابا الإرساليّات. لقد أولى اهتمامًا دائمًا لتبشير قارّات أخرى غير أوروبّا القديمة. ولمناسبة السنة المقدّسة، اتّخذ، في ١٩٢٥، مبادرة تنظيم معرض إرساليّ شامل في حدائق الڤاتيكان. وأمل أن تهتديَ بلدانٌ كبرى كروسيا أو الصين التي وجّه إليها سنة ١٩٢٨ رسالة خاصّة عبّر فيها عن تقديره وتعاطفه.

وواصل، بوجه خاصّ، ما كان لبندكتس الخامس عشر من أفكار بديهيّة ومبادرات، وعكف على الفصل بين عمل الكنيسة وعمل الدول الغربيّة الكبرى التي ارتبط بها تاريخ المغامرة الاستعماريّة: فلا بدّ من أن يُفصل بعد اليوم بين التبشير والاستعمار. وعلى المرسلين أن ينسوا أنّهم مواطنو بلد معيّن، ويتأصّلوا في البلد الذي يأتون إليه بصفتهم رسلًا (**شؤون الكنيسة** *(Rerum Ecclesiae)* (١٩٢٦)). وللتعبير عن قطع الرباط مع البلدان الأصليّة، فرض بيوس الحادي عشر، بسلطته العاديّة، نقل مركز المنظّمات الإرساليّة الدوليّة إلى رومة. ودعا إلى تنشئة إكليرس محلّيّ، ومراده تأليف كنائس مستقلّة، متحرّرة من وصاية بلدان الغرب، ومرتبطة مباشرة برومة، وساعية لتنصير قِيَم حضارتها.

وأراد بيوس الحادي عشر أن يرسم هو نفسه، في كاتدرائيّة القدّيس بطرس سنة ١٩٢٦، الأساقفة الصينيّين الأوّلين الستّة. وفي ١٩٢٨، أنشأ هيئة أسقفيّة يابانيّة، وعند وفاته، ضمّت آسية نحو اثني عشر أسقفًا ملوّنًا.

العمل الكاثوليكيّ: كرامة وواقعيّة

إنّ العمل الكاثوليكيّ هو حقل آخر وسَمه بيوس الحادي عشر بطابع شخصيّته. هٰذا وإنّ الإلهام الذي أشرق على إنشائه له ملامح قرابة مع مبادئ عمله الإرساليّ. فإنّ فكرة تأسيس العمل الكاثوليكيّ انبثقت من عدّة اهتمامات، يفسّر تضافرها ما للمؤسّسة أحيانًا من طابع خليط وطبيعة لا تخلو من الالتباس.

أوّل تلك الاهتمامات الرغبة في ترجمة شعار الحبريّة بالأعمال: إحلال ملكوت المسيح في المجتمع ومقاومة تأثير العلمنة التي تميل إلى تحرير الشأن الاجتماعيّ من تأثير الدين، وذٰلك بتجنيد المؤمنين في مشروع إعادة تنصير تامّة. في هٰذا التصوّر، كان من الممكن أن لا يكون المشروع سوى محاولة رجعيّة تشبه العديد من الجهود المبذولة عبثًا منذ مطلع القرن التاسع عشر، لإعادة الوضع السابق للثورة.

لٰكنّ قصد بيوس الحادي عشر كان يستند أيضًا إلى أفكار بديهيّة أخرى تدلّ على تفكير زمنه. فإنّه كان يتضمّن بذور تعزيز دور العلمانيّين ويُخفي علم لاهوت الكنيسة الحافل بالتطوّرات اللاحقة. لا شكّ في أنّ البابا، الذي حدّد العمل الكاثوليكيّ بأنّه مشاركة المؤمنين في خدمة الأساقفة الرسوليّة، حصره في أطرٍ صارمة: فإنّه عزّز ما في الكنيسة من هيكليّة نظاميّة، ولعلّه شجّع النزعة الإكليريكيّة، بإخضاع مبادرة العلمانيّين إخضاعًا وثيقًا لسلطة الأساقفة ومراقبتهم. ومن هٰذا القبيل، يبدو تكوين العمل الكاثوليكيّ نتيجةً

لتيّار المركزيّة الذي تغلّب في الكنيسة منذ مئة سنة، ومواصلة لعمل الحبريّات السابقة.

لٰكنّ هٰذا التفسير لا يستنفد معنى المبادرة. فإنّ العلمانيّين، بفضل الدعوة التي توجّه إليهم للقيام بدور فاعل في الكنيسة، تتعزّز مرتبتهم: فبدل أن يكونوا رعايا لا يُطلب منهم إلّا الطاعة والخضوع، يصبحون مشارِكين في عمل الكنيسة. ومن هٰذا القبيل، يُنبئ العمل الكاثوليكيّ بالدستور **نور الأمم**، حيث يقال إنّ الكنيسة هي شعب الله.

وأخيرًا، فإنّ العمل الكاثوليكيّ - وهٰذا هو أحدث وجوهه وأغناها وعودًا للمستقبل - يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الاجتماعيّ، معترفًا بتشعّب الواقع وأهمّيّة التكييفات، ومتجسّدًا في الأوساط الحياتيّة. ويومَ صرّح بيوس الحادي عشر بأنّ الشبيبة العاملة المسيحيّة تمثّل صيغة مكتملة من العمل الكاثوليكيّ كما يتصوّره، لم يكتفِ بوضع مبادرة المنسنيور كَرْداين (Cardijn) في مأمن من تهجّمات العناصر التقليديّة والمحافظة، بل منح الاختصاص أوراق اعتماده. فهٰذا التجدّد كان له دور حاسم، فإنّه كان في مصدر جميع الجهود اللاحقة لتأصيل الكنيسة في الأوساط الحياتيّة وغرس المسيحيّة في وسط الواقع البشريّ. إنّه يقابل، بالنسبة إلى المجتمعات الغربيّة، إضفاء الطابع المحلّيّ في بلدان الإرساليّات.

منفتح على العالم

ظهرت أيضًا حداثة حبريّته في اختيار الوسائل المستخدمة لإشعاع الكنيسة. إنّ الحذر الذي شعر به العديد من أسلافه حيال الوسائل والتقنيّات العصريّة، التي كانوا لا يميّزون كما يجب بين إسهامها وطرق استخدامها عن يد خصوم الكنيسة، خلفَته رغبةٌ في وضعها في خدمة هٰذه الكنيسة وجعلها تُسهم في إحلال ملكوت المسيح.

وهٰكذا أولى بيوس الحادي عشر الصحافة الكاثوليكيّة اهتمامًا متواصلًا: فاستقبل في رومة سنة ١٩٣٦ مؤتمرًا دوليًّا ومعرضًا. وأنشأ، في ١٩٢٧، وكالة أنباء «الإيمان» (Fides) ليؤمّن انتشار المعلومات. كما تدخّل في حياة المنشورات. وفي وجه الأنظمة القائمة على السلطة، ناضل لحفظ استقلال الصحافة المذهبيّة: فكان ذلك، إلى جانب حرّيّة حركات الشبيبة، أهمّ موضوع نزاع مع الفاشيّة والقوميّة الاشتراكيّة. وقد اهتمّ هٰذا الرجل البحّاثة بالتقنيّات الجديدة وبأحدث وسائل الإعلام. فافتتح سنة ١٩٣١ محطّةَ إذاعة تبثّ على أرض الدولة الجديدة، وكثيرًا ما استخدم الراديو ليوصل صوته إلى المؤمنين المشتّتين في أقاصي الكرة الأرضيّة. وخصّص رسالة عامّة للسينما، فكانت أوّل وثيقة صادرة عن السلطة الكنسيّة تذكّر بإمكانات الفنّ الجديد. نجد عند بيوس الحادي عشر رغبة في الاطّلاع على ما هو جديد وشعورًا مسبقًا بكيفيّة استخدامه في سبيل الكنيسة. كما مثّل دور رئيس دولة على أرضه الصغيرة جدًّا، فأنشأ محطّة توليد كهرباء وتسلّى بمحطّة السكّة الحديديّة. فوراء الطرافة القصصيّة، نكتشف موقف انفتاح على العالم يفترض فكرًا لاهوتيًّا يرحّب بما سمّاه الدستور **فرح ورجاء** الوقائع الأرضيّة.

روحانيّ

إنّ بذل جميع تلك النشاطات وتنوُّع المبادرات لا يُنسياننا ما يوحّد عمل حبريّته وما هو في صميم حياته الشخصيّة، أي إيمانه وتقواه. فإنّ ذٰلك العالِم المتدرّب على الأساليب الفكريّة، والرجل الميّال إلى العمل، والرئيس الذي أدار شؤون الكنيسة الجامعة، بيد حازمة مدّة سبع عشرة سنة، في ظروف تاريخيّة شاقّة، كان، قبل كلّ شيء، كاهنًا تقيًّا. وكان يُكرم بوجه خاصّ خوري آرس وتريزيا الطفل يسوع، وقد سُرّ برفعهما على

في تاريخ وفي زمن، ودعانا إلى لقاءاتهم ورسمَ محيطَهم بقليل من الملامح. لا شكّ في أنّ بريمون لم يكن لاهوتيًّا، لٰكنّه ساعد اللاهوتيّين على الخروج من تجريداتهم، وعلى رؤية النعمة تعمل عملها من خلال الأشخاص، وتنعش ثروات بشريّة من دون أن تحطّمها. وفي الوقت نفسه، فتح بريمون باب سِيَر القدّيسين على العلوم الإنسانيّة، وأرغم الفكر اللاهوتيّ الروحانيّ على تخطّي انعزاله.

صعود النُّسْغ

لٰكنّ ذٰلك كلّه لم يكن، في السنوات الأولى من حبريّة بيوس الحادي عشر، سوى وعود أكثر ممّا كان حقائق. ففي ذٰلك الوقت، كما سنراه لاحقًا، استعدَّ أولٰئك الذين سيظهرون بمظهر المجدّدين. فهناك نُسْغ متواضع يصعد، وسوف تتفتّح براعمُه.

إكتشاف مزدوج ساعد العمَل الرعويّ، في فرنسا حوالى السنة ١٩٢٧: من جهة، استخدام تلك القوّة التي كانت مجهولة، أي الراديو، والتي تمكّن من إيصال الصوت إلى مستمعين غير منظورين ومن «إعلان كلمة الله على السطوح». ومن جهة أخرى، الشعور بالبؤس الروحيّ والبشريّ في ضواحي المدن. فالأب بيار لاند (Lhande) كان أوّل مَن جرؤ على إعلان البشرى عن طريق الراديو، وذٰلك لتنبيه رعايا باريس «البرجوازيّة» إلى عوز الضاحية. وقد اكتشف سامعوه، في الوقت نفسه، أنّ اللاهوت لا يستطيع بعد الآن أن يتجاهل الحاجات الرعويّة الماسّة.

التفجُّر (١٩٣٠-١٩٣٩)

إنّ الربيع الخجول والمتردّد الذي ذكّرنا به حقّقَ فجأةً ما كان غير واضح في آماله. يصعب علينا أن نحدّد تسلسل الأحداث. وقد تكون ١٩٣٠ تقريبًا عتبة ملائمة. ولٰكن لا بدّ من التشديد على التأثيرات التي مكّنت من حدوث هٰذا التجدّد، قبل أن نذكّر بمظاهره، علمًا بأنّ هٰذه التأثيرات أتت من القاعدة، وبأنّ الفكر اللاهوتيّ جدّد شبابه بفضل طلب المسيحيّين، لا بفضل التوجيهات الآتية من فوق.

العمل الكاثوليكيّ والفكر اللاهوتيّ

إنّ الحدث الأكبر كان، ابتداءً من «الشبيبة العاملة المسيحيّة»، انطلاقة «الحركات المتخصّصة» في العمل الكاثوليكيّ. لقد أرغم اللاهوتيّين على الاهتمام مباشرةً بالعمل الرعويّ، فكانت نتيجته بذل جهود ليوضَعَ في تصرّف أناسٍ غير اختصاصيّين أفضلُ ما تمّ التوصّل إليه من دراسات في الإكليريكيّات: عرض الكتاب المقدّس، ولا سيّما العهد الجديد، وبيانات عقائديّة تختصر الإيمان المسيحيّ في نقاط رئيسيّة مترابطة ترابطًا دقيقًا. وفي هٰذا المجال، تبقى كراريس الأب غلوريو (Glorieux)، التي وُضعت من أجل الشبيبة العاملة المسيحيّة، في اتّصاله بالمجاهدين، نموذج ذلك الأدب الذي انتشر كثيرًا ما بين ١٩٣٥ والحرب العالميّة الثانية. وقد أسهم في إقامة الاتّصال بين عالم اللاهوتيّين المغلَق وأبناء الكنيسة الأعزّاء إذ ذاك، أي مجاهدي العمل الكاثوليكيّ الفتيّ.

وبعد ذٰلك، أرغم العمل الكاثوليكيّ لاهوتيّي ذٰلك الزمن على التعمّق في لاهوت الكنيسة. فمكّن البحث اللاهوتيّ من التعبير علانيةً عمّا كان الكثيرون يفكّرون فيه سرًّا في قلوبهم.

سنذكّر ببعض العناوين السبّاقة ونسمّي أصحابها. ولٰكن لا يجوز أن ننسى أولٰئك الذين أحدثوا هٰذا التجدّد وشجّعوه بتوجيه تعليمهم ودعمهم المتواصل. هٰذا شأن الأب شُونو (Chenu) الذي كان حقًّا، في بلجيكا أوّلًا، ثمّ في منطقة باريس، مُلهِم تلك النهضة اللاهوتيّة والرعويّة.

في السنة ١٨٧٠، لم يستطع المجمع الڤاتيكانيّ

الأوّل أن يُنجز برنامجه، ووجب عليه أن يترك في سُباتٍ المشروع الكنسيّ الكبير الذي أراده: من المعروف أنّ هٰذا المشروع كان يتضمّن إعادة تقييم المفهوم البولسيّ لـ«جسد المسيح». لٰكنّ قمع النزعة العصريّة والأمانة الحرفيّة الزائدة لما حُدِّد في هٰذا المجمع الأوّل شدّدا على بنية الكنيسة التراتبيّة، تاركين في الظلّ البُعد الجماعيّ، لمصلحة تصوّر «هرميّ» للجماعة التي أسّسها يسوع المسيح.

وحتّى ١٩١٤، بدا أنّهم «نسوا» العبارات البولسيّة، أو كانوا، على الأقلّ، يتردّدون في الاستناد إليها، وقد يكون أوّل ضوء بشّر في فرنسا بالخروج من النفق ترجمة كتاب كارل آدم **وجه الكثلكة الصحيح**. لقد استوحى من موهْلِر (Moehler) الذي كان غير معروف في فرنسا، ووصف الكنيسة بأنّها حضور المسيح بين البشر. وشدّد على «شركة القدّيسين»، فأظهر الكنيسة بمظهر جماعة، وحدّد مكان السلطة الكنسيّة ورسالتها بالنسبة إلى هٰذه الجماعة. لا شكّ في أنّ آدم تناول المواضيع التقليديّة: من ضرورة الانتماء إلى الكنيسة الحقيقيّة وحدها، والعمل المقدّس بواسطة الأسرار، وتأسيس الكنيسة على بطرس، ولٰكنّه صنع ذٰلك في نظرة بدت إذ ذاك جديدة تمامًا ومفيدة، ومنسجمة مع الاختبار الذي أتت به العبارات الأولى المأخوذة من تفكير الشبيبة العاملة المسيحيّة الفتيّة وصلاتها.

اللاهوتيّون: الأب مِرْش والأب ده لوباك

ومن بلجيكا، أتى كتاب في مجلّدين بقلم الأب إميل مِرْش (Mersch): **جسد المسيح السرّيّ وأبحاث لاهوت تاريخي**. فقد واصل الكاتب تحقيقه، بثبات عجيب، مدّة عشر سنوات، فلم يكتفِ بعرض التعليم البولسيّ بصفته «مفتاحًا لاهوتيًّا» متأصّلًا في التقليد، بل نسخ عددًا لا يُحصى من نصوص آباء الكنيسة، ليبيّن إلى أيّ درجة كانت هٰذه الفكرة هامّة في زمنهم، وأيّ مكانة كانت تحتلّ في لاهوتهم. وأخذ الناس «يكتشفون» نصوص آباء الكنيسة اليونان، وشعروا بسرور عظيم من هٰذا اللقاء. فبفضل مِرْش، ولٰكن بفضل الذين نبّهوا طلّابهم إلى تلك الثروة غير المنتظرة، نشأ رابط بين علم الكنيسة المجدّد في ضوء القدّيس بولس ونصوص آباء الكنيسة.

كنّا طلّاب الأب ده لوباك في فورڤيير، وكان يُطلعنا على أبحاثه. فكنّا أوّل مَن طالع مقالتين له صدرتا في مجلّة **الأخبار الاجتماعيّة**، حول «العقيدة المسيحيّة وطابعها الاجتماعيّ» (١٩٣٦)، وكانتا رؤوس أقلام لِما أصبح بعد مرور سنتين عليهما: **الكثلكة**.

وكان عنوان المقالتين المتواضع يُخفي مضمونًا مهدّدًا بالانفجار: فإنّ فكرة كنيسة تحتضن البشريّة كلّها وتُرشدها إلى ملء المسيح تجدِّد جميع التصوّرات كريح عنصرة. وعلى شهادة الآباء، الممثّلين في الحواشي بفيض من المراجع، وفي المتن بشواهد رائعة، ركّز الأب ده لوباك بناءه اللاهوتيّ.

«واحدة مقدّسة»

حين صدر كتاب **الكثلكة** في المكتبات، كان إطلاق مجموعة «واحدة مقدّسة» قد تمّ، واحتلّ فيها كتاب الأب ده لوباك العدد الثالث. إنّ جرأة الأب كونغار (Congar)، بإنشاء هٰذه المجموعة، أدّت إلى توفير مكانِ تعبير لما كان يُبحث عنه في علم الكنيسة، وجمعت، حول رمزٍ ما لبث أن عرف الشهرة، جهودًا لم يكن ممكنًا أن تبقى متشتّتة. فكان كتاب المجموعة الأولى للأب كونغار نفسه. والفصل الذي عالج فيه موضوع علم الكنيسة كان ذٰلك الفصل الذي لم يجرؤ أحد، منذ مطلع القرن، على التطرّق إليه، من شدّة ما كان الموضوع محرّمًا: الحركة المسكونيّة. لٰكنّ مدير المجموعة تناول المشكلة بجرأة من البُعد الأساسيّ: «مبادئ حركة مسكونيّة كاثوليكيّة». ولم يكتف بأن يأخذ بعين الاعتبار، انطلاقًا من وثائق دقيقة، المشكلة

المطروحة عند إخوتنا المنفصلين، بل سلّم أيضًا بأنّه يجب البحث عن مقاييس «حركة مسكونيّة كاثوليكيّة»، واجتهد في تحديدها. فكرة كبرى سيطرت على هٰذا البحث: يجب أن تكون الحركة المسكونيّة، في كنيسة منتبهة إلى مطلب وحدتها الكاثوليكيّة، اجتماع القِيَم المسيحيّة المشتّتة في الوقت الحاضر والمتناقضة في الظاهر. فليس المقصود خضوعًا أو انتظامًا في الصفّ، بل هو «توافقٌ معًا» بكلّ معنى الكلمة («conspiration»)، لأنّ الروح وحده يستطيع أن يجمع «المسيحيّين المنفصلين»...

وبالتزامن مع كتاب **الكثلكة** الذي وضعه الأب ده لوباك، قدّمت المجموعة ترجمة كتاب كبير لموهْلِر. ولا بدّ من ذكر عنوانه كاملًا، لإظهار انسجامه مع مؤلّف الأب ده لوباك: **الوحدة في الكنيسة، أو مبدأ الكثلكة بحسب روح آباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى**. من المقدّمة التي وضعها الأب شايّه (Chaillet) لترجمة **الوحدة في الكنيسة**، نقتطف هٰذه الجملة: «كرّس موهْلِر حياته لإحياء نظرة سرّيّة وتاريخيّة إلى الكنيسة في آنٍ واحد».

وهٰذه النظرة، يدين بها لآباء القرون الثلاثة الأُوَل، الذين تشكّل شواهدهم فسيفساء مقاله. وقد علّم الآباء موهْلِر أنّ «فكرة الكنيسة حقيقةٌ حيّة»، وقوّة فاعلة وخلّاقة أبدًا: فإنّ المسيح يعمل في المؤمنين، بالروح القدس، ليجعل منهم مجموعة حيّة، وجماعة في وحدة الإيمان والمحبّة، تلك هي الفكرة الحقيقيّة والوحيدة عن الكنيسة».

وهٰكذا، فإنّ مجموعة «واحدة مقدّسة» جدّدت، في السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية، معطيات لاهوت الكنيسة: البُعد التقليديّ، ولٰكن انطلاقًا من الألفة مع علم آباء الكنيسة، والبعد المسكونيّ، حرصًا على إكمال كثلكة تعاني انفصال المسيحيّين، والبُعد الكتابيّ خصوصًا، فإنّ العهد الجديد هو الذي يجب أن نسأله ما هي الملامح الأساسيّة التي يمتاز بها وجه الكنيسة، جسد المسيح.

إنّ الاندفاع الذي ظهر في السنوات (١٩٣٧-١٩٣٩) لم يُبطِئ، ولم تُوقِفه الحرب. ففي ١٩٤١، نشرت المجموعة كتابَ **الخطوط الأولى لسرّ الكنيسة** الذي وضعه الأب كونغار في الأسر. وفي الوقت نفسه، كان الأب ده لوباك يُعِدّ دراسة كبيرة في عبارة: «الجسد السرّيّ». وفي غمرة الحرب (١٩٤٢)، تمّ إنشاء مجموعة «الينابيع المسيحيّة» في ليون عن يد الأب ده لوباك والأب جان دانيالو (Daniélou)، وكانت أجرأ مشروع في تلك الأيّام، لأنّه كان عبارة عن نشر تامّ، بما فيه المتْن والترجمة والحواشي، لمؤلّفات آباء الكنيسة. ففي ١٩٧٦، تجاوزت المجموعة ٢٤٠ مجلّدًا. وفي ١٩٤٢ أيضًا، أصدر شارل جورنيه (Journet) أوّل مجلّد من ملخّصه في علم الكنيسة. أُطلقت الحركة ولم تتوقّف، وكانت نتيجتها الدستور **نور الأمم** الذي أصدره المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والقرار في الحركة المسكونيّة **استعادة الوحدة**.

أصول العقيدة والكتاب المقدّس

إنّ الاندفاع الذي لاحظناه في حقل علم الكنيسة، والذي أدّى إلى تحسين قطاعات جديدة، كالتراث الآبائيّ والبحث المسكونيّ، لا نجده في مكان آخر. فإنّ تأثير التجدّد لا يُرى إلّا قليلًا في اللاهوت العقائديّ، لأنّ هناك بحثًا متردّدًا لم يأتِ بثمار حتّى ذٰلك الوقت، بل كانت المشاكل الحقيقيّة في هٰذا الحقل تقع على الحدود: كعلاقة أصول العقيدة بالكتاب المقدّس وبعلم الآباء، لا بل بالعمل الرعويّ أيضًا. فإنّ أصول العقيدة، كما نرى عند الأب ده مونشوي (Montcheuil)، تحاول أن تضع مسافة بينها وبين اللاهوت المدرسيّ، وأن تُعيد الروابط مع الكتاب المقدّس ومع حياة المسيحيّين. وهنا أيضًا، يقوم «اكتشاف» الآباء بدور هامّ: فإنّ الآباء لا يضعون فصلًا حاسمًا بين العقيدة، المبنيّة على الكتاب المقدّس والمستخلصة من الوحي، والروحانيّة، وما نسمّيه العمل الرعويّ. في أثناء القرون الوسطى، أدّت

تمييزات مشروعة إلى فصل الوحدة التي كانت عند الملافنة القدماء في موادّ مقسّمة إلى خانات. أفلا يجب إعادة العبّارات على الأقلّ، لكي يعبر نور الإيمان المسيحيّ؟

وعلى صعيد الكتاب المقدّس، نلاحظ أيضًا اهتمامًا بالبحث لم تظهر نتائجه إلّا بعد ١٩٤٥. فإنّ الاختبارات الأليمة التي عاناها المفسّرون في مطلع القرن، والرقابة المشتبهة التي لم تتراخَ إلّا قليلًا منذ إدانة النزعة العصريّة، كانت لها نتيجة حسنة، فقد فرضت على المفسّرين القيام بعمل جدّيّ إلى أقصى حدّ، لا ليتحاشوا التحذيرات، بل ليلبّوا التشعّب المتزايد الذي طرأ على المشاكل التي يطرحها البحث الكتابيّ. والمنشورات النادرة الجديدة بانتباهنا اليوم هي أدوات بحث، كـ**ملحق معجم الكتاب المقدّس**، الذي شرع لويس پيرو (Pirot) في إعداده سنة ١٩٢٨.

وفي خطّ رعويّ وروحيّ، كانت مجموعة شروح الأناجيل، التي أطلقها الأب هوبي (Huby) في حوالى ١٩٢٥، تحت عنوان «كلمة الخلاص»، مجهودًا صادقًا لوضع تفسير مقبول في متناول المسيحيّين المثقّفين.

ومع ذٰلك، لم تُهمَل «سِيَر يسوع»، ولا «الإزائيّات»، وحين أصدر الأب لاغرانج (Lagrange)، لتلبية عدد لا يحصى من الطلبات، **إنجيل يسوع المسيح**، لم يرد أن يؤلّف «حياة يسوع» جديدة، بل طرح وحلّ انطلاقًا ممّا ورد في الإنجيل، مشاكل حياة بشريّة لا تستطيع أيّ سيرة أن تحصرها. فهٰذا الكتاب هو حالة القضايا أكثر ممّا هو رواية تحمل على التقوى. وبذٰلك أيضًا، كان الأب لاغرانج رائدًا، فقد مهّد الطريق من بعيد لخلفائه الذين عاشوا في الستّينيّات.

يمكننا أن نكرّر الملاحظة نفسها في شأن كتاب رائع أحرزَ، في حوالى ١٩٣٠، نجاحًا يستحقّه: وهو **الربّ** لرومانو غواردنيي، وقد تُرجم منذ صدوره في ألمانيا. إنّه مجهود قام به الكاتب ليقدّم «شخصيّة يسوع» في فرادتها المتعالية. وقد شقّت هٰذه المحاولة الطريق إلى البحث المسيحانيّ الذي أولي في فرنسا وفي ألمانيا خصوصًا أهمّيّة لا تخفى على أحد.

أمام عدم الإيمان

وهناك قطاع أخير كشف عن اهتمام بالبحث ولم تظهر ثماره إلّا غداة الحرب: إنّه الدفاع عن الإيمان المسيحيّ. صحيح أنّ الردود، التي كانت ضخمة، إن لم تكن ساذجة، لم تغب، بالرغم من التقليل النسبيّ من قيمة هٰذا الفنّ الأدبيّ المبتذَل. لٰكنّ الدفاع عن الإيمان المسيحيّ أخذ يتغيّر تمامًا ويتحوّل إلى تحليل موضوعيّ لعدم الإيمان، ومبنيّ على رغبة تعاطُف مع غير المؤمنين، بدل الازدراء المليء بالاحتقار، الذي عرفته السنون السابقة.

يحسن بنا أن نذكّر بكتاب طواه النسيان، غريب العنوان وعجيب التركيب الأدبيّ (أسئلة وأجوبة): **التعليم المسيحيّ لغير المؤمنين**، للأب سِرْتيّانْج (Sertillanges) (١٩٣٠): لا نظرًا إلى ما يمثّله من مجهود ينمّ على ذكاء، في عرض حقائق الإيمان المسيحيّ بطريقة يفهمها الذين في خارج الكنيسة وحسْب، بل بسبب التعاطف مع الذي يوجَّه إليه، أي مع «غير المؤمن». فإنّ الأب سِرْتيّانج لم يعد يعتبره متكبّرًا مشبوهًا، بل صديقًا يبحث عن النور، ويتوق إلى الاستنارة. إنّ هٰذا الموقف أوحى منذ ذٰلك الوقت بموقف الستّينيّات. فهو يدلّ على ثقة حقيقيّة وأجواء صداقة، ومن جهة اللاهوتيّ، على تواضع صادق يعتذر عن «جرأته الأخويّة».

وفي خريف ١٩٣٣، أطلقت مجلّة **الحياة الفكريّة** تحقيقًا في دوافع عدم الإيمان الحاليّة. فجاءت الأجوبة كثيرة، صادرةً عن الأوساط التعليميّة والعلميّة وعن رجال الأعمال. وفي ٢٥ تمّوز (يوليو) ١٩٣٥، نشرت المجلّة، بتوقيع الأب كونغار، نتيجة لاهوتيّة هامّة، تشدّد على ضرورة البحث «لا عن دوافع عدم الإيمان عمومًا، بل عن أساليب ظاهرة عدم الإيمان المنتشر» أنّ ميزة عدم الإيمان المعاصر الخاصّة تظهر، إذا صحّ

القول، في حالتها البحتة، خاليةً من أيّ تأثير ظاهر للتراث المسيحيّ. وهٰذا واضح خصوصًا في الأوساط العلميّة. فإنّ الإيمان والوحي الأَنَسيّ لا يكتفيان بالحلّ محلّ الإيمان المسيحيّ، بل ينبذانه إلى متحف العاديّات. فما هي صورة المؤمن التي نقدّمها لغير المؤمنين الذين لم يعودوا يطرحون على أنفسهم أيّ أسئلة؟ يجيب الأب كونغار بنفاذ بصيرة: يظهر إيماننا غيرَ متجسِّد، إن لم نقل: مهمَّشًا، وغير قادر على تقدير القِيَم الإنسانيّة، وتظهر كنيستُنا مجرَّدة من السلاح وفي «حالة حصار»... لا يمكن أحدًا أن يقرأ هٰذه المقالة، من دون أن يرى فيها إعلانًا بعيدًا عن الدستور **فرح ورجاء** الذي أقرَّه المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

جاك ماريتان (١٨٨٢-١٩٧٣)

إنّ هٰذا الفيلسوف المُبدع، الذي أتى من «العمل الفرنسيّ»، لا ينتمي إلى أيّ مدرسة من المدارس الفكريّة. لقد أراد، في فرنسا، أن يُحيي المذهب الفلسفيّ واللاهوتيّ التوماويّ، واكتسب انتباه الجمهور الواسع بفضل مؤلَّفه الشهير، **الأَنَسيّة الكاملة**. وأسهم إسهامًا حاسمًا في تطوير الفكر المسيحيّ حول الصلة بين الشأن الزمنيّ والشأن الروحيّ.

الفصل السادس

تطوُّر الپروتستانتيّة

بقلم جان بوبيرو(*)

كان القرن التاسع عشر، بوجه عامّ وبالنسبة إلى الپروتستانتيّة، زمن ثقة معيَّنة بما للعالم الغربيّ من قِيَم ثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة. فازدادت أهمّيّة «البلدان الپروتستانتيّة» (بريطانيا العظمى، والولايات المتحدة، وألمانيا إلخ.) وانتشرت الپروتستانتيّة انتشارًا عالميًّا بفضل الإرساليّات.

لٰكنّ هزّاتٍ شديدة زعزعت هٰذا العالم الغربيّ. وكشفت الحرب العالميّة الأولى عن مدى انقساماته وقدرته على تدمير نفسه. وانتشرت حركات ثورويّة في آنٍ واحد عن يسار المعسكر البرجوازيّ الليبراليّ ويمينه. وكانت للستالينيّة في الاتّحاد السوڤياتيّ، وللفاشيّة والنازيّة في إيطاليا وألمانيا، انعكاساتٌ عميقة على الحياة والفكر الپروتستانتيَّين. وكذٰلك الأمر في شأن الانحطاط الاقتصاديّ الكبير والحرب العالميّة الثانية.

مواجهة سير العلمنة

بفوارق زمنيّة وعلى مستوى الأحداث، نجد الكنائس الپروتستانتيّة، في مختلف البلدان الغربيّة، تقاوم سيرًا واحدًا للعلمنة، يميِّز المجتمع الاقتصاديّ. وللدلالة على التشابهات القائمة، ننطلق من بلدَين يختلف فيهما وضع الپروتستانتيّة والمجتمع الإجماليّ كلّ الاختلاف، وهما السوَيد وفرنسا.

في السوَيد

في منتصف القرن التاسع عشر، كادت كنيسة السويد اللوثريّة أن تشمل المجتمع الإجماليّ الذي تمثّل مستواه القدسيّ. فالإكليرس كان سلطة فكريّة وسياسيّة، يمثّل أفضل إمكانيّة للترقيّة الاجتماعيّة. ولٰكن، من ١٨٤٥ إلى ١٩١٥، صدرت عدّة قوانين أنشأت، في آنٍ واحد، شيئًا من التعدّديّة الدينيّة وعلمانيّة نسبيّة. فخسرت كنيسة السويد عددًا من امتيازاتها ونضبت مصادرها المألوفة في اختيار أعضاء إكليرسها. ومن جهة أخرى، أحدثت بدايات انتشار المدن فوارق بين المجتمع الإجماليّ والبنى الكنسيّة التي بقيت مُعدَّة لمجتمع كانت فيه المدن مرتبطة بمحيطها الريفيّ.

وفي ١٩١٤، وتحت ضغط رجال الإكليرس الشبّان والعلمانيِّين المفكّرين، عيَّن الملك ناتان سودربلوم (Söderblom) رئيس أساقفة أُپسالا (Uppsala). فتنظَّمت كنيسة السويد اللوثريّة بقيادته الحازمة، لتواجه الوضع الجديد، حيث لم تعد سوى مؤسّسة بين مؤسّسات أخرى (وإن بقيت أهمَّها). فأصبح للكنيسة، على سبيل المثال، مصادرها الخاصّة لاختيار أعضاء إكليرسها، وطوَّرت نشاطاتها الداخليّة (حركات الشبيبة، إلخ.) ووضع سودربلوم، خلافًا لأسلافه، مسافة بينه وبين الظروف السياسيّة. وهٰذا ما مكّنه من القيام بدور ضمير الأمّة على الصعيد الأخلاقيّ، ومن

(*) Jean Baubérot، مساعد أبحاث في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا التطبيقيّة.

التكلّم في الحدود التي تفصل بين الشأن الأخلاقيّ والشأن السياسيّ. فطالب بمزيد من العدالة الاجتماعيّة، واستطاع، بفضل ذلك، أن يقيم علاقات حسنة مع الديمقراطيّة الاجتماعيّة السويديّة. وقام أيضًا بدور فاعل في سبيل السلام في أوروبّا.

وفي هذه المدّة، بقي المجتمع السويديّ المعلمَن نسبيًّا مجتمعَ عالمٍ مسيحيّ، إلى حدٍّ ما، وهذا ما وفّر للكنيسة إمكانات عمل واسعة. لكنّ وزن الكنيسة اللوثريّة الاجتماعيّ خفّ، وأمسى اختيار القساوسة أعسر، إذ إنّ الحياة الاجتماعيّة كانت تخضع بلا شكّ لمقاييس غير دينيّة. ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكنيسة، بالرغم من عدّة عقود من الحكومات الاجتماعيّة الديمقراطيّة، ظلّت مرتبطة بالدولة.

في فرنسا

إنّ وضع البروتستانت في المجتمع الفرنسيّ الإجماليّ يختلف كلّ الاختلاف. كانت بروتستانتيّة القرن التاسع عشر مذهبًا أقلّيًّا، يُضطهَد عندما تسود بنى العالم المسيحيّ، فكانت إيجابيّةً في نظرتها إلى ظاهرة العلمنة، لأنّها كانت تعني نهايةَ الإكراه في المعاملة وقيام تعدّديّة دينيّة حقيقيّة.

فأسّس البروتستانت الفرنسيّون، طوال القرن التاسع عشر، العديد من المنظّمات التي تهتمّ بالتثقيف والعناية والمساعدة الاجتماعيّة. وشكّلوا إحدى القوى الحيّة التي أنعشت المجتمع الجديد، المعارض للإكليرس، والديمقراطيّ والرأسماليّ، في وجه المجتمع الكاثوليكيّ الإقطاعيّ والقائم على السلطة. وكوّنوا بوجه خاصّ قسمًا من كوادر المدرسة العلمانيّة، مُضفين عليها طابعًا أخلاقيًّا خاصًّا. وكانوا يشجّعون، في أكثريّتهم، مبدأ الفصل بين الكنائس والدولة.

لكن الفصلَ أبرزَ أنّ العلمنة ليست ابتعادًا عن الكنيسة الكاثوليكيّة فحسْب، بل إنّها تطوّر يحصر الدين في «الدائرة الخاصّة». وفي غياب دعم الدولة المادّيّ، اتّخذت مشاكل بقاء البروتستانتيّة الفرنسيّة أهمّيّة متزايدة. ولا سيّما أنّ نزوح الأرياف شتّت البروتستانت تشتيتًا واسعًا. وفي بعض الأوساط، ولو بعد فوات الأوان، ظهرت بوضوح ردود فعل معادية للعلمنة. نرى ذلك، على سبيل المثال، في مجال التعليم، بعد أن سلّمت السلطات البروتستانتيّة مدارسها الابتدائيّة إلى الدولة. ولقد حاولت عبثًا، في الحقبة الفاصلة بين الحربَين العالميّتَين، أن تعيد تنظيم سلسلة المدارس. ولكنّ حركات الشبيبة هي التي أمّنت، في الواقع، نشر المعارف المسيحيّة الخاصّة. وبعد الحرب العالميّة الثانية، اتّخذت البروتستانتيّة الفرنسيّة موقفًا بين العلمانيّة المناضلة والحملات الكاثوليكيّة المعادية للمدرسة الرسميّة.

إنّ علمنة الحياة الاجتماعيّة طرحت إذًا مشاكل متشابهة إلى حدٍّ ما على كنائس مختلف البلدان. وكان عليها الاختيار بين موقفين نموذجيّين: أن تكيّف نفسها على الوضع، وتقبل لعبة «المشروع الدينيّ الحرّ»، أو أن تعتصم وراء بنى اجتماعيّة دينيّة تحاول أن تحافظ عليها. يبدو، في الواقع، أنها سعت للاستفادة من الخطّتَين.

مختلف التيّارات اللاهوتيّة

يمكن تحليل التيّارات اللاهوتيّة المجدّدة التي ظهرت في النصف الأوّل من القرن العشرين في ضوء تطوُّر العلمنة. فأمام مجتمع لم تعد المسيحيّة تشكّل فيه معتقدًا اجتماعيًّا إلزاميًّا، وجب إيجاد وجوه خطاب جديدة تمكّنها من الاستمرار في إظهار مصداقيّتها في نظر طبقات اجتماعيّة مختلفة.

النزعة العَنصريّة

في مدرسة توبيكا (Topeka) الكتابيّة الأميركيّة، قامت فتاة تدعى أغنيس أُوزمان (Ozman)، بأوّل اختبار عنصريّ. وهذا الاختبار لـ«معموديّة الروح القدس»، التي رافقها التحدُّث بلغات ومواهب أخرى، انتشر خصوصًا بدافع من مدير المدرسة، ش. پَرْهَم (Parham). وأضفى قسّيس معمدانيّ أسود، هو و.ج. سيمور (Semour)، في لوس أَنْجلِس، على الحركة اندفاعًا وطنيًّا، ثمّ دوليًّا (١٩٠٦). وفي الوقت نفسه (١٩٠٤-١٩٠٥)، حدثت في غرب إنكلترا «يقظة» اتّسمت بميزات مماثلة. وكان موجِّهها واعظًا علمانيًّا، هو العامل إيڤان روبرت.

وظهرت موجة انتشار العَنصريّة الثانية في الحقبة الفاصلة بين الحربَين العالميّتَين، ولا سيّما في الثلاثينيّات. عندئذٍ، نشأ تيّار عَنصريّ في بعض الكنائس البروتستانتيّة «التاريخيّة». ومن جهة أخرى، تنظّمت العَنصريّة على الصعيد العالميّ. فكانت، في تلك الأيّام، ناشطة بوجه خاصّ في جنوب الولايات المتّحدة. وأدخلها إلى فرنسا، ولا سيّما على الشاطئ الشماليّ الغربيّ وفي أَرْديش، شابّ إنكليزيّ يُدعى دوغلاس سكوت. وفي حين نرى أنّ انتشار البروتستانتيّة الإرساليّ قد انخفض إلى حدٍّ كبير، ظهرت العَنصريّة فاتحةً في عدّة بلدان من أميركا اللاتينيّة (برازيل وشيلي...) كادت تكون خالية من البروتستانت في مطلع القرن. ولا يخفى على أحد أنّنا نشهد، منذ مطلع الستّينيّات، موجة عَنصريّة جديدة أثّرت في الكنيسة الكاثوليكيّة أيضًا.

تندرج النزعة العَنصريّة في تقليد «اليقظات» الأنكلوسكسونيّة التي تأثّرت، في القرن الثامن عشر، بالميتوديّة (مع جون وِسْلي) في إنكلترا، و«اليقظة الكبرى» الأميركيّة التي تزعّمها جوناثان إدواردز. وكانت هذه «اليقظات» تسعى للانفصال عن المفهوم الكلاسّيكيّ للجماعة المسيحيّة التي تضمّ، في رعيّة واحدة مجمل سكّان مكان معيَّن، وكان أنصار اليقظات يشدّدون على أهمّيّة التوبة الشخصيّة إلى المسيح.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين، أثّرت تحوّلات المجتمع الأميركيّ الكثيرة في مجمل الحياة الاجتماعيّة الدينيّة. فحاولت كنائس الشمال أن تلبّي ما تتطلّبه عقليّة المدن في المناطق المصنَّعة، في غمرة التبدُّل الثقافيّ والاقتصاديّ. وقد ازداد تأثير النقد الكتابيّ، كما كان يُمارَس في ألمانيا، وتزامن مع انتشار نظريّات داروين التطوّريّة. وحافظت مناطق أخرى زراعيّة على الملامح الثقافيّة التقليديّة وواجهت عددًا من الصعوبات الاجتماعيّة الاقتصاديّة.

وحافظت العَنصريّة هنا على التقليد الدينيّ القديم، ولكنّها جدّدته بقبولها، على طريقتها، التحدّي الذي أطلقته العقليّة العلميّة الجديدة. وبفضل معموديّة الروح القدس، منح الله بوجه ظاهر ما وعد به في العهد الجديد: مواهب عجائبيّة، وقدرة تشفي من الأمراض، وتحرُّر من «الشياطين»، وتحوّل حياة الناس. ومن ثَمَّ، فإنّ التفكير «العلميّ»، الذي لا يتردّد في انتقاد الدين، ترفضه تلك البراهين «التي تختبر» عمل الله. وهكذا نرى أنّ أزمات المجتمع الصناعيّ شجّعت انتشار العَنصريّة، بإسهامها في تأزيم مُثُل المجتمع العصريّ المعلمن.

إنّ علماء الاجتماع شدّدوا مدّة طويلة على الطابع «الشعبيّ» الذي امتاز به اختيار أنصار العَنصريّة. ليس ذلك خاطئًا، ولكن يجب اعتباره نسبيًّا. إنّ جان سيغي (Séguy) يعتبر العَنصريّة نتيجة «تلاقي بعض عناصر من الطبقات السفلى وبعض عناصر من الطبقات الوسطى (السفلى أو العليا)، لا تختلف في ردود فعلها إذا فقدَ «دين الزمن القديم» مصداقيّتَه، وإذا خارَ المجتمع التقليديّ». فتكون العَنصريّة طريقة مطالبة ضمنيّة بالاعتراف الاجتماعيّ من قِبَل طبقات «سفلى» لا تستبعد كلّ أمل في الترقية الاجتماعيّة، ومن قِبَل بعض عناصر من الطبقات الوسطى لا تجد مصلحتها في التبدّلات الثقافيّة والاقتصاديّة المعاصرة.

وعلى هذا المستوى، تجب الإشارة أيضًا إلى أهمّيّة

تطوّر النزوح إلى المدن الذي أدّى إلى استئصال بعض المجموعات الاجتماعيّة. بيّن لاليف ديبيني (Lalive d'Epinay) أنّ البنية الاجتماعيّة في الجمعيّات العَنصريّة الشيليّة لا تختلف عن بنية الجماعات الريفيّة التي يأتي منها أنصارُها. فإذا استُؤصل الفرد من مجتمعه الأصليّ، سعى للتعويض عن هٰذه الخسارة بانضمامه إلى مجموعة لها ملامح تشبه ملامحَ الوسطِ الذي فقده. قد تلبّي العَنصريّة هنا حرمانًا اجتماعيًّا. وفي حين أنّ الأعضاء الجدد في كنائس المدن كثيرًا ما كانوا أعضاء لا يقومون بأيّ نشاط، لا بل يحتاجون إلى مساعدة، نراهم في الجمعيّات العَنصريّة يتنبّأون ويتحدّثون بلغات إلخ. فلا يبقى صوتهم مجهولًا، ولا يعود يُحسب حساب لقلّة سيطرتهم على النماذج الثقافيّة الجديدة: إنّ المُلهَمين يتكلّمون لغةً قد لا يفهمونها هم أنفسهم، ولٰكنّها موجودة ولها معنى، بما أنّها قد تكون موضوع تفسير يحمل على التقوى في داخل الجماعة. في الواقع، نجد في هٰذا النمط من الجمعيّات، توفيقًا دقيقًا بين «حرّيّة الروح القدس» الذي يستطيع أن يتكلّم في كلّ علمانيّ والحفاظ على دور القسّيس الذي يمنع الروح القدس من الذهاب إلى أبعد ما يجب ويمنع التحرّكات العفويّة من التحوّل إلى «فوضى».

المذهب الإنجيليّ والمسيحيّة الاجتماعيّة

مدّة القسم الأكبر من القرن التاسع عشر، نرى أنّ «المذهب الإنجيليّ» (أي مجمل نزعات البروتستانتيّة التي تستند إلى كامل الأسفار المقدّسة المفسّرة حرفيًّا نوعًا ما وتولي الأوّليّة للتوبة التي يُنظر إليها نظرة ميلاد جديد عجائبيّ إلى حدٍّ ما) كانت لها اهتمامات اجتماعيّة فأسّست العديد من المنظّمات التي تؤمّن العناية والتربية والمساعدة الاجتماعيّة. ولٰكن، انطلاقًا من تواريخ تختلف باختلاف البلدان، حدث انعطاف واضح جدًّا. فإنّ المذهب الإنجيليّ لم يعد يريد أن يأخذ بعين الاعتبار ما للخطايا الشخصيّة التي يحاربها من إطار اجتماعيّ، بل طمح إلى الحياد على الصعيد الاجتماعيّ، وفضّل الفردانيّة والنزعة الأخلاقيّة.

وهٰذا التوجّه الجديد دفع المذهب الإنجيليّ إلى شنّ حرب عنيفة على التيّارات المسيحيّة الاجتماعيّة التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين، كنتيجة لظاهرة النزوح إلى المدن والتصنيع.

لٰكنّ هٰذه التيّارات، الصادرة خصوصًا عن المذهب الإنجيليّ، واصلت الاهتمام بـ«الرفاهة» الاجتماعيّة، بإسعاف ضحايا النظام الاجتماعيّ. لٰكنّ نظرتهم ازدادت ميلًا إلى العمل الاجتماعيّ. ذٰلك بأنّ أعضاءها أسّسوا أنواعًا من «بيوت مسيحيّة» للشعب «تنطوي، في آنٍ واحد، على مكان عبادة ومجموعة إنشاءات ذات هدف اجتماعيّ وثقافيّ وترفيهيّ. وهنا، أُضيفت إلى المساعدة لضحايا النظام الاجتماعيّ بعض المناقشات مع الاشتراكيّين ليعرفوا كيف يبنون مجتمعًا جديدًا يكون «مدينة عدالة». وفي مطلع القرن العشرين، كانت المجموعات الجديدة التي تؤلّف تحمل في عنوانها عبارة «اشتراكيّة مسيحيّة»، وكان عدد من أعضائها يناضلون في الأحزاب الاشتراكيّة.

وهٰذه النظرة الجديدة أدّت إلى تغييرات في الخطاب المسيحيّ: فإنّ استدلالات سوسيولوجيّة واجتماعيّة اقتصاديّة أنكرت على الاستدلالات اللاهوتيّة والأخلاقيّة ادّعاء تفسير الواقع الاجتماعيّ. ونرى هنا سببًا وجيهًا من أسباب الانفصال عن المذهب الإنجيليّ الذي يرفض، من ناحيته، مثل ذٰلك الادّعاء. لأنّ المسيحيّين الاجتماعيّين، بدلَ أن يتخلّوا عن العلاقة «الإنسان – الله»، أرادوا، من جهة أخرى، أن يُضفوا عليها قوّة جديدة في الأوساط المعلمنة، بفضل إعداد لاهوت لملكوت الله. فاستبدلوا، بالتعارض المكانيّ «الكنيسة – العالم» الذي كان شائعًا عند أنصار المذهب الإنجيليّ، فكرة تجدّد الأزمنة، الذي في إمكان المسيحيّين، بفضل عملهم، أن يعجّلوا مجيئه أو يؤجّلوه. عند تجسّد يسوع المسيح، وهب الله للعالم «إنسانًا جديدًا»، وعند عودة المسيح، سيخلق «بشريّة

جديدة». فلا يمكن أن يأتي خلاص العالم إلّا من الله، لٰكن جميع الذين يسعون لتحقيق العدالة في هٰذه الدنيا ينفّذون مشيئته، حتّى إن قالوا أو ظنّوا أنّهم ملحدون.

من وجهة نظر سوسيولوجيّة، يمكننا القول إنّ المسيحيّين الاجتماعيّين، بإشادتهم بسيادة الله، لا على الكنائس وعلى قلوب المسيحيّين فحسْب، بل على مجمل البنى الاجتماعيّة والسياسيّة، كانوا يحاولون أن يقاوموا انسحاب الدين إلى الدائرة الخاصّة. ولٰكنّهم، بإدخالهم إلى الخطاب الدينيّ لغة العلوم الاجتماعيّة، أظهروا أنفسهم أنّهم عملاء العلمنة الثقافيّة في داخل المؤسّسات المسيحيّة. أمّا أنصار المذهب الإنجيليّ، فقد قبلوا ضمنًا بانسحاب الشأن الدينيّ إلى الدائرة الخاصّة. وأصبحت رسالتهم فردانيّة، فتخلّوا إلى حدٍّ بعيد عن اهتمامهم السابق بـ«الرفاهة» الاجتماعيّة. ذٰلك بأنّ المساعدة لضحايا النظام الاجتماعيّ كانت تتطلّب، إلى حدٍّ ما، في القرن العشرين، معارف تستند إلى العلوم الاجتماعيّة، لا إلى إرادة حسنة اجتماعيّة و/أو دينيّة فحسْب. وكثيرًا ما نجد أيضًا، عند أنصار المذهب الإنجيليّ في ذٰلك الزمن، اختيارًا ضمنيًّا للنظام يعارض التغيير، لأنّ هٰذا التغيير، في نظرهم، يُبعد المجتمع عن المثال المسيحيّ، يومًا بعد يوم.

وكان موجّهو المسيحيّة الاجتماعيّة في الأساس قساوسة شعروا شعورًا مرهَفًا بتهميش دورهم في المجتمع المعاصر. ولقد أثّروا في بعض الأوساط الشعبيّة، ولٰكن أقلّ بكثير ممّا كانوا يتوقّعون. فإنّ العمّال الذين كانوا يؤيّدون الاشتراكيّة كثيرًا ما لم يشعروا بالحاجة إلى المحافظة على مرجع مسيحيّ، في حين استبطن آخرون مآخذ أنصار المذهب الإنجيليّ على المسيحيّين الاجتماعيّين. ولٰكنّ المسيحيّة الاجتماعيّة، من جهة أخرى، أسهمت، داخل المؤسّسات الكنسيّة في التشكيك بالمقاييس والقِيَم التي تبنّاها المجتمع الليبراليّ والرأسماليّ الذي كان، إلى حدٍّ ما، شريكًا للبروتستانتيّة. وعلى هٰذا المستوى، فإنّ التصريح الذي انتهى به مؤتمر ستوكهولم المسكونيّ، والقائل بأنّ الكنائس تؤيّد «تطلّعات الشعب العامل إلى نظام عادل»، هو تصريح معبّر.

فكر بارت اللاهوتيّ

لا شكّ في أنّ اللاهوتيّ السويسريّ كارل بارت (١٨٨٦–١٩٦٨) كان أبرز لاهوتيّ بروتستانتيّ في تلك الأيّام. ما لبث فكره الاجتماعيّ المسيحيّ أن أصبح نقديًّا. فقد كتب في بحثه في **الرسالة إلى الرومانيّين** (١٩٢٢): لأنّ الثوريّ أقرب إلى الله من المدافع عن النظام القائم، يجب انتقاده. ففي نظر بارت، لا بدّ من إعادة المسيحيّة إلى مركزها: أي التبشير بالإلٰه المختلف اختلافًا كلّيًّا، والعلاقة الجدليّة بين عالم الله وعالم البشر.

وأصبح بارت أستاذًا في أصول العقيدة ابتداءً من ١٩٢٢، فكان، في الوقت نفسه، زعيم «المدرسة الجدليّة» التي انتمى إليها أيضًا رودولف بولتْمان (Bultmann) وإميل بْرونِّر (Brunner) وفريدريش غوغارْتن (Gogarten) وغيرهم. وصدرت إذ ذاك سلسلة مؤلّفات في مجلّة المدرسة الفنّيّة. وانتشر الفكر اللاهوتيّ الجديد بانتظام في الوسط البروتستانتيّ الناطق باللغة الألمانيّة في العشرينيّات، مع أنّه واجه معارضة شديدة. واكتسب نفوذًا في الثلاثينيّات، ولا سيّما في فرنسا. وحصلت عندئذٍ انفصالات، وابتعد بعضهم عن بارت. فظهر هٰذا بمظهر رأس الهجوم اللاهوتيّ المعارض للنازيّة.

لفكر بارت اللاهوتيّ ميزتان أساسيّتان: أن يكون لاهوتًا للأزمة، وأن يستخدم أسلوبًا جدليًّا. ففي نظر بارت، وحي الله هو أزمة العالَم. فإنّ الله هو «الآخَر المختلف اختلافًا كلّيًّا»، وأنّ الفرق النوعيّ بينه وبين الكائن البشريّ لا حدّ له. والكائن البشريّ، بما فيه من الأفضل، يجب أن يخضع للحكم الإلٰهيّ الذي يعني له ولعالمه الذهنيّ العدم والموت. وعلى خصومه الذين يرون أنّه يُهمل تجسّد الله في يسوع المسيح، ردَّ بارت أنّ الله، بوحيه، لا يدخل تمامًا في التاريخ، بل يلمس

العالم «كما يلمس المُماسُّ الدائرة». ولذلك، فباسم الوحي، ينتقد بارت الدين، ويعتبره محاولةَ إزالةِ المسافات، و«تأليه الإنسان وتأنيس الله». فإنّ الكائن المتديّن، إن أراد أن يتحدّث عن الله إيجابيًّا، يحبسه في الواقع في إطار عقليّته البشريّة الخاطئة. ففي نظر بارت إذًا، الأسلوب الجدليّ وحده يستطيع أن يتحدّث عن الله من دون أن يتمكّن منه: يجب ذكر الدعوى ونقيضها من دون إعطاء الجمع بينهما، إذ يستحيل ذكر نتيجة عن الله. إنّ الإيمان هو تجويف وفراغ وتنهُّد وانتظار، وهو رجاء أيضًا: فالـ«نَعَم» هو معنى الـ«لا» المستتِر، ودينونة الله تتمّ من أجل النعمة.

لٰكنّ بارت الثلاثينيّات، من جهة أخرى، أخذ يتطوّر إلى حدّ ما. فإنّ تأثير كيركِغارد (Kierkegaard)، الذي كان ملموسًا في العشرينيّات، امّحى. وهٰكذا فإنّ مقدّمة كتاب **أصول العقيدة المسيحيّة**، الذي صدر في ١٩٢٧، أُعيدت كتابتها بطريقة جديدة وأصبحت، في ١٩٣٢، المجلّد الأوّل لـ**أصول عقيدة الكنيسة**: إذا صحّ أنّ المعرفة لا تُدخِل الإيمان، فإنّ الإيمان يُنتِج معرفة لنفسه تُبرز حقيقةً هي، في آنٍ واحد، لا تُدرَك في تكوينها ومليئة بالإدراك في واقعها.

تأصُّل الفكر البارْتيّ

يمكننا أن نشير إلى عدّة أمور، من وجهة نظر سوسيولوجيّة. إنّ اللاهوت البارتيّ، الذي هو إعادة اكتشاف كلمة الله، يُفسِّر نفسَه بنفسه، في نظر بارت وتلاميذه. في الواقع، يمتاز الفكر البارتيّ، ككلّ فكر لاهوتيّ، بتأصُّل اجتماعيّ ثقافيّ واضح. فإنّ الأزمة التي تُحدثها دينونة الله في مجمل الخليقة تمكّن ضمنًا من تفهّم تزعزع الحضارة الغربيّة التي أدّت إليها الحرب العالميّة الأولى (وما تبعها). إنّ تحسُّن المجتمع المعاصر بفضل الليبراليّة، والتشديد على دور الجهود البشريّة الإيجابيّ الذي قامت به المسيحيّة الاجتماعيّة، هما أقلّ مصداقيّة، ولا سيّما في نظر الشبيبة. فإنّ الفكر البارتيّ يتبنّى قلقها، وفي حضن الشدّة الحاضرة، يطلب إليها أن تضع ثقتها وأملها في «آخَر مختلف اختلافًا كلّيًّا». فلاهوت الأزمة يتغذّى إذًا بالانقلابات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبأجواء الأزمة الاجتماعيّة العامّة التي نجدها في ذٰلك الحين. فليس هو مجرّد انعكاس للأزمة، بل يشكّل بالأحرى، في حضن هٰذه الأزمة، وبتأثُّره بها، محاولة لقاء جديد مع الكتاب المقدّس.

والجدليّة البارتيّة تشكّل أيضًا محاولةً لقبول التحدّي الذي توجّهه علمنة الثقافة. فإنّ الفكر البارتيّ يسلِّم بأن تكون المسيحيّة، بصفتها دينًا، ككلّ إنتاج «بشريّ»، موضوع تحليل. وفي هٰذا الحقل، يقبل بعض البارتيّين تحاليل نقديّة للشأن الدينيّ لم يسلّم بها مسيحيّو ذٰلك الزمن، كعلم النفس الفرويْديّ. والكتاب المقدّس، ككلمة بشريّة، يمكن أن يكون أيضًا موضوع تفسير علميّ. لٰكنّ الوحي الإلٰهيّ، الذي يلمس العالم من دون أن ينفذ إليه، ليس له كثافة مكانيّة أو زمنيّة. ففي نظر البارتيّين، لا يستطيع أيّ مسعى تاريخيّ وسوسيولوجيّ ونفسانيّ أن يحلِّله، كما أنّ الكتاب المقدّس، ككلمة الله، لا يخضع لأيّ بحث علميّ. وهنا إذًا، يأخذ النظام الفلسفيّ اللاهوتيّ التقليديّ مكانه.

إنّ **أصول عقيدة الكنيسة**، مع أنّها بقيت غير تامّة، هي أثر يضمّ نحو عشرة آلاف صفحة تذكِّر بمؤلّفات العصر الوسيط أو القرن السادس عشر اللاهوتيّة. حاول الفكر البارتيّ أن يُعيد إلى الفكر اللاهوتيّ دور «علم الإيمان»، وهٰذا ما يماثل المشروع التوماويّ الجديد الذي ظهر، في الحقبة نفسها، في الكنيسة الكاثوليكيّة.

لٰكنّ اللاهوت، بسبب العلمنة الثقافيّة، لم يعد «علم الإيمان» إلّا للمؤمنين. وهٰذا الوضع مسؤول، إلى حدّ ما، عمّا سُمّي «إعادة اكتشاف الكنيسة» عن طريق الحركة البارتيّة. فإنّ هٰذا التشديد على الكنيسة ليس واضحًا في منطق المقتضيات اللاهوتيّة الخاصّة بالمدرسة الجدليّة. كان كيركِغارد، على كلّ حال، أحد مراجع بارت الكبرى في شبابه. ويُفهَم تطوّر البارتيّة في نظرةِ سوسيولوجيّة المعرفة: فللمحافظة على

معرفة لم يعد المجتمع في إجماله يسلّم بحقيقتها وبأهمّ مبادئها، لا بدّ من وجود منظّمة متينة وموحّدة.

فالفكر البارتيّ كيّف هٰكذا عقليّة جيل كامل من البرجوازيّة الصغيرة والمتوسّطة المفكِّرة بقدر كبير أو قليل. فإنّ العديد من القساوسة - لا بل من العلمانيّين أيضًا، ولا سيّما من المعلّمين - أصبحوا «بارتيّين»، وتأثّر أيضًا ببارت لاهوتيّون وعلمانيّون كاثوليك.

لا شكّ في أنّ البروتستانتيّة قد تطوّرت في النصف الأوّل من القرن العشرين. فإنّ علاقاتها مع الدولة تبدّلت، وأُعدّت ونُشِرت أفكار لاهوتيّة جديدة، وفرّقت المشاكل السياسيّة بين البروتستانت، مع أنّ منظّمات دوليّة كانت تنشأ وتحاول أن تشكّل مجموعات ضغط مسيحيّة، على الحدود بين الشأن الأخلاقيّ والشأن السياسيّ. وهٰذا التطوّر، المتعدّد الوجوه، خضع لمنطق عميق، وهو مواجهة علمنة البنى الاجتماعيّة وانقلابات الغرب الذي أمسى على منحدر الانحطاط.

الفصل السابع

الكنيسة الكاثوليكيّة في الصين

بقلم جان غِنّو وبيار غراسلَنْد(*)

في مطلع القرن العشرين، لم يكن للصين في الغرب ما لها في أيّامنا من مكانة. فلمّا هَزَمها اليابان سنة ١٨٩٥، وجب عليها أن تتخلّى للظافر عن فورموزا وجزر الصيّادين. ومن جهة أخرى، فإنّ المجزرة التي أودت بحياة ١٨٠ مرسَلًا غربيًّا وأكثر من ٤٠,٠٠٠ مسيحيّ أدّت إلى حملة دوليّة تمكّنت، بالرغم من ضعف قوّتها العسكريّة، من الاستيلاء على پكين بلا مشقّة. وعلى الصعيد الكاثوليكيّ، فإنّ مختلف البابوات الذين تعاقبوا منذ لاون الثالث عشر اهتمّوا كلّهم بالصين، بدرجات مختلفة، تبعًا لشخصيّتهم وتوجّه عملِهم الإرساليّ.

عمل البابوات من ١٩٠٠ حتّى ١٩٥٠

في ١٨٨٢، عرضت الصين على الكرسيّ الرسوليّ تبادل علاقات دبلوماسيّة، فعيّن لاون الثالث عشر سفيرًا بابويًّا في پكين. لٰكنّ الحكومة الفرنسيّة عارضت هٰذه الفكرة وقبلت بتعيين قاصد رسوليّ ليس له طابع دبلوماسيّ. إلّا أنّ النائب الرسوليّ في پكين أقنع لاون الثالث عشر بعدم تحقيق هٰذا المشروع.

وفي ١٩٠٤، كتب بيوس العاشر شخصيًّا إلى الإمبراطورة تْسِيه سي (Tse-Si)، وفي ١٩٠٥ إلى ابنها كوانْغ سو (Kwang-Su)، واستقبل استقبالًا رسميًّا سفارةً صينيّة في ١٩١٠. وفي أثناء حبريّته، أسّس سبع نيابات رسوليّة جديدة في الصين.

حالت الحرب العالميّة الأولى دون أن يحقّق بندكتس الخامس عشر أهدافه الإرساليّة، مع أنّ ما صنعه من أجل الإرساليّات كان عظيمًا. ففي ١٩١٦ أقرّ وشجّع «الاتّحاد الإرساليّ للإكليرس» الذي أنشأه الأب مَنّا (Manna) في إيطاليا منذ ١٩٠٨، لكي يزيد تحسّس الإكليريكيّين والكهنة للواجب الإرساليّ. وفي ١٩١٨، عيّن الكردينال ڤان روسّوم (Rossum) مديرًا لمجمع انتشار الإيمان، وهو الذي أوصى المعاهد الإرساليّة بتجنّب حتّى مظاهر القوميّة. ولٰكنّ بندكتس الخامس عشر أصدر، في ١٩١٩، الرسالة العامّة **تلك المهمّة العظمى** *(Maximum illud)*، التي يأسف فيها على أنّ العديد من رجال الإكليرس المحلّيّين لم يستطيعوا، بعد عدّة قرون، أن يقدّموا بعض الأساقفة، بسبب شيء من التقصير في التنشئة التي حصلوا عليها. وطلب أن يُعاد النظر في هٰذه المشكلة على عجل.

إنّ تلك التدابير وغيرها تركت انعكاسات عميقة في الصين، التي كانت موضع اهتمام خاصّ من قبل بندكتس الخامس عشر. فمنذ ١٩١٤، وجّه رسالة بخطّ يده إلى رئيس الجمهوريّة الصينيّة، ليطلعه على انتخابه. وفي ١٩١٨، عيّن سفيرًا في پكين. لٰكنّ الحكومة الفرنسيّة عارضت هٰذا المشروع مرّة أخرى. وفي ٢٢ تمّوز (يوليو) ١٩١٩، كلّف بندكتس الخامس عشر النائب الرسوليّ في كانتون، بزيارة جميع الإرساليّات الصينيّة، وزوّده بتعليمات دقيقة تختصّ بإعداد أساقفة صينيّين، في الأذهان والوقائع.

(*) Jean Guennou et Pierre Grasland، من الإرساليّات الأجنبيّة في باريس.

وفي السنة التي انتُخِب فيها بيوس الحادي عشر، ربط المنظّمات البابويّة الإرساليّة بمجمع انتشار الإيمان، بعد أن كان مركزها في ليون وسويسرا، ونظّم مؤتمرًا دوليًّا «للاتّحاد الإرساليّ للإكليرس». ولمناسبة السنة المقدّسة ١٩٢٥، أوصى بإقامة معرض إرساليّ كان في أصل مُتحف اللاتران الإرساليّ. وفي ١٩٢٦، صدرت الرسالة العامّة **شؤون الكنيسة** *(Rerum Ecclesiae)*، وهي حقًّا شِرعة الإرساليّات في القرن العشرين.

وفي أعقاب الزيارة التي كلّف بندكتس الخامس عشر بها النائب الرسوليّ في كانتون، المنسنيور ده غِبْريان (Guébriant)، دعا هٰذا إلى عقد ثمانية اجتماعات أساقفة على مستوى المناطق، وختم تحقيقه بلفت النظر إلى أنّه يمكن أن يُعهَد إلى الصينيّين بإدارة شؤون المناطق الكنسيّة وإلى أنّه من الضروريّ تنفيذ ذٰلك. ولٰكنّه كان مطّلعًا على الصعوبات التي أتت من النيابات الرسوليّة في القرن السابع عشر، فنصح بالانطلاق من المناطق الزراعيّة، التي كانت إدارتها أسهل من إدارة المراكز السكنيّة الكبرى. وبناءً على ذٰلك، أُنشئت ولاية رسوليّة صينيّة محض سنة ١٩٢٣، وولاية أخرى سنة ١٩٢٤، ثمّ تمّ اجتياز مرحلة هامّة بالانتقال من الولايات إلى النيابات الرسوليّة. وفي ١٩٢٦، وهي سنة صدور الرسالة العامّة **شؤون الكنيسة**، رسم بيوس الحادي عشر في رومة ستّة أساقفة صينيّين، محقّقًا بذٰلك رغبات العديد من أصدقاء الصين.

وفي ١٩٢٤، بعد مرور سنتين على تعيين المنسنيور قُسْطنطيني (Costantini) قاصدًا رسوليًّا، عقد في شانغ هاي (Chang-haï) مجمعًا حضره جميع أساقفة الصين. ثمّ صرف جهوده إلى إنشاء نيابات رسوليّة جديدة، فأُنشئت ٦٧ نيابة رسوليّة بتقسيم المناطق السابقة، وعُهد بقسم كبير منها إلى الإكليرس المحلّيّ.

وفي ١٩٢٦، كتب بيوس الحادي عشر إلى أساقفة الصين وأوصاهم بحفظ استقلالهم عن ضغوط الحكومات الأجنبيّة. وفي ١٩٣٥. قبلَ بيوس الحادي عشر بتلطيف موقف الكرسيّ الرسوليّ من الشعائر المختصّة بالإمبراطور وكونفوشيوس والأجداد.

وواصل بيّوس الثاني عشر نقل النيابات الرسوليّة إلى الإكليرس المحلّيّ، ولٰكن بطريقة أكثر جذريّة. ففي ١٩٤٦، أقام السلطة الكنسيّة في الصين، وأنشأ عشرين أبرشيّة رئيسِ أساقفة وتسعًا وستّين أبرشيّة، فحافظَ موقّتًا على الوضع الراهن لثمانٍ وثلاثين ولاية رسوليّة، في حين رُقّي رئيس أساقفة پكين الصينيّ إلى رتبة كردينال.

وفي ١٩٤٩، صدر قرار بابويّ يأذن في إقامة القدّاس باللغة الصينيّة، باستثناء القانون، الذي بقي باللغة اللاتينيّة، في ذٰلك الوقت على الأقلّ. لٰكنّ انتصار جيوش ماوتسِه تونغ (Mao-Tsö-Toung) أدّى إلى إقامة الشيوعيّة في الصين القارّيّة. وفي ١٩٥٠، طُرد جميع المرسَلين. وفي ١٩٥١، عند صدور الرسالة العامّة **المنادون بالإنجيل** *(Evangelii praecones)*، لمناسبة مرور خمس وعشرين سنة على **شؤون الكنيسة**، بدأ عصر جديد للمسيحيّة في الصين.

حقيقة الحضور المسيحيّ في الصين

كانت كنيسة الصين تضمّ نحو مئتَي ألف مؤمن في فجر القرن التاسع عشر، ولا أكثر بكثير من سبعمائة ألف في نهاية القرن. فهناك أسباب مختلف تفسّر بطء هٰذا التقدّم. قلّة عدد الكهنة: ففي ١٨٤٨، لم يكن هناك سوى نحو مئة مرسَل، أكثرهم فرنسيّون، و١٣٥ كاهنًا صينيًّا. النزعة المحافظة عند الصينيّين: مع أنّهم كانوا قليلي التديّن، ظلّوا يتمسّكون تمسّكًا شديدًا بتقاليدهم، وبإكرام الأجداد، فكان الاهتداء كثيرًا ما يؤدّي إلى مآسٍ عائليّة. عداوة المثقّفين: ففي نظرهم، كان كونفوشيوس المعلّم الأوحد. فكان المسيحيّون يظهرون بمظهر الفارّين من الثقافة الصينيّة. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أُضيفت إلى الشكاوى القديمة الجروح الأليمة التي وُجّهت إلى الشعور القوميّ، بسبب تعدّيات الدول الأجنبيّة الكبرى. فتراكمت الأحقاد

وانفجرت أخيرًا سنة ١٩٠٠، مع ظهور حركة البوكسرز (Boxers) (جمعيّة العدل والوفاق). وعن التواطؤ بين بلاط الإمبراطور والبوكسرز نتجت خسائر ثقيلة للكنيسة الكاثوليكيّة: من ٢٥,٠٠٠ إلى ٣٠,٠٠٠ ضحيّة، وكارثة بكلّ معنى الكلمة للإمبراطوريّة، فإنّها لم تنهض من هٰذه النكبة، وعاشت عيشة خاملة حتّى سقوطها سنة ١٩١١.

وتأثّرت حياة الكنيسة بتقلّبات السياسة الصينيّة. وكانت سنوات الإمبراطوريّة الأخيرة من أفضل السنين لها. فابتداءً من ١٩٠١، اتّخذت حركة الاهتداءات اتّساعًا كبيرًا جدًّا، ولا سيّما في الصين الشماليّة، حيث عانت الكنيسة أشدّ العذابات. فانتقلت نيابة پكين الرسوليّة من ٣٨,٠٠٠ مؤمن في ١٩٠١ إلى ١٧٠,٠٠٠ في ١٩١٠. وفي أماكن أخرى، مع أنّ التقدّم كان أقلّ قدرًا، فقد بقي أقوى ممّا كان في الماضي. ففي ١٩١٢، كانت الكنيسة تضمّ ١,٤٠٠,٠٠٠ مؤمن. وبفضل انضمام ١٠٠,٠٠٠ معمَّد جديد كلّ سنة، تضاعف عدد السكّان الكاثوليك في خلال اثنتي عشرة سنة. وأتى المهتدون من الأوساط الشعبيّة بوجه خاصّ، وفي ذٰلك دليل على أنّ العداء للمسيحيّة في تلك الأوساط قد زال.

وفي ١٩١٢، بدا أنّ قيام الجمهوريّة افتتاحٌ لعصرٍ من الحرّيّة. وكبر الرجاء عند المسيحيّين بقدر ما كان بعض زعماء الثورة هم أنفسهم مسيحيّين پروتستانت. وفي ١٩٢٢، بلغ عدد الكاثوليك ٢,١٤٠,٠٠٠. لٰكنّ الجمهوريّة سرعان ما انقلبت إلى الفوضى، بظهور «موالي الحرب»، من كبار الإقطاعيّين وصغارهم، فقد تنازعوا أشلاء الأرض الصينيّة. ثمّ كانت نشأة الحزب الشيوعيّ (١٩٢٠) وعمله، وصعود القوميّة، وكان كلاهما معاديَين للمسيحيّة. وابتداءً من ١٩٢٢، أُعيق انتشار الكنيسة إلى حدٍّ بعيد. وفي ١٩٢٥، احتلّ الحمر قسمًا من إقليم كانتون، فهرب نحو ألف مسيحيّ من الإرهاب وهاجروا إلى تايلَند أو إلى ماليزيا. وفي السنتَين (١٩٢٦-١٩٢٧)، ثارت مجموعات من الطلّاب على الإرساليّات المسيحيّة، من كاثوليكيّة وپروتستانتيّة. وفي ١٩٢٧، بعد أن انفصل ماو تسِه تونغ عن الحزب القوميّ، أسّس جمهوريّته الشعبيّة في كِيانغ سي (Kiang-si). فنشبت الحرب بينه وبين تسيانغ كِياي شِه (Tsiang kiai che)، على ساحة ازدادت مساحتها يومًا بعد يوم. فدُمِّر العديد من المجتمعات المسيحيّة واستحال كلّ نشاط إرساليّ، في عدّة مناطق من جنوب الصين، ودام ذٰلك حتّى المسيرة الطويلة سنة ١٩٣٥. لم تدم فترة الراحة إلّا قليلًا: فمنذ ١٩٣٧، شبّت الحرب مع اليابان، وزادت الخراب، في شانغ هاي أوّلًا، ثمّ امتدّت شيئًا فشيئًا إلى الصين كلّها. غير أنّ الكنيسة استطاعت أن تواصل نشاطاتها على مهل وتخفّف الكثير من المصائب، حتّى انتصار ماو تسِه تونغ سنة ١٩٤٩.

وفي ذٰلك الحين، كانت كنيسة الصين تضمّ ٣,٥٠٠,٠٠٠ من الأنصار، بما فيهم الموعوظون.

إنّ العشرينات لم تكن لكنيسة الصين سنوات مِحَن فقط. فهناك عدّة أحداث سعيدة، وهي مرتبطة بعضها ببعض: ومنها إنشاء قصادة رسوليّة في ١٢ آب (أغسطس) ١٩٢٢، وعقد مجمع شانغ هاي سنة ١٩٢٤، ورَسْم أساقفة صينيّين. وفي (١٩٢٣-١٩٢٤)، عُيِّن كاهنان صينيّان على رأس مناطق مستقلّة، ورسَمهما البابا بيوس الحادي عشر أسقفَين في رومة في ٢٤ حزيران (يونيو) ١٩٢٦، إلى جانب أربعة كهنة صينيّين.

ذٰلك بأنّ عدد الكهنة الصينيّين ازداد: فمن ٤٦٠ في ١٩٢٢، أصبحوا ٧٦٠ سنة ١٩١٢، و١٠٣٠ سنة ١٩٢٢. وفي هٰذه الظروف، لم يكن ممكنًا، من دون التعرُّض للخطر، وأمام صعود القوميّة الصينيّة، أن تبقى كنيسة الصين بإدارة أساقفة أجانب. هٰذا الخطر شعر به المنسنيور قسطَنطيني، القاصد الرسوليّ الجديد. وبفضل تشجيع من رومة، أنشأ هيئة أسقفيّة صينيّة. لٰكنّه تصرّف بفطنة، إذ إنّ النيابات الرسوليّة الصينيّة الأولى كانت صغيرة نسبيًّا، ولٰكنّ عدد كهنتها كان كافيًا وكانت مواردها مؤمَّنة. وبعد مرور عشر سنوات، كان الإكليرس الصينيّ يدير شؤون نحو عشرين منطقة كنسيّة، وثلاثين في ١٩٤٩، منها أبرشيّة رئيس أساقفة پكين (الكردينال تيان (Tien)) ونانْكين (المنسنيور يو پين (Iu

Pin)) – ثلاثين أبرشيّة أو ولاية رسوليّة من أصل ١٤٣. هل أبطأت رومة؟ على كلّ حال، لو تسلَّم الإكليرس القوميّ جميع الأبرشيّات، لما بدّل ذٰلك مستقبل كنيسة الصين المباشَر.

غريبة عن الصين

إن نظرنا إلى كنيسة الصين من الخارج، رأينا أنّها جميلة المنظر: فهي تضمّ أكثر من ثلاثة آلاف كاهن أجنبيّ، وألفَين وسبعمائة كاهن صينيّ، ونحو ألف إكليريكيّ، وبضع مئات من الإخوة، وأكثر من سبعة آلاف راهبة، منهنّ خمسة آلاف صينيّات. ومنظّماتها تغطّي الأرض الصينيّة: ٢١٦ مستشفى أو مأوى، و٢٥٠ ميتمًا، و١١٥ مشغلًا أو مُحترَفًا على أنواعه. وفي حقل التربية، ٣,٠٠٠ مدرسة ابتدائيّة، ونحو ٢٠٠ ثانويّة، وثلاث جامعات.

ينتمي الكهنة الأجانب إلى نحو ثلاثين رهبانيّة وإلى ما لا يقلّ عن أربعين جنسيّة مختلفة. ومع ذٰلك، فإنّ الوفاق والانسجام يسودان هٰذا الجسم الواسع، إلّا في حالات نادرة، إذ إنّ الحضارة الصينيّة القويّة قد صهرت في قالب مشترك مرسَلي الصين. ففي الشعب، سقطت التهم القديمة، فلم يعد اهتداء الأقارب أو الأصدقاء يؤدّي إلى نزاعات. والمرسَلون الأجانب مقبولون، كما يُقبَل المواطنون الآتون من مناطق أخرى.

قد يوقع ذٰلك في الأوهام. فإن نظرنا إلى كنيسة الصين من الداخل، رأينا أنّها لا تدخل في الحساب أو تدخل فيه قليلًا جدًّا، فإنّ المسيحيّين غارقون في بحر وثنيّ لا حدّ له. وفضلًا عن ذٰلك، ما زالت جسمًا غريبًا عن الصين: إنّها غريبة بإكليرسها المُرسَل، وبارتباط الإكليرس الصينيّ برومة، وبكنائسها ذات الطراز الغوطيّ أو النهضويّ، وبليتُرجياها وصورها، ولا سيّما صورة المصلوب، وبصلواتها ومفرداتها، كالألفاظ الدينيّة وأسماء القدّيسين، وخصوصًا بعقائدها.

إنّ المسيحيّين ينفصلون جذريًّا، على الصعيد الدينيّ، عن أبناء وطنهم الوثنيّين. فباستثناء المهتدين الجدد، الذين يجدون أنفسهم بين عالمَين، إنّهم لا يقبلون أيّ تنازل للمعتقدات والعادات الوثنيّة. وفي المدن الكبرى والمتوسّطة رعايا مكوّنة كما في فرنسا، وفي الأرياف، تُركّز الحياة المسيحيّة على البيت، لا على الكنيسة، والمؤمنون يصلّون في بيوتهم، ولا يذهبون إلى الكنيسة إلّا لمناسبة الأعياد الكبرى، كالميلاد والفصح، وهي فرص للمشاركة في مآدب سعيدة. والمسؤول المحلّيّ، سواء أكان أستاذ التعليم المسيحيّ أم معلّمًا في المدرسة، يعمّد الأولاد ويساعد المحتضرين ويهتمّ بدفن الموتى بمراقبة الكاهن وإشرافه.

كان المسيحيّون لا يختلفون في شيء عن أبناء وطنهم الوثنيّين، إلّا على الصعيد الدينيّ. وكان الوثنيّون يألفون حضور الكنيسة، وكانت هي تسعى لدمج الثقافة الصينيّة، من دون الوقوع في التوفيقيّة. ولٰكنّ المسيحيّة كانت تحتاج، لتفرض نفسها على الصين الغارقة بشدّة في الوضعيّة والمادّيّة، إلى نحو عشرة ملايين من الأنصار، وإلى مفكّرين وعلماء وفنّانين كثيرين، لتتمكّن من تحويل الفكر الصينيّ في اتّجاه المسيحيّة.

الفصل الثامن

الكثلكة الأميركيّة منذ ١٨٥٠

بقلم جان فرنسوا دوبيل(*)

في ١٨٥٠، ومن أصل سُكّان بيض بلغ عددهم عشرين مليونًا، كانت الولايات المتّحدة تضمّ ١،٦٠٠،٠٠٠ كاثوليكيّ، أتى أكثر من نصفهم من أربعة عشر بلدًا أوروبيًّا، إلى جانب كندا والمكسيك. ففي منتصف القرن التاسع عشر، ظهر بوضوح أنّ مصير الكنيسة الكاثوليكيّة هو في أيدي المستوطنين.

كثلكة مستوطنين

تمتاز هٰذه الكثلكة أوّلًا بأكثريّة الإيرلنديّين: أفما هاجر أكثر من ٧٠٠،٠٠٠ كاثوليكيّ ما بين ١٨٢٠ و١٨٨٠؟ لا شكّ في أنّ عدد الألمان والإيطاليّين والبولونيّين تغلّب، في نهاية القرن، على عدد الإيرلنديّين، ولٰكنّ هؤلاء، لأنّهم ينطقون بالإنكليزيّة، اكتسبوا مناصب رئيسيّة في داخل الكنيسة. وهٰذه الأفضليّة بدت ثابتة، إذ إنّ ثمانية كرادلة أميركيّين، من أصل تسعة في ١٩٧٢، كانوا من أصل إيرلنديّ.

إنّ الأثر الذي تركه الإيرلنديّون في الجماعة الكاثوليكيّة لم يكن مفيدًا دائمًا، فإنّ تصرُّفات شعب تُعتبَر فيه كلمة الكاهن قاعدةً، وموقفه الجانسينيّ من مشاكل الجنس، والنداءات التي توجّه من على المنبر إلى سخاء المؤمنين، أضفَت على الكثلكة الأميركيّة طابعًا إكليريكيًّا مؤسفًا. وهٰذه الأفضليّة الإيرلنديّة، المتأثّرة ببعض الممارسات كالورديّة أو التعبّد لقلب يسوع الأقدس، طرحت مشاكل وجيهة على التعايش مع سائر الإثنيّات.

وفي نهاية القرن، اشتدّت تلك الخلافات، مع انتشار نوع من النزعة الأميركيّة المبالغ فيها والقائمة على تفوُّق الشمال العِرقيّ. وأخيرًا، إذا رفض الكرسيّ الرسوليّ أن يؤيّد الإيرلنديّين المناصرين للأمْرَكة المفرطَة، فإنّه رفض أيضًا الطلب الذي يهدف إلى إقامة كتل قوميّة في حضن السلطة الكنسيّة الأميركيّة. ومع ذٰلك، فقد نشأت اصطدامات دوريّة بين الإيرلنديّين والألمان، لا بل أيضًا بين الإيرلنديّين والبولونيّين أو الرُّوتينيّين. وبالرغم من تلك الخلافات، تمّت المحافظة على وحدة الكنيسة الكاثوليكيّة الأساسيّة.

إنّ حضور المستوطنين يفسّر لنا ظهور صعوبات الاندماج التي واجهتها الكثلكة الأميركيّة طوال تاريخها. وإذا وضع الخلاف حول العبوديّة حدًّا موقّتًا للحملات الدامية على الكاثوليك في السنوات التي سبقت حرب الانفصال، فإنّ المناظرة استؤنفت سنة ١٨٨٧، مع نشأة «الجمعيّة الحامية الأميركيّة»، فإنّ هٰذه الجمعيّة سعت للقضاء على الخطر الذي يشكّله «الأجانب» على أمن الأمّة. كان الكاثوليك أقلّيّة محتقَرَة عند نشأة الجمهوريّة، وكلّما ازداد عددهم، أصبحوا هدف تهجّمات منتظمة تعادي الأجانب. ومن هنا المحاولات التي قام بها أصحاب مقامات الكنيسة

(*) Jean-François Dobelle.

لدمج الكاثوليك في سائر الأميركيّين: ففي ١٨٩٠، أراد رئيس الأساقفة جون أيرلنْد (Ireland) أن يخفّف من عوز المدارس الكاثوليكيّة الماليّ، فاقترح على السلطات العامّة أن تدفع راتبًا للمعلّمين الكاثوليك، شرط أن يُتّبع البرنامج الرسميّ في المدارس في أثناء الساعات الدراسيّة. لٰكنّ أيرلند أثار تعصُّب العديد من البروتستانت والكاثوليك المحافظين على السواء.

مواطنون مئة في المئة؟

وفي نهاية القرن، أظهر بعض رجال الكنيسة التقدّميّين غيرة لـ«النهج الحياتيّ الأميركيّ» وأرادوا أن يروا الكاثوليك يتّخذون، في الحقول السياسيّة والاجتماعيّة، موقفًا مماثلًا لموقف سائر الأميركيّين، راجين أن يبرِّئوا ساحة أنفسهم من تهمة «الطابع الأجنبيّ»، فأثاروا عاصفة لاهوتيّة جديدة، لأنّ خصومهم لا يرون، في النزعة الأميركيّة والنزعة العصريّة، سوى وجهَين لحقيقة واحدة. وفي ١٨٩٩، شجب لاون الثالث عشر بعض الأفكار الأميركيّة، كالإشادة بالفضائل الطبيعيّة على حساب الفضائل الفائقة الطبيعة، أو تعزيز الفضائل الفاعلة على حساب الفضائل المنفعلة، فأثار ردود فعل مختلفة: ففي حين شكر المحافظون البابا لأنّه خلّص الكنيسة الأميركيّة من البدعة، وصف الكردينال جيبُنز (Gibbons) هٰذا التعليم بأنّه غير معقول ولا صلة له بتصرّف الأميركيّين. إنّ أولٰئك الإكليريكيّين التقدّميّين، الذين يجوز لنا أن نأسف لقلّة تنشئتهم اللاهوتيّ المتينة، لم يروّجوا صيغة أميركيّة للغاليكانيّة ولم يدافعوا عن ليبراليّة فلسفيّة، كما زعم خصومهم، بل سعوا في الواقع لمنح الكاثوليك الأميركيّين وضع المواطنين مئة في المئة.

وأخيرًا، فإنّ حضور العديد من المستوطنين في صفوف الكاثوليك يفسّر قيام تلك الروابط الوثيقة التي تربط بين الكاثوليك والحركة العمّاليّة الأميركيّة: ذٰلك بأنّ أكثريّة الكاثوليك كانوا، في نهاية القرن الأخير، عمّالًا غير اختصاصيّين في المناجم أو المعامل. وفي الفترة التي فصلت ما بين ١٨٧٠ و١٩٠٠، ترسّخ الطابع المدنيّ الذي اتّسمت به الكثلكة الأميركيّة.

منطوون على أنفسهم

إذا صحّ أنّ الكثلكة الأميركيّة برهنت، ببعض الوجوه، عن ديناميّة، فإنّ الكاثوليك بدوا، بوجوه أخرى، منطوين على أنفسهم حتّى الغرابة.

ظهرت قلّة الانفتاح أوّلًا في الموقف من مشكلة السود. فمنذ حرب الانفصال، لم يختلف موقف الكاثوليك إلّا قليلًا عن موقف سائر الأميركيّين: فلأنّ المزارعين الكاثوليك في الجنوب كانوا يملكون عبيدًا، بدا أنّهم من مؤيّدي العبوديّة التي تخدم مصلحتهم. أمّا مزارعو الشمال فقد استنكروها باسم المبادئ الإنسانيّة. والإكليرس الكاثوليكيّ، كان موقفه يختلف قليلًا عن موقف السلطات البروتستانتيّة، إذ إنّه اكتفى بتوصية المَوالي الكاثوليك بمعاملة عبيدهم بعطف. لٰكنّ هٰذا الالتباس كانت له نتائج فادحة: فبالرغم من مبادرات أيرلنْد الذي أسف، سنة ١٨٩١، لإقامة حدود بين الألوان، وبالرغم من مبادرات المجلس العِرقيّ الكاثوليكيّ الذي منح السود تقدمات هامّة، لم ينجح الكاثوليك في استمالة العبيد المُعتَقين إلى دينهم. وفي أيّامنا، لا تضمّ الكنيسة إلّا نحو ٨٥٠،٠٠٠ أسود من أصل ٢٢ مليونًا من السكّان. إلى هٰذا الإخفاق، يجب أن نعزو إلى جانب الموقف الانهزاميّ الذي اتّخذه العديد من الأساقفة، تحيّزًا مستعصيًا ضدّ السود عند الكاثوليك البيض المتحدّرين من أصل إيرلنديّ.

وقلّة الانفتاح هٰذه نجدها أيضًا في الحقل الفكريّ. فلذٰلك التقصير، هناك عدّة تفسيرات محتملة، منها أنّه كان في صفوف الكاثوليك كثير من المستوطنين المتحدِّرين من أوساط فقيرة وأمّيّة، مضطرَّة إلى كسب

رزقها، وتنقصها التربية التي من شأنها أن توقظ عندها الحسّ المدنيّ. ومنها أيضًا قلّة التحمّس عند الأساقفة الذين جهلوا مدّة طويلة ما هي الجامعة، ومنها أيضًا تقصير التعليم الكاثوليكيّ الذي، إذا صحّ أنّه يشكّل أوسع نظامٍ مدرسيّ خاصّ في العالم، فإنّ قيمته تقوم على عدد أنصاره واتّساع شبكته أكثر ممّا تقوم على نوعيّة التعليم المعطى. إنّ الكاثوليك قضوا مدّةً طويلة لا يعترفون لمعاهدهم المدرسيّة إلّا بأنّها تحافظ على إيمان أولادهم وعلى إعدادهم لكسب رزقهم. ولا بدّ من أن نضيف إلى هٰذه العناصر ثقل الأجواء المعارضة للفكر، التي سادت الولايات المتّحدة مدّةً طويلة.

قلّة انفتاح

وهٰذا الانطواء نفسه نجده أخيرًا في الحياة الدوليّة. إن استثنينا مَثَلَ جيبُنز أو أيرلند، لم يكن هناك، قبل الستّينيّات، أيُّ كاثوليكيّ على الساحة العالميّة. فما من أحد كان له تأثير جدير بالذكر بين مفكّري الكنيسة الجامعة. وما من أميركيّ كُلِّف ببعثات أجنبيّة. لا شكّ في أنّ تغيُّرًا قد حصل في ١٩١١ بفضل تأسيس «جمعيّة أميركا الإرساليّة الكاثوليكيّة». ولٰكن، إذا أُحصي، في ١٩٦٧، عشرة آلاف أميركيّ في الإرساليّات ما وراء البحار، فإنّ هٰذا العدد يبدو متواضعًا بالنسبة إلى عدد ألمانيا، التي أوفد منها سبعة عشر ألف كاهن إلى الإرساليّة الأجنبيّة.

يبدو أنّ أهمّ أسباب قلّة انفتاح الكثلكة الأميركيّة يجب البحث عنه في تقصير السلطة الأسقفيّة، فإنّ الأساقفة الكاثوليك لم يتوصّلوا قطّ إلى فرض أنفسهم لدى المؤمنين. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ نمط حياة عدد منهم كان موضع انتقادات حادّة من قِبَل العلمانيّين. وبما أنّ هٰؤلاء الأساقفة تمّ اختيارهم نظرًا إلى مهارتهم الماليّة أكثر ممّا تمّ نظرًا إلى كفاءتهم الرعويّة، فكان عليهم أن يتحلّوا بصفات أصحاب المصارف، مع أنّ وضع العديد من الأبرشيّات الماليّ كان يُرثى له، أكثر من أن يتحلّوا بصفات رعاة النفوس. وبسبب ذٰلك، عانت الكنيسة الأميركيّة كثيرًا قلّةَ الزعامة الروحيّة.

الستّينيّات: نقطة تحوُّل

منذ ١٩٦٠، أخذت تلك الملامح، التي كانت تُضفي على الكنيسة الكاثوليكيّة الأميركيّة فَرادتها، تخفّ شيئًا فشيئًا. ففي العديد من الأمور، بدا أنّ الكاثوليك عزّزوا موقفهم.

أوّلًا، ومنذ مطلع القرن، لم ينقطع وضعهم العدديّ عن التحسُّن: فمن ١٢ مليونًا في ١٩١٠، من أصل ٦٦ مليونًا من البيض، وصل عدد المؤمنين إلى ٥٠ مليونًا، فكان الإيطاليّون والبرازيليّون وحدهم يضمّون عددًا أكبر من الكاثوليك في صفوفهم. وفضلًا عن ذٰلك، أنشأ الكاثوليك تنوّعًا عجيبًا من المجموعات. وهناك دليل آخر على هٰذه الحيويّة، وهو إشعاع جامعة أميركا الكاثوليكيّة التي تضمّ في أيّامنا أكثر من ستّة آلاف طالب تقريبًا.

ثانيًا، يظهر تحسّن الكثلكة هٰذا في التزام الكاثوليك الأميركيّين في شؤون الكنيسة الجامعة على أثر انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ففي تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٢، وصل أكثر من مائتَي أسقف من الولايات المتّحدة لافتتاح المجمع، وبرهنوا عن وجودهم خصوصًا في النقاش حول الحرّيّة الدينيّة: فإنّهم زوّدوا البحث في المشكلة اختبار ١٧٥ سنة من الفصل بين الكنيسة والدولة، فأسهموا في تحرير البيان النهائيّ، الذي أصدره بولس السادس، فقد أكّد أنّ كرامة الإنسان تقوم على استعمال حرّيّته المسؤولة.

وأخيرًا، شهدت الستّينيّات بروز الكاثوليك في الحياة السياسيّة الأميركيّة، مع وصول كِنِدي (Kennedy) إلى رئاسة البلاد. ويمكن قياس الخطوات التي تمّت منذ التصريح عن الاستقلال، حيث كان الكاثوليك لا يستطيعون لا أن يصوّتوا ولا أن

يمارسوا وظيفة من الوظائف. أَوَلَيسَ كِنِدي ممثّلَ كثلكةٍ لم تعد تخشى أن تجابه الوسط الأميركيّ؟ ففي نظره، الإيمان الدينيّ هو مسألة شخصيّة، ولا يجوز للسلطات الكنسيّة أن تدّعي حقوقًا خاصّة على الوظائف العامّة. ولقد شجّع كِنِدي روح الحوار في حضن الكثلكة، وبين الكاثوليك وغير الكاثوليك.

إلتباسات

لٰكنّ تحسّن الكثلكة الأميركيّة هٰذا رافقه التباس أكيد من حيث عمق القناعات الدينيّة لدى أنصارها. ولقد أثّرت هٰذه الأزمة أوّلًا في ممارسة الكاثوليك الدينيّة. حتّى ١٩٦٠، نرى أنّ توجيهات السلطة الكنسيّة، التي كانت تشدّد على واجب حضور القدّاس يوم الأحد، أحرزت نجاحًا حقيقيًّا. وبعد هٰذا التاريخ، نلاحظ انخفاضًا ملموسًا في حضور القدّاس عند الأميركيّين. هٰذا وإنّ الرفضيّة، التي عرفتها السنون التي تلت انعقاد المجمع، نجحت في التسلّل إلى الأديرة.

لا شكّ في أنّ هٰذه الأزمة قد تعود إلى انخفاض عدد الكهنة والكنائس، والزواجات المختلطة، والفوائد الماديّة التي يمكن الحصول عليها بالتخلّي عن الكثلكة. ولٰكن يبدو أنّها تعود بالأحرى إلى إغراء مجتمع البحبوحة الذي لم يعد يقدّر القِيَم الروحيّة، وإلى أزمة الإيمان التي أثّرت في الملايين من الكاثوليك، ومن المسيحيّين عمومًا. ذٰلك بأنّ العديد من المؤمنين أخذوا يرفضون مواقف الكنيسة التقليديّة من الطلاق أو من تحديد النسل، كما أنّ مستوى التربية العالي الذي يحصل عليه الكثير من العلمانيّين يدعوهم إلى أن يتّخذوا هم أنفسهم قرارات ذات طابع تعليميّ أو أخلاقيّ. ومن هٰذا القبيل، يُلاحَظ انتشار العلمنة.

مدّة سنين طويلة، كان الكاثوليك منعزلين، فشعروا بالنقص وعدم الأمان. أمّا اليوم، فإنّ خَجلَهم الموروث لكونهم مستوطنين قد زال إلى حدٍّ بعيد. ففي ما يختصّ بالمفاهيم الدينيّة والممارسات التقليديّة، أصبح الكاثوليك أميركيّين أكثر ممّا هم كاثوليك.

الفصل التاسع

تيريزيا الطفل يسوع

بقلم جان فرنسوا سِكْس(*)

وُلدت تريز مَرْتان في أَلَنْسون سنة ١٨٧٣، وكانت أصغر أولاد العائلة، سبقتها أربع أخوات، ثلاث منهنّ دخلن دير الكرمل، وواحدة دير الزيارة. وكان الأب والأمّ قد فكّرا في دخول الدير، قبل لقائهما وزواجهما.

مارس الأب، لويس مرتان، بعض الوقت مهنة الساعاتي، ثمّ شرعَ في مساعدة زوجته، بعد أن أنشأت مشغل تخريم، وجمعت ثروة، وتُوفّيت في سنّ الخامسة والأربعين، بعد أن عهدت بالاهتمام بأولادها إلى أخيها إيزيدور غيران، وكان صاحب صيدليّة في ليزيو (Lisieux). وهٰكذا أتى الأب وبناته الستّ وسكنوا ليزيو.

وكان الأب يعيش هو وبناته من دخله، ويهتمّ قليلًا بدروس تريزيا ويدلّلها كثيرًا، وأخواتها أيضًا. تأثّرت تريزيا بموت أمّها، فكانت بنتًا قليلة الاتّزان وذات نزوات صبيانيّة وميّالة إلى التظاهر بالبكاء. وكانت أخواتها يواصلن تربيتها الدينيّة التي ورثنها عن والدتهنّ، أي روحانيّة متّسمة بالجانسينيّة والقائمة على الاستحقاقات والتضحيات الرامية إلى كسب السماء، في أجواء خوف، جعلت منها بنتًا مُوسْوِسَة ومعذّبة.

وفي ميلاد السنة ١٨٨٦، قبل بلوغها الرابعة عشرة بقليل، وانطلاقًا من حدث قليل الأهمّيّة، حدث فيها «اهتداء» حقيقيّ: ذٰلك بأنّها استعادت جوهر طابعها الذي ينطوي على شيء من الوضوح الجذريّ، فكفّت عن مواقفها الصبيانيّة في التعامل مع والدها ووصلت إلى نضج البالغين.

أُختاها ماري وپولين دخلتا كرمل ليزيو. أمّا هي، فكانت تعرف، بفضل شعورها بالواقع، ما يجري في الكرمل – ولقد تحدّثت في وقت لاحق عن الكرمل ووصفته بأنّه «سجن» قد يكون فيه التدرّب على الحبّ أصعب ممّا هو في أيّ مكان آخر. فأرادت أن تدخله عن بصيرة، وسعت بعناد لأن تُقبل في الكرمل في أقرب وقت، فذهبت إلى رومة وطلبت إلى البابا أن يحقّق مشروعها. فنجحت وباشرت حياتها في الكرمل وهي في الخامسة عشرة.

مقاومة وإبداع

عاشت نحو تسع سنوات ونصف بين جدران الدير الأربعة، في البرودة والرطوبة النورمانديّة، في وسط مجموعة من خمسٍ وعشرين راهبة كنّ جميعًا – ما عدا اثنتين – في عمرٍ يؤهّلهنّ ليقمنَ بدور أمّها.

لٰكنّ راهبتَين رغبتا في أن تكونا أمًّا لها: من جهة، مؤسّسة كرمل ليزيو ومنظّمته، الأمّ ماري ده غونْزاغا، ومن جهة أخرى، الأمّ أغنيس التي هي پولين أختها والتي تكبرها باثنتي عشر سنة. وكانت الأمّ أغنيس منافسة الأمّ ماري ده غونزاغا، ولقد تنازعتا السلطة حتّى وفاة الأولى سنة ١٩٠٤. فجاءت دعوى تطويب تريزيا، في آنٍ واحد، وبإرادة الأمّ أغنيس، دعوى الأمّ ماري ده غونزاغا. كانت الأمّ أغنيس امرأة قويّة

(*) Jean-François Six، مستشار أمانة سرّ غير المؤمنين في رومة.

الشخصيّة سيطرت، ولا شكّ، على كرمل ليزيو حتّى وفاتها سنة ١٩٥١. وهي التي، بعد موت تريزيا، صحّحت ما كتبته، فلم تعد النصوص الحقيقيّة التي حرّرتها تريزيا إلى سلامتها إلّا بعد وفاة الأمّ أغنيس.

والحال أنّ الأمّ أغنيس، بالرغم من كلّ قدرتها، لم تنجح في ضمّ تريزيا إلى حزبها. فإنّ تريزيا لم تتركها ولم تترك غيرها من «أمّهات» الكرمل يُحطِّن بها، بل قاومت جميع الضغوطات التي مورست عليها، سواء أعلى الصعيد الروحيّ أم على الصعيد العاطفيّ.

فإنّ قصّة تريزيا الطفل يسوع هي قصّة مقاومة وإبداع: فلقد قاومت الروحانيّة التي كانت تعلَّم في أديرة كرمل ذٰلك الزمن، واستندت إلى مصادر غير مألوفة إذ ذاك في تلك الأديرة، أي الكتاب المقدّس خصوصًا، ولا سيّما **نشيد الأناشيد**، وقراءة الأناجيل المباشرة، وتغذّت أيضًا ببوحنّا الصليب، مع أنّه لم يكن يُشَجَّع كثيرًا على قراءته. فشقّت شيئًا فشيئًا، في السرّ، طريقًا جديدًا: خلافًا للعقليّة الداعية إلى الأخلاق والمألوفة في أديرة الكرمل، عرضت إلٰهًا كلّه حنان وحرّيّة، وخلافًا لطرقِ تفكير دينيّة راجت في ذٰلك الزمن، حيث كان المطلوب من الإنسان أن يؤمّن خلاصه الشخصيّ وينال خلاص الآخرين بتكديس الاستحقاقات والعذابات، شدّدت فقط على انفتاح القلب في الصلة بالله، وألحّت على الحبّ وعلى قِيَم التجرّد الهادئ عن تملّك النفس، وعلى المجّانيّة في العلاقة مع الآخرين ومع الله. واقترحت عيش الحياة الروحيّة في الأفراح اليوميّة كما في العذابات، وبشّرت بالله في تنوّع الحياة اليوميّة وفي مساعي الإنسان ومعاركه، وبكلمة واحدة في فيض الحياة، لا في المَرَضيّة والإراديّة. ورأت في الكنيسة، لا سلطة على العالم ولا مكان أعمال خارقة، بل وصفتها بأنّها عروس المسيح، وبالتالي «قلبًا يلتهب حبًّا». وفي حضن هٰذه الكنيسة، أرادت أن تعيش دعوتها، وهي «الحبّ» فحسب.

لا شيء سوى الحبّ

إنّ تلك الفتاة اكتشفت مجدّدًا في الثالثة والعشرين من عمرها أسسَ الرسالة الإنجيليّة نفسَها: فقد كشف يسوع أنّ في أبيه شغفًا ورغبة في المشاركة مع الإنسان، ودلَّ عليها عَبرَ حياته الأرضيّة كلّها التي كانت شَغَفًا كبيرًا ووجودًا من أجل الآخرين. إنّ الله محبّة، إنّ الله فيض من الحياة. وصليب المسيح يُظهر حبّ الآب، الذي يدخل في هيام ليلدنا إلى حياته. فهمَت تريزيا أنّ الآب، حين يجود بحياته كلّها، لا يأتي ليأخذنا ولا ليفرض ذبائح تكفيريّة أو ليطالب بالتعويض عن الإهانة. وفي حين كانت أخواتها الكرمليّات يُردن أن يُصبحن ذبائح تكفيريّة عن الخاطئين، ويضعنَ أنفسهنّ بذٰلك خارج صفّ الخاطئين وفوقهم، كانت تريزيا لا تعمل غيرَ الغوص في حبّ الحنان الذي لا حدّ له والذي يكنّه الله للبشر.

وبذٰلك حطّمت صورًا قديمة لله، صورًا ذبائحيّة بالمعنى الطقسيّ، وتخلّت عن طريقة بشريّة في عرض عدل الله، عدل إلٰه نتصوّره حسودًا ومنتقمًا. وكشفت عن إلٰه كلّه إنسانيّة، ودعت جميع معاصرينا، ومن بينهم الأكثر عذابًا، والأبسط، والأفقر، والأقلّ حيلة، إلى أن يعرفوا أنّهم الأوّلون في قلب الله، واعترضت على المقتدرين الذين يعتبرون أنفسهم أفضل أو أهمّ من الآخرين.

وفي الوقت نفسه، كشفت تريزيا عن إلٰه كلّه صمت واحترام، لا يتدخّل ويقبل بأن يبقى محتجبًا، ولا يفرض نفسه ويمتنع عن معاقبة الذين لا يجدونه، شرط أن يبحثوا في الاستقامة والحقّ.

ليل العدم

في فصح ١٨٩٦، قبل وفاتها بثمانية عشر شهرًا، دخلت في ليل إيمان كثيف. فمع أنّها عاشت حتّى تلك

الأيّام في نوع من عدم الشكّ الهادئ تمامًا، وفي «إيمان حيّ وصافٍ إلى أقصى حدّ»، استولت عليها «الظلمات»، فتحدّثت عنها واصفةً إيّاها بـ«نفق حالك» ضاعت فيه. وفقدت طعم الإيمان الذي عرفته قبل ذلك. وكان أمام عينيها ليل أكثر كثافة أيضًا: «ليلُ العدم». والأدلّة التي يستند إليها الذين لا يؤمنون هي التي اقتنع بها فكرها. فهل وقعت في عدم الإيمان؟ كلّا، لأنّها ظلّت تؤمن فوق كلّ شيء وتناضل في الظلّ. ولكنّها أدركت أنّ هذه المحنة أفهمتها، عن طريق القياس، أنّ عدم الإيمان أمر موجود. حتّى تلك الأيّام، كانت تعتبر أن لا وجود لغير المؤمنين، وأنّ الذين يصرّحون بأنّهم غير مؤمنين يتكلّمون خلافًا لما يفكّرون. أمّا الآن، فهي تعرف أنّهم موجودون، فشكرت الله على ذلك، لأنّها رأت أنّ معرفته هي «نعمة».

فمرّت تريزيا، قبل الجميع، ببوتقة ليل الإيمان الطويل الذي أخذ يغطّي العالم. وكما أنّها كانت تشارك في مائدة الوليمة الإفخارستيّة مع المسيح، أخذت تشارك في مائدة الذين يرفضون المسيح، فعرفت عندئذٍ، في ذلك الليل، «الفرح التامّ»: فرحت بأن ترى أيّ حرّيّة أنعم الله بها على الإنسان: حتّى القدرة على إنكاره. إنّ إله يسوع المسيح هو الإله الذي لا يريد أن يُرغم الإنسان على حبّه.

الرسالة الصحيحة

كانت حياة تريزيا قصّة حبّ، حبّ أقوى من الموت: ففي الوحشة القصوى التي عرفتها في أشهرها الأخيرة، ظلّت تحارب الموت، وترفض كلّ مرضيّة، وتُنكر إلهًا كاذبًا كانوا يعرضونه عليها، إلهًا يُدخل في حسابه عذابات البشر. حبّ يُحيي: لم تقبل تريزيا قطّ أن يُغلِق عليها روتين الموت، بل كانت دائمًا متّقِدة ونشيطة، في واقع جميع الأيّام. فالمهمّ في نظرها هو القلب، قوّة القلب، قوّة تُشتّت القدرات الكاذبة، واليقينيّات الساحقة، وتشيد بالحقائق اليوميّة المتواضعة.

ماتت فتاةٌ في الرابعة والعشرين، فأعلنت الكنيسة قداستها: ومن خلالها، أعلنت قداسة البُكم والصامتين ضحايا هذا العالم، والمظلومين واليائسين، وصانعي السلام، وذوي قلوب الأطفال، قائلةً لهم إنّهم الأوّلون الذين يشاركون في الله.

إنّ رسالتها كانت واضحة وشديدة حتّى إنّها أرعبت راهبات ديرها. رأينا أنّ مؤلّفاتها شُوّهت، ووجهها ورسالتها جُعلا تافهَين. وإذا صحّ أنّ قداسة تريزيا أعلنت بعد موتها بأقلّ من ثلاثين سنة، فإنّ ما أراد الروح القدس أن يعبّر عنه من خلال حياتها وأقوالها بقي خفيًّا مدّة طويلة. أخذنا نطّلع على النصوص الصحيحة ونعرف قليلًا ما جرى في الحقيقة، بين جدران الكرمل الأربعة في أثناء تلك الأشهر القصيرة التي أحرقت فيها تريزيا شبابَها وذابت حبًّا. يبقى أنّ هناك كثيرًا يجب البحث عنه، لنفهم رسالة تريزيا الصحيحة.

الباب السابع والعشرون

المسيحيّة إزاء الفاشيّات

الفاشيّات! في كلّ مكان رفضُ الحرّيّة والسجن،
والدم المراق.
ثمَّ، في أجواء الصليب المعقوف،
الإبادة الجماعيّة الفظيعة.
ولكن لا بدّ من التمييز.
فهناك الفاشيّة التوتاليتاريّة عند موسوليني وهتلر.
وهناك التسلّطيّة المحافظة التي شيّدتها
النمسا المسيحيّة وفرنسا بيتان (Pétain)
الواحدة بعد الأخرى.
وفي نصف الطريق وفي عالَم آخَر،
دولة سالازار الجديدة وإسبانيا فرَنْكو.
فالغاية التي ننشدها هي وصف الأوضاع وتحليلها،
بلدًا بلدًا، ومحاولة الإدلاء بحكم،
مع الرجوع في الزمن،
على موقف المسيحيّين في تلك الظروف المأسويّة.

الفصل الأوّل

إغراء الفاشيّة

بقلم سيرج برشتاين(*)

في الحقبة التي فصلت بين الحربَين العالميَّتين، واجهت الكنيسة الكاثوليكيّة حركة الفاشيّة، التي تميَّزت بميزتَين جوهريَّتين، أوّلهما حركة سياسيّة تحمل في طيَّاتها عقائديّة خاصّة، وجب على الكنيسة أن تتحقّق من انسجامها مع المعتقدات المسيحيّة، وثانيهما خصوصًا نوعٌ من الحكم، فكّرت السلطة الكنسيّة أو الكرسيّ الرسوليّ في أن يقيما معه علاقات زمنيّة.

لم تستطع الكنيسة أن تبقى غير مبالية، على الأقلّ لأنّ الفاشيّة كانت تختار أعضاءها في الطبقات الوسطى، حيث تجد الكثلكة قسمًا كبيرًا من رعاياها. والحال أنّ الفاشيّة، في إيطاليا وألمانيا، كانت تمارس إغراءً حقيقيًّا على القاعدة الكاثوليكيّة.

كانت هٰذه القاعدة، كمجمل الطبقات الوسطى، تواجه مشكلة الأزمة التي تؤثّر في هٰذه المجموعة الاجتماعيّة. وكيف لا تتحسّس الحلّ النقابيّ المطابق لتعليم الكنيسة الاجتماعيّ، كما عبَّر عنه لاون الثالث عشر في الرسالة العامّة **الشؤون الحديثة**، والذي ذكّر به بيوس الحادي عشر سنة ١٩٣١ في الرسالة العامّة **السنة الأربعون**؟ كانت الجماهير الكاثوليكيّة، كسائر الطبقة الوسطى، لا بل ربّما أكثر منها، تتحسّس خطرَ الشيوعيّة الملحدة: أوَلا تشكّل الفاشيّة أمتن حاجز دون الشيوعيّة؟ وأخيرًا، كيف يستطيع الكاثوليك أن يقاوموا إغراء الاتّحاد القوميّ والأخويّ الذي تعد به الفاشيّة والنازيّة شعوبَ بلادها في دولة تعود إلى الحياة؟

لم يبق أيّ شكّ في هٰذا الأمر: فإنّ الكاثوليك الإيطاليّين والكاثوليك الألمان، في أكثريّتهم الساحقة، إن لم نقل إنّهم ناضلوا بنشاط في صفوف الحزبَين الفاشيَّين، فعلى الأقلّ اهتزَّت مشاعرهم للآمال والوعود التي ولَّدتها الفاشيّة في بَلَدَيهم. لو حذَّرت السلطة الكاثوليكيّة والكرسيّ الرسوليّ المؤمنين من التعليم الجديد، بالإشارة إلى عدم توافقه مع الإيمان المسيحيّ، لَربّما اختلف الأمر. لٰكنّ موقف السلطات الكنسيّة، من هٰذا القبيل، كان يتّسم ببعض الفوارق ويدلّ على بعض التردُّد الذي يحول دون اتّخاذ موقف ثابت.

في الواقع، كانت الكنيسة، كمؤسَّسة، في حيرة من التباس الفاشيّة. فعلى الصعيد التعليميّ، كان عدم التوافق تامًّا بين الكثلكة وعقائديّةٍ تقول بسلطة الدولة التامّة، حتّى في الحقل الروحيّ، وتُخضع حياة الكنيسة لضرورات مصلحة الدولة، إن لم ترفض، كما فعلت النازيّة الألمانيّة، ذٰلك الروح «اليهوديّ المادّيّ» الذي أدخله «المعلّم بولس» إلى المسيحيّة. لٰكنّ البابا وقسمًا كبيرًا من الأساقفة كانوا ينظرون نظرةَ استحسان إلى معارضة الفاشيّة الليبراليّة الشيوعيّة، ويوافقون على إعادة الدول القويّة، ويشجّعون المشروع النقابيّ الذي يُراد به حلّ القضيّة الاجتماعيّة، بتجنّب الثورة الاشتراكيّة. وأخيرًا، كيف نستغرب أن يتحسَّسوا محاولات تقارب قامت بها الأنظمة الفاشيّة الناشئة التي سعت لكسب الكنائس كشركاء الأوساط الحاكمة التقليديّة؟ فحسبما تغلَّب الوجه التعليميّ أو الوجه الزمنيّ، وجدت السلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة نفسها مندفعةً، تارةً إلى رفضِ الفاشيّة، وتارةً إلى قبولها.

(*) Serge Berstein، أستاذ مساعد في جامعة باريس - نانتير.

من التكيُّف مع الفاشيّة إلى شجبها

قبل وصولِ الفاشيّة إلى الحكم، كانت المشكلة تُطرَح في ألفاظٍ تعليميّة. لٰكنّ الوضع قد اختلف كلّ الاختلاف في إيطاليا وألمانيا. حتّى تلك الأيّام، لم تحدِّد الفاشيّة الإيطاليّة تعليمها في ما يختصّ بسيطرة الدولة التامّة. وإن استثنينا بعض الأوساط المحدودة من العالم الكاثوليكيّ، كأنصار النقابيّة، وزعماء الحزب الشعبيّ الإيطاليّ (الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ)، لا نستطيع أن نشير إلى أيّ عداء فطريّ من قبل الكثلكة للفاشيّة، لا عند المؤمنين، ولا عند الإكليرس، ولا عند الفاتيكان. أمّا في ألمانيا، حيث أكّد روزنْبِرغ (Rosenberg) من أوّل مرّة الرغبة في إخضاع الإيمان لحتميّات مصلحة الدولة، فقد أدان الأساقفةُ العِرقيّةَ بقوّة، لأنّها لا تتوافق مع أُسس المسيحيّة، ووصلوا، في بعض الحالات، إلى الإنذار بأن يحرموا المؤمنين الذين يتجاهلون هٰذه التعليمات من قبول الأسرار.

إنّ تمركز الأنظمة الفاشيّة في الحكم بدّل تمامًا طبيعةَ المشاكل، لأنّه طرح في ألفاظ زمنيّة قضيّة العلاقات بين الكنائس والدولة. فمن وجهة النظر هٰذه، وبإيعاز من الكرسيّ الرسوليّ، نرى أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة التي تريد، وفقًا للمبدإ الذي أكّده لاون الثالث عشر، أن تتكيَّف مع جميع الأنظمة القائمة، أيًّا كانت طبيعتها، وضعت التعليم الفاشيّ بين هلالين. وفي إطار هٰذه العلاقات السياسيّة، أُبرمت اتّفاقيّات اللاتران سنة ١٩٢٩، فوضعت حدًّا للمسائل المتنازَع عليها بين الكرسيّ الرسوليّ والدولة الإيطاليّة، ومعاهدتا ١٩٢٩ و١٩٣٣ اللتان حدَّدتا أنظمة الكنيستَين الإيطاليّة والألمانيّة. وللحصول على توقيع هٰذه الوثائق، وجب على الكنيسة أن تغضّ النظر عن التهجّمات المنتظمة التي استهدفت المنظّمات الكاثوليكيّة، وأن تضحّي بالأحزاب الكاثوليكيّة والحزب الشعبيّ الإيطاليّ، والوسط الألمانيّ، وأن لا توجّه إلّا احتجاجات خجولة على الاضطهادات التي استهدفت أكثر المؤمنين نضالًا.

ولم ترتفع الأصوات للحكم، لا على بعض الممارسات التجاوزيّة فحسْب، بل على المبادئ التي تقوم عليها الفاشيّة، إلّا حين كشفت الأنظمة الفاشيّة عن مشاريعها التوتاليتاريّة، فطبّقت مخطّطها لإخضاع الكنائس، ووضع اليد على الضمائر، وإقامة العِرقيّة قاعدةً لأنظمتها. إنّ الرسالة العامّة **لسنا في حاجة** (*Non abbiamo bisogno*) (١٩٣١) التي شَجَبت «عبادة الدولة» في نظام موسوليني، والرسالة العامّة **باهتمام بالغ** (*mit brennender Sorge*) (١٩٣٧) التي شدَّدت على عدم التوافق بين العرقيّة والمسيحيّة، كانتا معالمَ جوهريّة في معارضة الكنيسة الأساسيّة للفاشيّة. ولٰكن لا بدّ من الإشارة، أيًّا كانت أهمّيّة هاتين الوثيقتَين، إلى أنّهما حُرِّرتا بألفاظ حذرة لتجنّب تهمة «الكثلكة السياسيّة»، واقتصرتا على المشاكل الخاصّة بالاضطهادات التي استهدفت الكاثوليك. وقد يفيد أن نشير أيضًا إلى أنّ هاتين الوثيقتين تأخّرتا، إذ إنّ التوتاليتاريّة كانت قد أصبحت أمرًا واقعًا، والفاشيّات كانت تراقب جميع وسائل الإعلام، وأهمّيّة الوثيقتين بالتالي كانت محدودة.

بوجه الإجمال، وبالرغم من عدم التوافق الأساسيّ بين الكثلكة والفاشيّة على صعيد التعليم، لا يسعنا إلّا أن نلاحظ أنّ عدم التوافق هٰذا لم يُترجَم تاريخيًّا بألفاظ تَعارُض، إلّا بطريقة عابرة واستثنائيّة. إنّ تفسير هٰذه الملاحظة المفاجئة تعود، ولا شكّ، إلى رغبة الكنيسة في التعايش مع أنظمة من طبيعة مختلفة، حتّى لو كانت مبادئها بعيدة عن مبادئ الكثلكة، ولٰكنّها تعود أيضًا إلى عدد من التضامنات الموضوعيّة في حقل اختيار الأعضاء السوسيولوجيّ، والتعليم الاجتماعيّ، والعداء للشيوعيّة، بين جمهور الكاثوليك والسلطة الكنسيّة من جهة، والفاشيّة من جهة أخرى.

الفصل الثاني

الكنيسة الكاثوليكيّة والفاشيّة الإيطاليّة

بقلم پياترو سكوپولا(*)

أعلن موسوليني رسميًّا، منذ خطابه الأوّل في مجلس النوّاب، الدافع الذي سيُلهم سياسة الفاشيّة نحو الكنيسة: «أؤكّد أنّ تقليد رومة اللاتينيّ والإمبراطوريّ يمثّل اليوم بالكثلكة». وأضاف، مستندًا إلى قول معروف لِمومْسِن (Mommsen): «بقدر ما لا يمكن، في رومة، البقاء بدون فكرٍ شامل، أعتقد وأؤكّد أنّ الفكر الشامل الوحيد الذي نجده اليوم في رومة هو الفكر الذي يشعّ من الفاتيكان».

إنقلاب فجائيّ لَبِق

كان هٰذا الخطاب مرحلة حاسمة في النهج الذي اتّبعه زعيم الفاشيّة، وهو يفترض رفضَ ماضٍ معارض للإكليرس ومعارض للكثلكة. وقد نضج الانقلاب الفجائيّ عند موسوليني لمصلحة الكثلكة، بعد مرور عدد قليل من الأشهر على ارتقائه بفضل تأييد الملّاكين العقاريّين والصناعيّين الكبار، على أثر إخفاق احتلال المعامل وتراجع هجوم الحركة العمّاليّة الثورويّ. إنّ الطابع السياسيّ المحض، وغير الدينيّ، الذي اتّسم به هٰذا الاتّجاه الجديد، هو واضح جدًّا، ولٰكنّنا لا نستطيع أن ننكر لباقة هٰذه الحركة واختيار الوقت المناسب. فعند تفجُّر أزمة الدولة الليبراليّة، كان موسوليني يُظهر في الواقع أنّه يرفض أن يتبنّى أحد أسمى طموحات تلك الدولة، الذي بقي في حالة حلم: فكرة رسالة شاملة لرومة. وفي الوقت نفسه، اتّخذ موقفًا يتجاوز التعارض التاريخيّ بين الكنيسة والدولة، مُظهرًا في الشموليّة الكاثوليكيّة أفضل صفة لعظمة رومة: فقد اقترح موسوليني فكرة رومة ورسالتها التاريخيّة مرّة أخرى، خلافًا للتقليد الليبراليّ كلّه، في الألفاظ الإمبراطوريّة، ألفاظ الحقّ في الأوّليّة. وأصبح الدين، في مثل هٰذا البرنامج، مجرَّد أداةٍ للمُلك. وهٰكذا شهدت الكنيسة نهاية زمن صراعات مفتوحة، ولٰكن صادقة، وبداية صداقات غامضة ومُغرِضة.

ومن الأمور التي ادخلت تغييرًا في الأوضاع السياسيّة بعد الحرب نشأة حزب الكاثوليك الإيطاليّين الأوّل، وهو الحزب الشعبيّ الذي أُسّس سنة ١٩١٩. فقد قدّم للعالم الكاثوليكيّ إمكانيّة تعبير سياسيّ مستقلّ. لٰكنّ التقارب بين الفاشيّة والكنيسة كان يستبعد وجودَ حركةٍ موازية، لا بل يفترض إزالتها، إذ كان المقصود أن ترى الكنيسة أنّ الفاشيّة تقدِّم، إزاء الخطر الأحمر، ضماناتٍ أفضل بكثير من الحزب الكاثوليكيّ الجديد وتحقيقًا أسرع بكثير لأهدافٍ معيَّنة تعزّز وجود الكنيسة وتأثيرها في الحياة المدنيّة. فلم تتأخّر أولى تدابير الفاشيّة عند وصولها إلى الحكم: صور المصلوب في المدارس، وتعويضات عن الكنائس التي دُمّرت في أثناء الحرب، وامتحان رسميّ في المدارس الثانويّة يقدِّم إمكانات جديدة للمؤسّسات الخاصّة، والاعتراف

(*) Pietro Scoppola، أستاذ في جامعة رومة.

بجامعة ميلانو الكاثوليكيّة، وزيادة مهمّة في دخل كهنة الرعايا ودخل المائدة الأسقفيّة.

أسباب التقارب

كيف نحكم على موقف الكنيسة من النظام الفاشيّ؟ إنّ المؤرّخين قد تجاوزوا في أيّامنا وجهة النظر التي كانت سائدة بعد الحرب وكانت تميل إلى تقييم أعمال الكنيسة الموالية والمعادية للنظام، للوصول نوعًا ما إلى إدانة أو إلى مغفرة. أمّا اليوم، فإنّ المؤرّخين يحاولون أن يفهموا لماذا وكيف تمّ التقارب بين الكنيسة والفاشيّة، وما هي أسباب المعارضة والانفصال. هناك سبب أوّل للتقارب وهو واضح تمام الوضوح: فإنّ الفاشيّة كانت تبدو «للتقليديّي التفكير» و«محبّي النظام»، الذين كانوا يسيطرون في العالم الكاثوليكيّ، خطرًا أخفّ من الخطر الذي تمثّله الاشتراكيّة. وهٰذه القناعة، التي كانت منتشرة في الأوساط الكاثوليكيّة، كان بعض الليبراليّين والمعتدلين يشاركون فيها. وهناك عامل ثانٍ للتقارب، وهو العداوة لليبراليّة وذكرى المضايقات التي مارستها الدولة الليبراليّة. ولا شكّ في أنّ المصالح الاقتصاديّة التي تعني بعض المجموعات الماليّة المرتبطة بالفاتيكان كان لها دور هامّ في التقارب. ولذٰلك نرى أنّ الفاشيّة بدت فجأة شديدة الانتباه إلى تلك المجموعات.

ومن جهة أخرى، اندرجَ التقارب بين الكنيسة والفاشيّة في تغيير نهجيّ أعمّ، تزامن مع انتخاب بيوس الحادي عشر خليفةً لبندكتس الخامس عشر، الذي جمع بين حِسّ دبلوماسيّ مرهَف واحترام رائع لاستقلال العلمانيّين.

في أيّام البابا الجديد، قامت سياسة المعاهدات بدور مميّز في اهتمامات دبلوماسيّة الفاتيكان. وفي هٰذا الوضع، ظهر الحزب الشعبيّ، في نظر الكنيسة، بعد تأسيسه بسنوات قليلة، أداةً غير نافعة، لا بل عقبة في طريق الوفاق مع الدولة الفاشيّة. وتمّ هٰذا التخلّي بحجّة أنّ الكنيسة والجمعيّات الكاثوليكيّة هي غير سياسيّة. لٰكنّ ما جرى أساء في العمق إلى شعور الكاثوليك الديمقراطيّين الإيطاليّين. في الواقع، بدا أنّ كلّ نشاط سياسيّ من قِبَل العلمانيّين الكاثوليك هو غير مفيد في الوضع الجديد، لأنّ الكنيسة اعتصمت، أمام الفاشيّة، على ما يبدو، في مفهوم أخلاقيّ يميل إلى حصر واجبات المواطنين في مبدإ احترام السلطة القائمة، ويستبعد، أو يقصر على الحدّ الأدنى، كلَّ فكرة مشاركة في تكوين شعورٍ سياسيّ.

وفي العلاقات الجديدة مع الدولة الفاشيّة، لم تعد حرّيّة الكنيسة والجمعيّات الكاثوليكيّة قائمة، بعد اليوم، على مستوى الحرّيّات الدستوريّة العصريّ، بل على صعيد حقّ الكنيسة وحرّيّتها في العمل والتعليم بحكم تفويض إلٰهيّ. فأمام أعمال العنف التي تعرّضت لها الجمعيّات الكاثوليكيّة، كان البابا يحتجّ، لا باسم حرّيّة التجمّع، بل بسبب طبيعتها الدينيّة والسلطة التي تمنحها الكنيسة إيّاها لممارسة وظيفتها.

إتّفاقيّات اللاتران...

في ١١ شباط (فبراير) ١٩٢٩، وقّع موسوليني والكردينال غاسپارّي، في قصر اللاتران، الاتّفاقيّات التي عرفها التاريخ باسم «اتّفاقيّات اللاتران». وكانت تنطوي على الاتفاقيّة التي وضعت حدًّا للقضيّة الرومانيّة وأنشأت حاضرة الفاتيكان، والمعاهدة الدينيّة التي نظّمت العلاقات بين الدولة والكنيسة، والاتّفاق الماليّ الذي نصّ على أشكال وطبيعة التعويضات التي يجب على الدولة الإيطاليّة أن تدفعها للكرسيّ الرسوليّ بسبب فقدان الحكم الزمنيّ.

في حين كانت المعاهدة والاتّفاق الماليّ تحلّان مشكلة تاريخيّة تمّت تسويتها في الضمائر وفي الرأي العامّ، كانت المعاهدة الدينيّة موجّهة نحو المستقبل، فكانت الكنيسة توليها أهمّيّة كبرى. ولقد أكّد البابا رسميًّا استحالة الفصل بين الاتفاقيّة والمعاهدة الدينيّة،

وعبّر عن ارتياحه للمعاهدة الدينيّة التي بدت له من أفضل المعاهدات الدينيّة. فقد نصّت عن نتائج سرّ الزواج المدنيّة، والتعليم الدينيّ في المدارس، ووضع حدّ لحقوق الكهنة المدنيّة، حين يستوجبون التأديب.

وبكلمة واحدة، عبّرت المعاهدة الدينيّة في مجملها عن طموح الكنيسة إلى العودة إلى فكرة الدولة الكاثوليكيّة ومثالها وعن الرغبة في استخدام الفاشيّة لهٰذه الغاية.

... أو التحالف المستحيل

وبينما كانت الصحافة الإيطاليّة، المحرومة من الحرّيّة، وحتّى صحافة أجنبيّة معيّنة، ولا سيّما كاثوليكيّة، تشيد بتهدئة الخواطر التي تمّ التوصّل إليها أخيرًا، حدثت سلسلة مشادّات كلاميّة بين الكنيسة والدولة فأبرزت ما في الاتّفاق من التباسات. ذٰلك بأنّ موسوليني، بعد الدعم الواسع جدًّا الذي قدّمه الكاثوليك للفاشيّة في الاستفتاء الشعبيّ الذي تلا الاتّفاقيّة، شعر بخطر أن يتحوّل إلى سجين الأصوات الكاثوليكيّة. فقام بردّ فعل شديد، مصرّحًا في مجلس النوّاب: «تطالب الدولة الفاشيّة تمامًا بطابعها الخاصّ: إنّها دولة كاثوليكيّة، ولٰكنّها فاشيّة أيضًا، لا بل هي فاشيّة بوجه خاصّ، فاشيّة لا غير وفاشيّة في الأساس». لٰكنّ هٰذا الخطاب استدعى ردًّا حازمًا من قبل بيوس الحادي عشر. فمن جهة، كانت الكنيسة تريد أن تستخدم النظام لإحياء الدولة الكاثوليكيّة، وهٰذا أمر غير ممكن، ومن جهة أخرى، كان موسوليني، بالإضافة إلى تعزيز التوافق في داخل البلاد وشهرته الدوليّة، يريد أن يستخدم الشموليّة الكاثوليكيّة في سبيل سياسته القوميّة.

وفي سياسة الفاشيّة بالنسبة إلى الكنيسة، كان كلّ انتصار يستدعي ردًّا تهجّميًّا: فإنّ القضاء على الحزب الشعبيّ، الذي كان أوّل أهداف سياسة موسوليني، تبعته أحداث ١٩٢٦ في شأن «العمل الكاثوليكيّ». ونتجت من اتّفاقيّات اللاتران أحداث أشدّ خطورة سنة ١٩٣١. فبعد سلسلةٍ من أعمال العنف الفاشيّة ضدّ مراكز كاثوليكيّة، أمرَ موسوليني في ٣٠ أيّار (مايو) بإغلاق جميع نوادي الشباب الكاثوليكيّة. والدافع إلى هٰذا الإجراء يجب البحث عنه في حسد النظام من جمعيّة لا تخضع لرقابته ومن شأنها أن تُعدّ كوادر لمنظّمة سياسيّة جديدة.

وأمام امتحان القوى هٰذا، كان ردّ فعل البابا حازمًا: ففي رسالته العامّة **لسنا في حاجة** التي صدرت في ٥ تمّوز (يوليو) ١٩٣١، حكم على الدولة التوتاليتاريّة وطموحها إلى سلطة خاصّة في حقل تربية الشبيبة، وصرّح بأن قَسَم الولاء لموسوليني (المفروض في جميع الجمعيّات الفاشيّة) هو غير جائز للكاثوليكيّ، إلّا بإضافة عبارة «مع حفظ شرائع الله والكنيسة»، التي ينبغي له أن يعبّر عنها في ضميره على الأقلّ. إلّا أنّ البابا تحاشى أن يحكم على النظام حكمًا تامًّا، ولقد أوضح أنّه أراد أن يستنكر كلّ ما كان يخالف التعليم الكاثوليكيّ في الفاشيّة، رغبةً منه في تشجيع إصلاحه. وكان موسوليني، من جهته، مستعدًّا لتقديم بعض التنازلات، ومهتمًّا، في الوقت نفسه، بإنقاذ شهرة النظام وبمنع كلّ شكل من أشكال النشاط السياسيّ في «العمل الكاثوليكيّ».

سنوات مؤسفة

إنّ السنوات التي تفصل بين ١٩٣١ و١٩٣٨ وُصفت، في ما يختصّ بالعلاقات بين الكنيسة والدولة، بأنّها «سنوات مثاليّة». لٰكنّها كانت في الواقع سنوات مؤسفة لمعارضي الفاشيّة الإيطاليّين، لأنّ الاتّفاق بين الحُكمَين بدا أنّه جعل كلّ أمل في عودة الحرّيّة إلى إيطاليا أمرًا عابرًا.

وبالرغم من التحفّظات المبدئيّة التي عبّرت عنها صحيفة **الرقيب الرومانيّ** *(Osservatore romano)* من حرب الفتوحات، فإنّ الأساقفة والكهنة قدّموا دعمًا معنويًّا واسعًا للنظام خلال حرب أثيوبيا. وكان تأييد

الكاثوليك الإيطاليّين لانقلاب فرنكو والتدخّل الإيطاليّ في الحرب الأهليّة أوسع، علمًا بأنّ هٰذا التدخّل عُدّ مشاركة إلزاميّة في حملة صليبيّة على الإلحاد الأحمر، وإن حافظت الدبلوماسيّة الفاتيكانيّة على شيء من التحفّظ على الصعيد الرسميّ.

وفي أثناء حرب إسبانيا، ترسّخ الأمل، في الأوساط الكاثوليكيّة، بالتوصّل إلى إنشاء تجمّع واسع من الدول الكاثوليكيّة، من لشبونة ومدريد حتّى فيينّا وبودابست، يكون مركزه في رومة، لأنّ هٰذا التجمّع يُعتبَر ضمانةً دوليّة ودفاعًا فعّالًا ضدّ «الإلحاد الأحمر» من جهة، و«الوثنيّة النازيّة» من جهة أخرى.

حتّى في أثناء السنوات المثاليّة، ارتفعت في إيطاليا أصوات كاثوليكيّة معارضة للفاشيّة، ومنها «حركة غِلف» الموالية للبابا، فإنّها، بفضل توزيع منشورات معارضة للفاشيّة وتنظيم مجموعات سرّيّة، حافظت على مثال حيّ لمعارضة الفاشيّة، يستلهمُ القِيَم المسيحيّة، كالتضامن الاجتماعيّ والحرّيّة. وفي الحقبة الزمنيّة نفسها، ارتسم، في مجموعات العمل الكاثوليكيّ الثقافيّة، موقف تحفّظ نقديّ من النظام. فإنّ سياسة المعاهدة الدينيّة نفسها، إلى جانب الاتّفاق الذي تمّ سنة ١٩٣١، شوهدت على حقيقتها، اي إنّها اعتُبرت خطرًا على الحياة الدينيّة الأصيلة. وهٰكذا أنشأت، وسط مصاعب كثيرة، بداية معارضة كاثوليكيّة جديدة للفاشيّة، أقلّ ارتباطًا بالتقليد الشعبيّ والديمقراطيّ الكاثوليكيّ، ومستوحاة من الدين. فحتّى في صفوف الهيئة الأسقفيّة الإيطاليّة، نجد وجوهًا أدّوا شهادة حرّيّة واستقلال في وجه النظام.

نهاية الحُلم

عندما ضمّ هتلر النمسا، وتمّ التقارب التدريجيّ بين إيطاليا وألمانيا، دخل الوفاق الودّيّ بين مجمل الكنيسة والنظام في أزمة. كما أثارت السياسة العرقيّة التي أدخلها موسوليني نفسه إلى إيطاليا استنكار الكنيسة الصريح وردّ الفعل العفويّ عند أكثريّة الكاثوليكيّ الإيطاليّين، وإن ارتفعت، من بعض المجلّات الكاثوليكيّة المأذونة، أصوات حاولت أن تأتي بتفسير معتدل ومسالم.

وفي ١٩٣٨، خرقت الفاشيّة المعاهدة الدينيّة، فحرّمت أن تُسَجَّل مدنيًّا الزواجات المعقودة وَفق رتبة دينيّة بين آريين ويهود. وهٰذا الأمر أثار أحدّ احتجاجات الكرسيّ الرسوليّ. لٰكنّ موسوليني لم يُبد أيّ تساهل، كما أنّ البابا لم يقبل أيّ حلّ وسط. وهٰذا ما فعله أيضًا خليفته بيوس الثاني عشر. وبعد اندلاع الحرب، تمنّى الكرسيّ الرسوليّ أن تبقى إيطاليا خارج النزاع، ولٰكنّ محاولات الفاتيكان والبابا نفسه لدى الملك فكتور عمانوئيل الثالث لم تُعطِ أيّ نتيجة. ولقد استخدم الكرسيّ الرسوليّ حقّه في الحصانة السياسيّة فاستقبل بعضَ اليهود اللاجئين السياسيّين.

لٰكنّ تلك السنين لم تكن ذات مغزى على صعيد العلاقات في القمّة، بل كانت ذات أهمّيّة في ما يختصّ بنضج العالم الكاثوليكيّ. فمن خلال عذابات الحرب ومآسيه، في سلطة الكنيسة نفسها وبين كاثوليك القاعدة، برز شعورٌ جديد بقيَم الحرّيّة والديمقراطيّة. لا شكّ في أنّ سقوط النظام لم يَمحُ بجرّة قلم العقليّات والتوجيهات التي ترسّخت مدّة عشرين سنة، لٰكنّ مأساة الحرب ومشاركة العديد من الكاثوليك في المقاومة كانتا إسهامًا حاسمًا في تجاوز التراث الفاشيّ.

الفصل الثالث

فاشيّة كاثوليكيّة؟

في مطلع القرن العشرين، كان البرتغال، ذٰلك البلد الكاثوليكيّ القديم، في أزمة. فإنّ إخفاق المَلَكيّة أدّى، في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩١٠، إلى إقامة جمهوريّة. لٰكنّ هٰذه الجمهوريّة لم تستطع أن تجد، لا في البرجوازيّة الميسورة التي تغيّبت ولا في طبقة الفلّاحين التي كانت تشكّل الأكثريّة، ولٰكنّها كانت عديمة النشاط، ما قد تحتاج إليه من تأييد. وأُضيف عدم الاستقرار السياسيّ وإخفاق الحُكم المُطلق اليمينيّ وانقسامات الجمهوريّين إلى نتائج البلبلة الاقتصاديّة التي خلّفتها الحرب العالميّة الأولى. فكانت الجماهير خائبة الأمل، وكان الكثيرون يعتبرون أنّ حُكمًا قويًّا، مستندًا إلى الجيش، يستطيع وحده أن يأتي بحلّ لمشاكل البلاد.

هٰذه هي، إلى جانب تردّد الطبقات الحاكمة الدائم في الموافقة على إدخال الديمقراطيّة، مجمل الظروف التي أدّت إلى تمرُّد أيّار (مايو) ١٩٢٦ العسكريّ، وإلى وصول الدكتور سالازار النهائيّ إلى الحكم، بعد ذٰلك بسنتين.

الكنيسة و«الرجل المُرسَل من السماء»

أمّا الكنيسة الكاثوليكيّة فكانت، في هٰذا البلد، قديرة ومزدهرة. لٰكنّ ثورة ١٩١٠ وتدابير ألفونسو كوستا (Costa)، المستوحاة من التشريع الفرنسيّ، أضعفت نفوذها. ولم يَخلُ طرد الجمعيّات الرهبانيّة، وإقرار قانون في الطلاق، وقانون الفصل بين الكنيسة والدولة، من الانعكاسات المؤسفة: فمنذ تلك الأيّام، تدهورت الممارسة الدينيّة فجأة في بعض أنحاء البلاد.

فلا عجب، في هٰذه الظروف، أن تُظهر الكنيسة عداءها للجمهوريّة المعارضة للإكليرس، وأن تُسرع إلى تشجيع صعود المعارضات. وبما أنّها كانت تحصل، من هٰذا القبيل، على موافقة الفلّاحين المقيمين في شمال البلاد، وكانوا أكثريّة السكّان، وجدت نفسها قادرة على القيام بدور سياسيّ هامّ: ذٰلك بأنّها كانت، بحسب التقليد، مرتبطة بالمَلَكيّين وبكبار الملّاكين، ومدعومةً من قبل الجماهير الريفيّة، فتقرّبت إلى برجوازيّة الأعمال، وتمكّنت بالتالي من القيام بوظيفة وساطة سياسيّة وتوحيد عقائديّ، لمصلحة القوى المعارضة للجمهوريّة.

ففي هٰذه الأجواء، على ما يبدو، يجب التذكير بالدور الذي قامت به الشعائر الدينيّة التي انتشرت حول الظهورات في قرية «فاطمة» (Fatima)، طوال نصف القرن. إتّسم الحدث أوّلًا – التراثيّات التي توزّعت بين ١٣ أيّار (مايو) و١٣ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩١٧ – بطابع محلّيّ غير رسميّ وشعبيّ. ولٰكن سرعان ما انتشرت الشعائر الدينيّة وأدّت إلى إصدار نشرة واسعة الانتشار، بعنوان **صوت فاطمة**، واتّخذت طابعًا رسميًّا: فقد شارك الكردينال سيريخيرا (Cerejeira) ورئيس الجمهوريّة في هٰذه الشعائر في ١٣ أيّار (مايو) ١٩٢٩. وبعد ذٰلك بسنتين، كان مليون شخص، على ما يقال، يذهبون إلى مزار فاطمة. والمهمّ هنا ليس هو التوجّه العلنيّ المعارض للشيوعيّة، الذي اتّخذته الشعائر الدينيّة المنظّمة حول لورد الجديدة هٰذه، بقدر ما هو تفجُّر التصوّفيّة الشعبيّة الذي أدّت إليه. ذٰلك بأنّ كلّ شيء كان يجري كما لو كان ذٰلك الشعب الفقير، الذي زعزعته الأزمة السياسيّة والحرب والاضطرابات الاجتماعيّة، قد وجد أُلهيّة عن مصاعب حياته اليوميّة. وهٰذه الحركة، بغضّ النظر عن مضمونها الدينيّ، أدّت إلى استنفارٍ عاطفيّ وُجِّه بمهارة فاستطاع أن يكون،

بوجه غير مباشر، لمصلحة إصلاح النظام السياسيّ، في اتّجاه السلطة واحترام المراتب الاجتماعيّة. وفي الواقع، فإنّ العديد من المظاهرات اللاحقة، التي شارك فيها جنبًا إلى جنب المسؤولون السياسيّون والكنسيّون، يؤيّد هٰذا التفسير. إنّ «فاطمة» مثَلٌ بليغ للدلالة على الارتباط الوثيق الذي جمعَ، في الپرتغال، بين الكنيسة والنظام القائم على السلطة.

ولٰكن كان هناك أكثر ممّا سبق، وهو يعود، في هٰذه المرّة، إلى شخصيّة سالازار. كان هٰذا «الحاكم المطلَق الپرتغاليّ»، كما سمّاه برْنانوس، أقرب الناس إلى الكنيسة. فإنّه انتمى في شبابه إلى المدرسة الإكليريكيّة، ولٰكنّه تركها «ليخدم الكنيسة والپرتغال على وجه أفضل»، فكان أحد زعماء الوسط الأكاديميّ للديمقراطيّة المسيحيّة، ثمّ انتُخب نائبًا للوسط الكاثوليكيّ سنة ١٩٢١، ولٰكنّه لم يحضر اجتماعات المجلس إلّا قليلًا جدًّا، بل انصرف إلى دروسه الاقتصاديّة السياسيّة التي كان يعلّمها في معهد الحقوق في كُويمْبرا (Coimbra). وسرعان ما بدا وكأنّه «الرجل المرسَل من السماء» الذي يحتاج إليه الپرتغال. وعندئذٍ جرى كلّ شيء كما لو كانت الكثلكة الپرتغاليّة قد اختارت أن تستنفر الأحزاب اليمينيّة والجماهير في خدمة الحكم الذي أخذ سالازار يقيمه. وبعد أن عُيِّن وزيرًا للماليّة سنة ١٩٢٨، أصبح، في ١٩٣٢، رئيس الوزراء. وبعد ذٰلك بسنة واحدة، حصل من قبل عدد من المنتخبين لا يتجاوز ١٠٪ من البالغين، على تأليف «الدولة الجديدة»، القائمة على السلطة والنظام النقابيّ.

دولة فاشيّة؟

هل نحن أمام دولة فاشيّة؟ إن فهمنا بالفاشيّة مجمل الميزات التي تؤدّي، في إطار تحالُف الطبقات الحاكمة التقليديّة والطبقات الوسطى، إلى إقامة حكم مطلق، فنحن هنا أمام دولة فاشيّة: ويدلّ عليها دلالةً كافية الإكراه السياسيّ، وتدخّل الجهاز النقابيّ، وعمل ميليشيا القمصان الخضراء، وما للبوليس السرّيّ من سلطات واسعة. وعلى عكس ذٰلك، فإنّ رقابة السكّان العقائديّة لم تبلغ فيها قطّ المدى الذي عرفته إيطاليا ولا سيّما ألمانيا. وفضلًا عن ذٰلك، فمن الواضح أنّ الطبقات الحاكمة التقليديّة كانت تتمتّع فيها بنفوذ مباشر أقوى بكثير، علمًا بأنّ الدور البارز الذي قام به دعمُ الكثلكة كان على هٰذا المستوى. فإنّ الحكم المطلق الذي مارسه سالازار قد استطاع أن يتذرَّع بطابع مسيحيّ اجتماعيّ ونقابيّ، مستوحى حقًّا من الرسائل الاجتماعيّة التي أصدرها لاون الثالث عشر وبيوس الحادي عشر، وراعى في العمق، على الصعيدَين الدينيّ والثقافيّ، العديد من القِيَم التقليديّة. لا شكّ في أنّ هٰذه الملامح تميِّزه عن الاختبارَين الإيطاليّ والألمانيّ اللذَين كانا يجدان في مكان آخر تبريراتهما العقائديّة. ولٰكن هل تسمح لنا الفوارق في النهج أن نتحدّث عن فرقٍ في الطبيعة؟ هٰذا هو، في العمق، السؤال الرئيسيّ.

في نظر الذين يولون الأفضليّة لتحليل البنى الاقتصاديّة والسياسيّة، من الواضح أنّ الجواب هو سلبيّ، ومن وجهات النظر هٰذه، لا يقبل الطعن. فإنّ النظام، بالرغم من مظهره الجمهوريّ، هو معارض للديمقراطيّة والليبراليّة حقًّا. أمّا ما في النهضة الاقتصاديّة من فعّاليّة لا تقبل الجدل، فمن الصحيح أيضًا أنّها أدّت إلى تعزيز الرقابة الرأسماليّة على البنى الإنتاجيّة. والحال أنّنا هنا أمام ملامح ألفتها الفاشيّة.

وعلى عكس ذٰلك، يشدّد آخرون على فرادة سياسةٍ تحاشت الاشتراك في مشاريع هتلر وموسوليني الحربيّة، ورفضت عبادة الدولة أو العرق. وقد يعتقدون أيضًا بأنّ الفرق في العلاقات القائمة بين الكنيسة والدولة – علاقات تعاون وثيق في حالة الپرتغال، وتنافس وعداوة في حالة إيطاليا وألمانيا – هو في حدّ ذاته بليغ. وهٰذه الملاحظات هي أيضًا لا تخلو من الحقيقة.

فلا بدّ لنا، للوصول إلى خاتمة مقبولة، من أن نجمع بين هٰذَين التحليلَين. فنقول إنّ النظام الپرتغاليّ يرتبط حقًّا بالظاهرة الفاشيّة، ولٰكنّه يشكّل ترجمة كاثوليكيّة

وتقليديّة لها، لا تقبل أن تُردّ إلى سائر مظاهره. من الفاشيّة تبنّى الأساليب والأهداف العامّة، ومن الكثلكة التقليديّة اقتبس قيمه. فمنها اقتبس أعمقَ مصادر شرعيّته.

وفي المقابل، قدّمت السلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة وجمهور المؤمنين للدولة الجديدة دعمًا تامًّا وثابتًا، لم يسقط جزئيًّا إلّا سنة ١٩٥٨، حين انفصل أسقف پورتو عن سالازار. إنّ هٰذا الثبات هو صورة سابقة لتحالف الكنيسة الإسپانيّة القريب من فرنكو، وهو يفسّر أسباب ذٰلك النفوذ العجيب الذي ظلّ سيّد الپرتغال يتمتّع به لدى الرأي العامّ الكاثوليكيّ الأوروبيّ.

الفصل الرابع

هل النمسا دولة مسيحيّة؟

بقلم جان ماري مايور (*)

في النمسا الصغيرة، التي وُلدت من معاهدة سان جرْمان في أيلول (سبتمبر) ١٩١٩، ثلاث قوى سياسيّة تتقاسم الرأي العامّ: الاجتماعيّون الديمقراطيّون، وهم أقوياء خصوصًا في العاصمة ڤيينّا، والليبراليّون، الذين تستهويهم فكرة «رابطة الدول الجرمانيّة» و«الانضمام» إلى ألمانيا، والمسيحيّون الاجتماعيّون أخيرًا. إنّ هٰذا الحزب، الذي ترقى انتصاراته الأُولى إلى نهاية القرن التاسع عشر، مدين كثيرًا للرومنطيقيّة المعارضة للثورة، والقائمة على النظام النقابيّ والمعارِضة لليبراليّة والرأسماليّة، والمصطبغة بمعاداة اليهود. إنّه مكان تنازعات وتناقضات، يجمع بين النزعة إلى المحافظة والنزعة إلى الإصلاح التي تتخطّاها أحيانًا تطلّعات ثورويّة، وبين العمّال أو الفلّاحين المسيحيّين وكبار الملّاكين أو الرأسماليّين، وبين أنصار الوسط وأنصار النظام الاتّحاديّ، وبين الوطنيّين النمسويّين وأنصار ألمانيا الكبرى...

حبْر سياسيّ كبير

شخصيّة بارزة احتلّت في النمسا مكانة حاسمة، وهي المنسنيور إغناطيوس سايبل (Seipel). كان أستاذ اللاهوت الأدبيّ في جامعة ڤيينّا، ومؤلّف كتاب سنة ١٩٠٧ في التعليم الاقتصاديّ عند آباء الكنيسة، ومؤلّف كتاب خواطر سياسيّة سنة ١٩١٦، عَنونَه **الأمّة والدولة**. وكان مستشار الإمبراطور الأخير. فانضمّ إلى الجمهوريّة وانتُخب نائبًا في ١٩١٩، وما لبث أن أصبح زعيم الحزب المسيحيّ الاجتماعيّ. ولمّا كان خصمًا للحزب الاجتماعيّ الديمقراطيّ وميّالًا أكثر إلى تكوين دولة قائمة على النظام النقابيّ، عارض «الضمّ» الذي يُدخل النمسا في ألمانيا البروتستانتيّة. وعُيّن رئيس حكومة سنة ١٩٢٢، حين كانت النمسا ضحيّة تضخّم متصاعد، فحصل على قرض الدولة النمسويّة، الذي كفلته جمعيّة الأمم. اعتُدي عليه بعد انتخابات ١٩٢٤ التي شهدت تراجع المسيحيّين الاجتماعيّين، فتخلّى عن الحكم، ثمّ عاد إليه سنة ١٩٢٧. وفي ١٥ و١٦ تمّوز (يوليو) ١٩٢٧، قامت مواجهات دامية بين الشرطة والمتظاهرين الاشتراكيّين في ڤيينّا. فتخلّى سايبل عن الحكم في فصح ١٩٢٩ (وتوفّي سنة ١٩٣٢). إنّه مثال رائع لأولٰئك الكهنة أو الأحبار السياسيّين الذين كثر عددهم في أوروبّا الوسطى في تلك الحقبة الزمنيّة.

الدولة النقابيّة المسيحيّة

بسبب تفاقم العلاقات بين «الحُمر» و«السود» بعد ١٩٢٧، وبسبب الأزمة الاقتصاديّة، عرفت الأفكار النقابيّة، التي تهدف إلى إحلال دولة قائمة على «الفِرَق الوسطى» محلّ دولة الأحزاب، نجاحًا باهرًا. فإنّ الدولة القائمة على النظام النقابيّ تتحاشى الوقوع في التوتاليتاريّة الفاشيّة أو البُلْشفيّة أو في نواقص

(*) Jean-Marie Mayeur، أستاذ في جامعة باريس الثانية عشرة.

«الديمقراطيّة الشكليّة». أمّا النظام الاجتماعيّ العضويّ، القائم على نظرة مثاليّة تذكّر بالقرون الوسطى، فإنّه يمكّن من تجاوز صراع الطبقات. وبدا أنّ هٰذه الأفكار تحصل على تأييد الكرسيّ الرسوليّ في الرسالة العامّة **السنة الأربعون** التي صدرت لمناسبة مرور أربعين سنة على الرسالة العامّة **الشؤون الحديثة** التي شرحت المثال الأعلى النقابيّ.

وفي ١٩٣٢، وصل دُلّفوس (Dollfuss) إلى الحكم. وكان ضابطًا في أثناء الحرب، وموظّفًا في المنظّمات الزراعيّة في النمسا السفلى، فجسّد جيل الشبّان المسيحيّين الاجتماعيّين، الذين كانوا يتحسّسون الجسمَ العضويّ النقابيّ والطموح إلى تعزيز سلطة الدولة، الذي ميّز تلك السنوات إلى حدّ بعيد. وكان دُلّفوس معاديًا للاجتماعيّين الديمقراطيّين، فأرجأ البرلمان واستند إلى الجبهة الوطنيّة، وأدخل ميليشياتها في الشرطة. وفي ١٢ شباط (فبراير) ١٩٣٤، حصلَ تمرُّد مسلّح في ڤيينّا وفي المراكز الصناعيّة، لٰكنّه قُمع بشدّة. فأُلجئ الحزب الاشتراكيّ إلى العمل السرّيّ. ووضع دُلّفوس دستورًا في ١ أيّار (مايو) ١٩٣٤، جعل من النمسا دولة اتّحاديّة، وحلّ الجمهوريّة. ضمّت الجمعيّة الاتّحاديّة أربعة مجالس تمثّل المِهَن والمناطق. ومُنحت الحكومة سلطات واسعة. وهٰذا النظام القائم على السلطة، الذي يستند إلى الرسالة العامّة **السنة الأربعون**، ناضل من جهة أخرى باسم تقليد النمسا الكاثوليكيّة ضدّ المنظّمات النازيّة. لٰكنّ هٰذه المنظّمات حاولت، في تمّوز (يوليو) ١٩٣٤، القيام بانقلاب، ولٰكنّه باء بالفشل وقُتل دُلّفوس في أثنائه.

فواصل شُوشنيغ (Schuschnigg) سياسته. لٰكنّه لم يستطع، في آذار (مارس) ١٩٣٨، أن يقف في وجه هتلر والضمّ.

عرفت الدولة النقابيّة حياة عابرة. لٰكنّها مثّلت كمونًا للكثلكة الاجتماعيّة والكثلكة السياسيّة، في أيّام أزمة الديمقراطيّات. ومن هٰذه الناحية، يستحقّ اختبار النمسا أن يُقارَن ببرتغال سالازار أو ڤيشي (Vichy) الثورة الوطنيّة.

الفصل الخامس

النازيّة والمسيحيّة

بقلم فكتور كونزيميوس(*)

إن أردنا أن نتفهّم موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من الحزب الوطنيّ الاشتراكيّ، وجب علينا أن ننطلق من الحكم الذي أطلقه الحزب على المسيحيّة وعلى الكنيسة. والحال أنّ القوميّين الاشتراكيّين تفوّهوا، في هٰذا الأمر، بتصريحات ملتبسة. ففي البيانات الرسميّة، كان الحزب يؤكّد حياده المطلق بالنسبة إلى المذاهب المسيحيّة. وكان يطالب للكنائس بحرّيّة التعبير والقرار، «بقدر ما لا تهدّد وجودَ الدولة، ولا تخالف مبادئ العرق الجرمانيّ الأخلاقيّة». لا بل كان الكلام يدور، في برنامج الحزب سنة ١٩٢٠، على دعم يقدّم «للمسيحيّة الإيجابيّة». وهٰذه العبارة الغامضة كرّرها هتلر في ٢٣ آذار (مارس) ١٩٣٣، في الخطاب الأوّل الذي ألقاه بعد تَولّيه الحكم. وهٰذا ما مكّنه بعض الوقت من استمالة قسم كبير من المسؤولين الكنسيّين والعديد من المسيحيّين.

عدم توافق أساسيّ

لٰكنّ البيانات الرسميّة كانت تختلف، في آنٍ واحد، عن تعليمات الحزب الداخليّة، وموقف المسؤولين النازيّين الشخصيّ. صحيح أنّ هتلر كان هو نفسه كاثوليكيًّا نمسويًّا، لم يُنكر، عن انتهازيّة، انتماءه إلى الكنيسة. لٰكنّه، منذ شبابه، قطعَ كلَّ صلةٍ بها، وكان يسيء فهم المسيحيّة بصفتها ظاهرة دينيّة، ولا يهتمّ إلّا بما في الكثلكة من صِيَغ خارجيّة، كحزمها، ونظامها، وسلطتها التراتبيّة، وخطّة الإكليروس النفسيّة في معاملة الجماهير، وحتّى «جيش المعركة» الشهير، وعنى به الرهبانيّة اليسوعيّة.

في الواقع، كان يرفض مضمونَ المسيحيّة وتعليمَها، ويعتبرها من خدائع الإكليريكيّين، وكان حريصًا على لفت النظر إلى عدم التوافق الممكن بين الدين المسيحيّ والقوميّة الاشتراكيّة، معلنًا عدم التوافق هٰذا كنوعٍ من الإيمان.

ولا شكّ في أنّ هتلر كان يهدف إلى زوال المسيحيّة التامّ، وكان لا يحسب حسابًا للبروتستانتيّة، بسبب مفهومه للمسيحيّة، ويعتقد بأنّها ستزول من تلقاء نفسها. أمّا الكنيسة الكاثوليكيّة، التي كان يعدّها خصمًا وجيهًا، فكان يرى أنّها لن تُباد إلّا بالقوّة. ففي هٰذا الإطار علينا أن نفهم سياسة النازيّة الدينيّة.

البروتستانت أمام النازيّة

لقد كانت البروتستانتيّة الألمانيّة أشدّ المذاهب تأثّرًا بتلك السياسة. فإنّ بنية الكنائس البروتستانتيّة (٢٨ كنيسة إقليميّة من دون هيئة عمل مركزيّة) تعرّضها، أكثر ممّا تُعرّض الكنائس الكاثوليكيّة، لمخاطر تلاعُبِ الدولة بها. إلى ذٰلك يجب أن نضيف أنّ بعض النواقص اللاهوتيّة الداخليّة، وتقليدًا شعبيًّا يقوم على احترام

(*) Victor Conzemius، أستاذ في كلّيّة اللاهوت في لوسرن (سويسرا).

الدولة احترامًا مقدّسًا، منعت البروتستانتيّة الألمانيّة من معارضة الحزب القوميّ الاشتراكيّ برمّته.

وفي بعض الكنائس الإقليميّة المستقلّة، نجح «مسيحيّون ألمان»، كانوا يعلّمون مسيحيّة آريّة محرّرة من الصلة باليهوديّة، في احتكار مناصب السلطة وفي فرض انتخاب أسقف من الإمبراطوريّة الألمانيّة (الرايخ).

لٰكنّ هٰذا التركيب التوحيديّ الذي فُرض بالقوّة والخداع، إلى جانب تسرّب مفاهيم هرطوقيّة وعرقيّة إلى اللاهوت البروتستانتيّ، خلّف حركة معارَضة تجمّعت وراء كارل بارت، اللاهوتيّ السويسريّ الذي علّم في بون، والقسّيس نيمولّر (Niemöller). وكان هٰذا القسّيس في الماضي ضابط غوّاصة حصل على أوسمة عسكريّة رفيعة، فأدرك، بعد تردّد أوّل، خطّة النازيّة.

ومن ٢٩ إلى ٣١ آذار (مارس) ١٩٣٤، عُقد في بارمِن (Barmen) سينودس على صعيد الإمبراطوريّة الألمانيّة، دعا إليه مصلَحون ولوثريّون، وردًّ على تسرُّب الوثنيّة إلى لاهوت البروتستانت، بوضع قانون إيمان مسيحانيّ على مثال شهادات إيمان المسيحيّين الأقدمين.

ومن تفكير بارمِن نشأت «الكنيسة المعترِفة» التي نجحت في تنظيم نفسها بطريقة استقلاليّة مع سينودسها، واقتطاع ضرائب كنسيّة وإنشاء مراكز تنشئة. لٰكنّها لم تشكّل، في حضن البروتستانتيّة الألمانيّة، إلّا أقلّيّة صغيرة، لا تأثير لها في الجماهير، ولم تتوصّل إلى البقاء حيّةً إلّا في پروسيا. لٰكنّ تأثيرها اللاهوتيّ كان واسعًا: فبإدارة ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، الذي فرض فكرُه اللاهوتيّ نفسَه بعد الحرب العالميّة الثانية، امتدّت كثيرًا إلى ما وراء الحدود المذهبيّة. ومع ذٰلك، قد نُخطئ إن رأينا في الكنيسة المعترفة مصدر معارضةٍ «سياسيّة» للنازيّة. فإنّ بونهوفر وبعض أصدقائه لم يعترفوا بضرورة القيام بعملٍ سياسيّ ولم ينصحوا بإبعاد هتلر إلّا في وقت متأخّر.

فالكنيسة المعترفة لا تمثّل، بأيّ وجه من الوجوه، البروتستانتيّة الألمانيّة. وهي لا تجسّد إلّا موقفًا، بين مواقف أخرى انتشرت انتشارًا واسعًا، من الالتزام التامّ والخضوع حتّى التحفّظ الحذِر، مرورًا بالتعاون الصادق. وجدير بالذكر أنّ الاحتجاجات الإنسانيّة قد نجحت، لأنّ أصحابها لم يقطعوا كلّ علاقة مع النظام الذي بدا في ألمانيا أنّه السلطة الشرعيّة.

على الإجمال، يمكننا القول إنّ أنصار التقليد اللوثريّ ظهروا، في التعامل مع الدولة النازيّة، أقلّ تحفّظًا وأقلّ انتقادًا من المصلَحين. فالمصلَحون هم الذين ابتعدوا عنها يومًا بعد يوم. وفي مؤامرة ٢٠ تمّوز (يوليو) ١٩٤٤، التي كانت تهدف إلى إبعاد هتلر وعقد اتّفاقيّة سلام تكون مقبولة في نظر ألمانيا، كانت العناصر البروتستانتيّة أكثر عددًا من العناصر الكاثوليكيّة. ولا يعود ذٰلك إلى تفوّق النُّخَب البروتستانتيّة في ألمانيا فحسْب، بل إلى تقليد جذريّ أكثر تأصُّلًا في البروتستانتيّة منه في خارجها.

من جهة الكاثوليك

أمّا وضع الكثلكة الألمانيّة فكان مختلفًا جدًّا سنة ١٩٣٣. كانت أقلّيّة (٢٠ مليونًا من الكاثوليك من أصل ٦٠ مليونًا من السكّان)، فلم تكن قوّة سياسيّة إلّا بعد سقوط المَلَكيّة البروسيّة في ١٩١٨، على عهد جمهوريّة ڤايمار ومع ذٰلك، فلم يكن هناك بلد كاثوليكيّ آخر، في تلك الأيّام، مزوّد بنظام تامّ من الجمعيّات المتنوّعة وبحزب مُحكم البنية، كالوسط الألمانيّ الذي صوّت له، سنة ١٩٣٢، نصف الكاثوليك تقريبًا.

ومن جهة أخرى، كثيرًا ما حذّرت السلطات الأسقفيّة من الوطنيّة الاشتراكيّة. لٰكنّ هٰذه التحذيرات سُحبت رسميًّا بعد وصول هتلر إلى الحكم وإعلانه عدم المسّ بحقوق الكنيسة. وهل يمكننا أن نقول إنّ هٰذا القرار الأسقفيّ المتسرّع شلَّ روح الوقوف في وجه النظام بطريقة حاسمة؟ إنّ مثل هٰذا الافتراض يبالغ في تقدير قوّة المقاومة عند الكاثوليك الألمان.

وكانت هناك أقلّيّة أخرى، محدودة جدًّا أيضًا، من

المفكّرين وأساتذة اللاهوت، تتمنّى في المقابل أن تُظهر، بوجه أوضح، تمسّكها بالدولة النازيّة، لأنّها رأت فيها، خطأً، حليفًا يعارض الليبراليّة والبُلشفيّة. لم يرد أولٰئك المفكّرين أن يفوّتوا فرصة الانضمام إلى «الثورة الوطنيّة»، فاجتهدوا في إقامة حوار مع الوطنيّة الاشتراكيّة المتمركزة في مناصب سلطة الدولة.

لٰكنّ مجموعات الدراسات، التي أُنشئت في هٰذا الروح، توارت في سنوات قليلة، بقدر ما كانت السياسة الدينيّة النازيّة تكشف وجهها الحقيقيّ. فإنّ مختلف التجمّعات الكاثوليكيّة – الوسط والنقابات ومنظّمات الشبيبة والمنظّمات المذهبيّة – حُلّت باسم نزع الطابع المذهبيّ عن الحياة العامّة، أو أُرغمت على حلّ نفسها.

علاقات أكثر توتُّرًا

أمام هٰذا الوضع المُنذر بالخطر، قبلت الهيئة الأسقفيّة الألمانيّة اقتراح توقيع معاهدة دينيّة مع الإمبراطوريّة الألمانيّة، كان عقدُها، في ٢٠ تمّوز (يوليو) ١٩٣٣، نجاحًا باهرًا لهتلر في سياسته الخارجيّة، ولا سيّما أنّه كان مصمّمًا على تفسير الاتّفاقيّة وتطبيقها وفقًا لمبادئ النازيّة.

لا شكّ في أنّ المعاهدة الدينيّة كانت ضمانًا نسبيًّا للحقوق، فاستطاعت مختلفُ المنظّمات الكاثوليكيّة أن تُفلت من الخضوع مدّةً أطول بقليل ممّا كُتب للمنظّمات البروتستانتيّة. لٰكنّ الصراع بين المفاهيم النازيّة والكنيسة الكاثوليكيّة ما لبث أن انفجر علنًا، وبلغ ذروته حين قُرئت في جميع الكنائس، يوم عيد الشعانين من السنة ١٩٣٧، الرسالة العامّة **باهتمام بالغ** (*Mit brennender Sorge*)، التي ميّزت بين التجديد الوثنيّ والتعليم المسيحيّ، وأقنعت الإكليرس والشعب بعدم اتّباع تعليم الأنبياء الكذّابين، فكان لها وقع شديد في ألمانيا وفي الرأي العامّ العالميّ.

صمت مُذِلّ

لم تُظهر الكنيسة المعترِفة كثيرًا من المعارضة السياسيّة للنازيّة، ولم يكن وضع الأساقفة الكاثوليك أفضل. لا شكّ في أنّهم كانوا، في مجملهم، يرفضون الوطنيّة الاشتراكيّة، لٰكنّ أمانتهم للأمّة دفعت بعضهم إلى التعبير، من دون فائدة، عن خضوعهم لهتلر. وهناك ما هو أكثر إذلالًا: فمن جهة الكاثوليك ومن جهة البروتستانت على السواء، لم يرتفع أيُّ احتجاج على تشريع نُورِنبِرْغ (Nürnberg) العرقيّ، الذي أدخل التمييز الرسميّ بحقّ السكّان اليهود. وحتّى أعمال العنف، التي ارتُكبت في «ليلة البلّور»، في تشرين الثاني (نوڤمبر) ١٩٣٨، حيث دُمِّرت المتاجر اليهوديّة، وأُحرقت المجامع، ودُنّست المقابر، لم تحمل أيّ أسقف على التنديد علنًا بمثل تلك الممارسات. ظنّ الناس أوّلًا أنّ هٰذا الموقف يعود إلى رغبة الأساقفة الكاثوليك في المحافظة الأنانيّة على مصالحهم (من مدارس ومنظّمات مختلفة). لٰكنّه من الأصوب أن يقال إنّ السلطة الكنسيّة، عن مبالغة في التمسّك القانونيّ بالشكليّات، كانت تقصّر أفقها ولا تقدّر كما يجب أهمّيّة الأحداث الخارجة عن الكنيسة. فلمّا تدهورت الحياة العامّة، وعَت أخيرًا مسؤوليّاتها عن جميع المهدّدين، أيًّا كان عرقهم أو مذهبهم. وفي ما يختصّ باضطهاد اليهود، كان من الواضح أنّ معاداتهم كانت منتشرة انتشارًا واسعًا عند الكاثوليك، وأنّ القليل منهم كانوا يسعون لمحاربتها.

ولقد ذهب الأساقفة النمسَويّون إلى أبعد من ذٰلك، فقد رحّبوا بضمّ النمسا في آذار (مارس) ١٩٣٨ وأثنوا على ما للحركة الوطنيّة الاشتراكيّة من أفضال خارقة في «بناء الشعب» و«الدفاع عنه في وجه البلشفيّة الهدّامة والملحدة». فما بين ١٩٣٨ و١٩٤٢، ترك أكثر من ٣٠٠,٠٠٠ كاثوليكيّ نمسَويّ الكنيسة الكاثوليكيّة رسميًّا، لأنّهم كانوا يأخذون عليها موقفها المتحفّظ جدًّا من النازيّة و«رسالتها التاريخيّة».

نازيّون أم خونة؟

إنّ قلق الضمائر هٰذا بلغ أقصى حدّه في مطلع الحرب العالميّة الثانية، إذ كان كلّ مَن يعارض النازيّة يُتّهم بخيانة وطنه، أو يرى في نفسه ملامح الخائن. فلا نستغرب أن نرى المنسنيور شْپرول (Sproll)، مع أنّه طُرد من أبرشيّته، يستنزل بركة الله على رؤوس الذين يلبّون دعوة هتلر إلى الحرب، أو أن نرى مارتن نيمولّر، أحد زعماء الكنيسة المعترِفة، يتطوّع، من داخل معسكر اعتقاله، في البحريّة الحربيّة.

إلّا أنّ هناك أمرًا مميّزًا، في مثل هٰذه الظروف، وهو احتجاج أسقف مونْستر على قتل المرضى العقليّين، الذي أمر به هتلر في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٣٩ والذي أودى بحياة أكثر من ٧٠,٠٠٠ ضحيّة في ١٩٤١. في الواقع، فعلى أثر احتجاجه وجهود أخرى بُذلت، وُضع حدّ للتدابير التي تجيز القتل الرحيم. لٰكنّ الهيئة الأسقفيّة الألمانيّة لم تجرؤ على إدانة قتل الأبرياء في رسالة رعويّة إلّا في شهر أيلول (سپتمبر).

إنطباعنا الواضح في أيّامنا هو أنّ المسؤولين عن كنيسة ألمانيا لم يُظهروا العزم اللازم ولم يُحسِنوا معارضة جرائم الحزب الوطنيّ الاشتراكيّ. ولٰكن لا يجوز لنا أن ننسى أنّ الكنيسة كانت تدافع عن «المصالح الكاثوليكيّة»، وتحذّر من الدعاية الوثنيّة الجديدة، عن طريق وعظٍ في أيّام الأحد يذكّر بأوّليّة الطاعة لله. فبقدر ما كانت تقتصر على التذكير بالقِيَم الأساسيّة التي تنطوي عليها الرسالة الكتابيّة، كانت تظهر بمظهر سلطةِ رقابة في وجه فساد الضمائر. على هٰذا المستوى، وللمؤمنين الذين بقوا أُمناء لها، ربّما كان عملها فعّالًا. وفي الواقع، رأى الحزب النازيّ بصواب في الكنيسة الكاثوليكيّة، قبل الحرب وفي أثنائه، أعنف خصوم النظام وأعندهم.

وضع البابويّة الحَرِج

في النقاش الذي قام بعد الحرب حول العلاقات بين الكنيسة والنازيّة، وُضعت مسألة موقف البابويّة ظلمًا في المرتبة الأولى، مع أنّه من غير المعقول أن نتصوّر أنّ وظائف القرار كلّها تعود إلى البابا.

كان الڤاتيكان أمام نظام لا يسمع النداءات التي تُطلق باسم احترام الحقّ ويرفض جميع القيود (قيود الشرع الطبيعيّ مثلًا) ويُدخل مكانها الشرع الذي حدّده الشعب الألمانيّ نفسه. وبعد أن استنفد جميع الإمكانات التي وجدها في حقل عمله المتواضع، قرّر أن يشنّ عليه قتالًا صُوَريًّا مألوفًا بسلاح الحجج القانونيّة. لٰكنّ هٰذه السياسة كانت تؤدّي إلى المحافظة على علاقات مع العدوّ، حتّى في أسوإ الظروف، وكان يُخشى أن ينشأ سوء تفاهم عند الكاثوليك أنفسهم. ولذٰلك، فكّر أمين سرّ الدولة، عدّة مرّات، في أن يفسخ المعاهدة الدينيّة ويستدعي السفير في برلين. لٰكنّه تخلّى أخيرًا عن هٰذه الفكرة لمصلحة السياسة التي وضعها والتي يمكننا أن نسمّيها «انتهازيّة رعويّة».

بيوس الثاني عشر أمام الجرائم النازيّة

أخطرُ بكثير هي الانتقادات التي تتناول تحفّظ بيوس الثاني عشر من إدانة الجرائم النازيّة المرتكبة في باريس وليون وبودابست وڤرسوڤيا إدانةً صريحة.

ولٰكن، لو اتّخذ البابا موقفًا مختلفًا، هل كان في إمكانه أن ينقذ من الموت مزيدًا من الناس؟ فإنّ المقصود هنا هو هٰذا، لا مجرّد تنديدٍ قد يبدو غير فعّال. ففي الواقع، ما حمل بيوس الثاني عشر على الاكتفاء بإدانة شفهيّة كان الخوف من التدابير الانتقاميّة التي من شأنها أن تؤدّي إلى سقوط ضحايا جديدة.

ليس من السهل أن ندليَ برأينا

لا يمكن إذًا حصر موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من النازيّة في قاسم مشترك واحد، بوجه الإجمال، لا شكّ أنّ رفض تعليم الدولة الوطنيّة الاشتراكيّة ومفهومه عُبِّر عنه في الكثلكة بقوّة أكبر من القوّة التي عُبِّر بها عنه في البروتستانتيّة. ولٰكنّ هٰذا الفرق لم يكن بهٰذا الوضوح في الواقع. نستطيع أن نقول إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة كانت تحمي على وجه أفضل الجماهير الألمانيّة من أخطاء الوثنيّة الجديدة، وأنّ البروتستانتيّة، في نُخَبها وفي المرحلة الأخيرة من الحرب، كانت أشدّ ميلًا إلى عمل سياسيّ بطوليّ ثوريّ.

ومن جهة أخرى، لا يمكن أن نقيم تعارضًا بين مختلف أعضاء الكنيسة، مثلًا، ونتّهم السلطةَ الكنسيّة حصريًّا بالتزامها الصمت. فإنّ اتّخاذ القرار في القاعدة، حتّى لو تضمّن خطرًا شخصيًّا، كان أقلّ تعقيدًا بكثير من اتّخاذه على مستوى الأسقف أو البابا، نظرًا إلى نتائجه التي قد تكون جسيمة جدًّا. ولٰكن هٰذا لا يعني أنّ المسؤولين الكنسيّين استغلّوا جميع الإمكانات التي كانت في تصرّفهم. فإنّ ما أعلنه بيوس الحادي عشر سنة ١٩٣٨ أمام الحجّاج البلجيكيّين، عندما قال إنّ المسيحيّين هم «ساميّون روحيّون»، لم يَرِد ولم يُؤَكَّد في أيّ رسالة عامّة، في حين كان مصير الشعب اليهوديّ والشعور المسيحيّ الجماعيّ بالذنب حيال معاداة الساميّين يدعوانهم إلى القيام بعمل التضامن اللاهوتيّ هٰذا.

فإن لم يكن هناك ما يدعو إلى الدفاع عن موقف الكنيسة، فلا يمكن أيضًا أن نحكم عليها إجمالًا. وعلى المسيحيّ أن يتساءل دائمًا عن الأسباب التي جعلت عودة البربريّة إلى الغرب المسيحيّ أمرًا ممكنًا.

الفصل السادس

ديتريش بونْهوفر

بقلم أندره دوما(*)

وُلد بونْهوفر (Bonhoeffer) سنة ١٩٠٦ في عائلة علماء، كانت فيها النساء تقيّات تقليديًّا، وكان الرجال يحترمون الدين نظرًا إلى إسهاماته الثقافيّة والأخلاقيّة، ولٰكنّهم يتردّدون أمام الإيمان ويتراجعون أمام الكنيسة.

ومع أنّه كان موهوبًا في حقل الموسيقى ومفتونًا بالثقافة، فقد وقع اختياره على درس اللاهوت، ليصبح قسّيسًا. فدرس في توبِنْغِن وبرلين، من ١٩٢٣ إلى ١٩٣٠، وقدّم، بدقّة وسهولة، أطروحتَيه لنيل الدكتوراه. وتطرّق فيهما إلى سوسيولوجيا الجماعة، والعلاقات الأساسيّة القائمة بين يسوع المسيح وكنيسته، ونظريّة المعرفة عند كانط وهيغل وشيلر وهايدغر، وطرق العقائديّة عند بارت وبولْتمان، والمذهب التوماويّ الحديث. فكان كلّ شيء يُعدّه لعملٍ أكاديميّ لامع في برلين.

تدرَّب على عمل القسّيس في برشلونة مدّة سنة، فاكتشف إسبانيا، قبل أن يزور رومة حيث جذبته الشموليّة الكنسيّة وآلمه أسلوبُها الفكريّ القديم. وزار أيضًا الولايات المتّحدة حيث بدا له أنّ الكنائس تتحلّى ببروتستانتيّة نشيطة رائعة، ولٰكنّها تحتاج إلى ركيزةٍ عقائديّة ومعترفة.

الرفض

إبتداءً من ١٩٣٠، شهدت ألمانيا صعود النازيّين، فقد انتقلوا من ١٢ نائبًا إلى ١٠٧ نوّاب في انتخابات ١٤ أيلول (سپتمبر) ١٩٣٠. وفي ٣٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٣٣، طلب هِنْدِنْبورغ (Hindenburg) إلى هتلر أن يصبح رئيس حكومة. وكان بونهوفر يشعر بحاجة الشبيبة وملايين البطّالين والوطن المُذَلّ والمرهَق إلى زعيم. ولٰكنّ بونهوفر شعر أيضًا منذ البداية بأنّ شعبه يتعرّض لتجربةٍ رهيبة، وهي أن يضع مصيره في يدي مُغوٍ لن يقدّم حسابًا لأحد، لا للدولة ولا للناس ولا لله، عن السلطة التامّة التي يطالب بها. فما لبث الصراع أن ظهر. إذ رفضَ بونهوفر أن يتسلّم منصب كاهن رعيّة في كنيسة پروسيا التي قبلت، في ٥ أيلول (سپتمبر) ١٩٣٣، الفقرة الآريّة التي تحرّم على كلّ مَن كان فيه دم يهوديّ أن يمارس خدمةً عامّة في الكنيسة. وأخذت المقاومة تتنظّم بين المسيحيّين، لٰكنّها لم تُحرز تقدّمًا، وكثيرًا ما انقسمت، حين كان المطلوب اتّخاذ مواقف سياسيّة.

فكان بونهوفر، منذ ذٰلك الحين، يعيش عيشة غامضة ومضطربة، وصافية ومرتبكة. وقد عدل عن مواصلة عمله الجامعيّ. ومن ١٩٣٣ إلى ١٩٣٥، كان قسّيسًا في رعيّة ألمانيّة في لندن. ومن ١٩٣٥ إلى الحرب، أدار، في پوميرانيا، مدرسةً إكليريكيّة تُعدّ طلّاب اللاهوت لأن يصبحوا قساوسة في رعايا الكنيسة المعترفة.

وفي ٢ حزيران (يونيو) ١٩٣٩، قرّر أن لا يُستَنفَر، فذهب إلى نيويورك، حيث وجد له أصدقاؤه منصبًا رعويًّا. لٰكنّه، في ٧ تمّوز (يوليو) ركب على متن آخر باخرة إلى ألمانيا. فقد اعتذر وأوضح فكرته قائلًا: «إنّ مسيحيّي ألمانيا سيجدون أنفسهم أمام خيار رهيب: إمّا اختيار هزيمة أمّتهم، لكي تبقى الحضارة المسيحيّة،

(*) André Dumas، عميد كلّيّة اللاهوت البروتستانتيّة في باريس.

وإمّا اختيار انتصار أمّتهم، وبالتالي تدمير حضارتنا. وأنا أعلم ماذا يجب أن يكون اختياري، لكنّني لا أستطيع أن أقوم به بأمان».

وإذ ذاك بدأت المرحلة الثالثة والأخيرة من حياة بونهوفر: فبعد المعرفة الجامعيّة والمعركة الكنسيّة، كانت المشاركة في مصير العالم. كان ينتمي إلى عائلة تناضل في المقاومة الألمانيّة، فأُلحقَ بمصلحة مكافحة التجسّس التي يشرف عليها الأميرال كاناريس، وهٰذا ما أمّن له تغطيةً ومكّنه من القيام بعدّة رحلات، ما بين ١٩٤٠ و١٩٤٢، إلى سويسرا والسويد للمحافظة على الارتباط بالحلفاء. وفي ٥ نيسان (أبريل) ١٩٤٣، اعتقله الغِسْتابو وسجنه في برلين. لٰكنّ الغستابو لم يتوصّل إلى إثبات مسؤوليّته في إعداد مؤامرة ٢٠ تمّوز (يوليو) ١٩٤٤ على هتلر إلّا في ٢٢ أيلول (سبتمبر) ١٩٤٤. فأُجلي من برلين إلى بوخنفالد، ثمّ إلى المنطقة النمسويّة، لٰكنّ رجال هتلر أدركوه. فحوكم وشُنق فجرَ التاسع من نيسان (أبريل) ١٩٤٥، إلى جانب الأميرال كاناريس والعماد أوسْتِر. كما أُعدِم شقيقُه بالرصاص في برلين في ٢٣ نيسان (أبريل). أمّا هتلر فقد انتحر في الثلاثين من الشهر نفسه.

الكنيسة جماعة معترفة

في نظري، كان بونهوفر لاهوتيّ الكنيسة. إنّ الكنيسة هي شركة القدّيسين الذين يؤلّفون معًا جسد المسيح الأرضيّ، ويسوع هو رأسه. بدون يسوع المسيح، ليست الكنيسة سوى مجتمع دينيّ، أو نادٍ وأُلهوّة، إن لم تكن مجموعة ضغط، تتّسم بشيء من التقوى.

ولٰكنّ يسوع المسيح، بدون الكنيسة، ليس إلّا مؤسّسًا قديمًا، ونبيًّا متحجّرًا، وشهيدًا مكرّمًا أو مَنسيًّا. إنّ يسوع المسيح، مع كنيسته، هو بداية إعادة خلق العالم الذي قطّعت الخطيئة أوصاله.

وبعد أن حُطّمت الكنيسة على الصليب، واستُؤنفت في الفصح، وانتعشت في العنصرة، وظلّت تعمل في التاريخ، فإنّها تنتظر الملكوت.

لم ينخدع بونهوفر قطّ حول واقع الكنيسة الأرضيّ. عرفه مُوَسْوَسًا أو مفتخرًا بما ليس عنده أو منحطًّا. وما من أحد استطاع أن يقول بمزيد من الظرف، في البيان الرائع عن اختباره الإكليريكيّ في پوميرانيا، الذي عنونه **في الحياة الجماعيّة**، إلى أيّ درجة يُغرى الأقوياء بالاستغلال، في جماعة الكنيسة، والضعفاء بالحسد، وإلى أيّ درجة لا يستطيع العيش في الجماعة إلّا الذي يُحسن العيش وحيدًا، ولا يستطيع العيش وحيدًا إلّا الذي يُحسن العيش في الجماعة. ولٰكن، أيًّا كانت حدود الجماعة، والشعب، والكنيسة، فإنّ الله يحتاج إليها ليسدّ الطريق على تعجرف العالم ويفتح الباب لليأس.

حين أطلع ديتْريش أباه على قراره بأن يكرّس حياته للكنيسة الملموسة، أجابه: «فكّرتُ في أن حياةَ قسّيس هادئة، غير مضطربة، تكاد أن تكون شيئًا مؤسفًا لك». لٰكنّ التاريخ كان كفيلًا بتكذيب مخاوف أبيه.

في عالم تخلّى الله عنه

إنّ الرسائل التي حرّرها بونهوفر من ٥ نيسان (أبريل) ١٩٤٣ حتّى ٨ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٤٤، وهو في سجن برلين العسكريّ، هي التي جعلته مشهورًا عند نشرها في ١٩٥١ بعد موته. كانت غائصة في حاضر خانق، ومُدَوَّنة في الألم والعزم وعرفان الجميل، فكانت موجَّهة في جوهرها نحو مستقبل الإيمان المسيحيّ في عالم يعتبره بونهوفر أنّه أمسى غير دينيّ، ولم يعد يشعر بحاجات النفس، ولا بتطلّعات ميتافيزيقيّة أو متعالية، كما نجدها عند كانْط مثلًا.

قد يستطيع الإنسان أن يقول ألف شيء: أن يقول إنّ بونهوفر، لاهوتيّ الكنيسة المعترفة، كان يهذي في عزلة زنزانته، وإن تخمينه خاطئ وإن العالم العصريّ مليء

بالأديان، ولو كانت علمانيّة، وإنّ تلك الأسئلة ليست سوى علامات وقف لعمل لم يُنجز إلخ. ماذا يهم؟ فإنّ بونهوفر وضع هنا إصبعه في قلب حياتنا جميعًا: كيف نعيش بالإيمان أمام الله، ومع الله، في عالم يشعر بأنّ الله ليس معه، بل تخلّى عنه؟ في الواقع، أجاب بونهوفر عن أسئلته الشخصيّة. أراد أوّلًا أن يكفّ يسوع عن المجيء إلى الحدود، فيكون حلًّا سعيدًا لجهالاتنا حيث ما زلنا نجهل، ويكون أفيون مَضايقنا حيث نريد مع ذٰلك أن نرجو. أراد أن يكون الله في المركز، حيث يكون المرء قويًّا، ومتروكًا في قوّته نفسها.

إلٰه يعيش نفسُه، في يسوع المسيح، تخلّيَ هٰذا العالم، ليعرف الإنسان معه الانتصار في العالم. إذا كان إلٰه الدين خطفًا إلى خارج تناقضات الأرض، فإنّ إلٰه الإيمان هو حاضر في هٰذه التناقضات التي تتنازعه وتطهّره، من دون أن تلاشيه، إذا صحّ أنّ الفصح حقيقيّ بقدر ما أنّ الصليب ثابت.

الإيمان حرّيّة مسؤولة

لم يكن بونهوفر متصاوفًا، بل كان يعلم تمامًا، كما كتب أندره مالْرو، أنّ الموت يحوّل الحياة إلى مصير. إنّنا نقع في عبثيّة لاإنسانيّة، إن تصرّفنا كما لو كان الإيمان يُنكِر المصير. إنّه يساعدنا، بالعكس، على النظر إلى الواقع وجهًا لوجه، وعلى أن نجعل أنفسنا مسؤولين عنه، بما فيه ما يخفى علينا منه، أمام الله وأمام البشر. ففي هٰذا المعنى الملموس عاش يسوع، بالإيمان، تلك الحياة وذٰلك الموت الذي لم يُنقَذ منه.

على هٰذا الإيمان، يجيب الله بعطيّة الحرّيّة، وهي اسم القيامة الزمنيّ. كتب بونهوفر في ٢١ شباط (فبراير) ١٩٤٤: «إنّ ما يشغل بالي أحيانًا هو معرفة أين الحدود بين مقاومة المصير اللازمة والخضوع اللازم أيضًا... وأعتقد أنّ علينا مواجهة المصير بالعزم نفسه الذي ينبغي لنا أن نخضعَ به له في الوقت المحدَّد. لا يمكننا أن نستعمل فعل «انقاد» إلّا بتجاوز ذٰلك المسعى المزدوج». وهنا مفتاح عمله وحياته وموته وتأثيره.

الفصل السابع

بيوس الثاني عشر واليهود

بقلم پيار پيارّار (*)

إنّ الذين يُعلنون أنّ الحبر الأعظم يضطلع قبل كلّ شيء برسالة الشهادة طالما تأثّروا بموقف البابا بيوس الثاني عشر من الإمبراطوريّة الألمانيّة الثالثة ومن الجرائم النازيّة التي ارتُكبت في حقّ اليهود. لكنّ مشكلة تواطؤ الكنيسة الكاثوليكيّة غير المباشَر، والبابا بوجه خاصّ، في «مُحرقة» ستّة ملايين من اليهود ما بين ١٩٤٠ و١٩٤٥، لم تُطرح بكلّ زخمها إلّا في شباط (فبراير) ١٩٦٣، حين عرض مؤلّف ألمانيّ شابّ غير معروف، يُدعى رولْف هوخْهوت (Hochhuth)، على المسرح في برلين تمثيليّة «النائب».

بيوس الثاني عشر وألمانيا

وُلد أُوجينيو پاتشلّي (Pacelli) في نهاية حبريّة بيوس التاسع (١٨٧٦)، ورُسم كاهنًا في رومة سنة ١٨٩٩. ودخل، منذ ١٩٠١، إلى أمانة سرّ دولة الڤاتيكان، وسرعان ما جذبته القضايا الألمانيّة. وفي ١٩١٢، شغل منصب أمين سرّ مجمع الشؤون الكنسيّة غير العاديّة، وهٰذا ما جعل منه أهمّ المسؤولين عن العلاقات الخارجيّة بإمرة أمين سرّ الدولة غاسْپارّي (١٩١٤). فقام بدور هامّ – في أثناء الحرب العالميّة الأولى – في المفاوضات العسيرة التي خاضها بندكتس الخامس عشر من أجل «سلام أبيض».

في تلك الأجواء المتوتّرة، أُرسل أُوجينيو پاتشلّي في أيّار (مايو) ١٩١٧، بصفة سفير إلى ميونيخ، وكانت مهمّته تقوم في الأساس على استطلاع الحكومة الألمانيّة في شأن سلام يتمنّاه الكثيرون. وفي ١٩٢٠، عُيِّن سفيرًا في برلين، حيث بدا «أبرع أعضاء الجسم الدبلوماسيّ». ومن إقامته الطويلة في ألمانيا – ألمانيا جمهوريّة ڤايمار قبل وصول هتلر – حفظَ إعجابًا كبيرًا بالكثلكة الألمانيّة، المحكمة البنية والحيَّة والأمينة جدًّا لرومة، مع أنّها ضعُفت في وجه التوتاليتاريّات بسبب انتهازيّتها. ثمّ إنّ بابا المستقبل عقد فيها صداقات متينة، ابتداءً بصداقة الأب أوغسطين بِيا (Bea)، رئيس إقليم يسوعيّي ألمانيا العليا، الذي أصبح معلّم اعتراف بيوس الثاني عشر، مكانَ ألمانيّ آخر. وبعد الحرب، استدعى إلى الڤاتيكان العديد من اللاهوتيّين الألمان... حتّى إنّ الصحافة الإيطاليّة تحدّثت عن «الحُكم الجرمانيّ».

ومع ذٰلك، فحين أصبح الكردينال پاتشلّي أمين سرّ دولة بيوس الحادي عشر، شارك في قلق البابا أمام الحزب الهتلريّ الصاعد. لا شكّ في أنّه كان في قلب المفاوضات التي أدّت إلى المعاهدة الدينيّة التي أُبرمت في ٢٠ تمّوز (يوليو) ١٩٣٣ ووُقّعت مع الإمبراطوريّة الألمانيّة الثالثة. لٰكنّها كانت، في نظره، حاجز وقاية، في وجه الوطنيّة الاشتراكيّة الوثنيّة والعِرقيّة. على كلّ حال، يبدو أكيدًا أنّ أمين سرّ الدولة كان أيضًا مُلهِم

(*) Pierre Pierrad، أستاذ في المعهد الكاثوليكيّ في باريس.

الرسالة العامّة **باهتمام بالغ** (٢١ آذار (مارس) ١٩٣٧) التي أدانت «تأليه العِرق أو الشعب أو الدولة».

وحين توفّي، في ١٠ شباط (فبراير) ١٩٣٩، بيوس الحادي عشر – البابا الذي لفظ العبارة المحرِّرة: «روحيًّا، نحن ساميّون» – لطَّخت الصحافة النازيّة سمعة «بابا اليهود». وفي الوقت نفسه، لم تُخفِ أنّ انتخاب پاتشلّي هو «الانتخاب الأقلّ رغبةً فيه».

ومع ذٰلك، فإنّ البابا الجديد، الذي كان الخوف من فسخ المعاهدة الدينيّة يستحوذ عليه، لم ينضمّ إلى الاحتجاجات التي رحّبت بضمّ ما بقي من تشيكوسلوڤاكيا. لٰكنّه، عند اقتراب الحرب، كثّف المساعي – ولا سيّما لدى موسوليني – من أجل السلام.

إندلعت الحرب في أيلول (سپتمبر) ١٩٣٩، واجتيحت بولونيا التي ما لبثت أن أصبحت أمّة شهيدة، وسلكت جماعتها اليهوديّة الكثيرة العدد الطريق المؤدّية إلى أفجع «محرقة» في تاريخها. وعندئذٍ، واجه بيوس الثاني عشر المشكلة اليهوديّة و«الحلّ النهائيّ» الذي صمّم هتلر وعملاؤه على أن يجدوه لها، لا في ألمانيا فحسْب، بل في أوروبّا أيضًا.

ما فعله بيوس الثاني عشر لليهود

وجب على موسوليني، حليف هتلر، أن يطبّق في إيطاليا وفي المناطق التي تحتلّها (جنوب فرنسا الشرقيّ، واليونان ويوغوسلاڤيا) تشريعًا يعادي الساميّين. في الواقع، لم يطبَّق هٰذا التشريع إلّا برخاوة، ولٰكنّه طُبّق. وهٰذا ما وفَّر لبيوس الثاني عشر، أسقف رومة، فرصة التدخّل بشتّى الأشكال لمصلحة اليهود الإيطاليّين أو اليهود الأجانب – عدّة عشرات من الألوف – اللاجئين إلى إيطاليا. ولم يكتفِ بعدم الخوف من الاحتجاج رسميًّا لدى موسوليني ومن التذكير، في مواعظه، بكرامة الشعب اليهوديّ السامية، بل اتّخذ الإجراءات الدقيقة والفعّالة التي من شأنها أن تُنقذ أكبر عدد ممكن من المضطهَدين: ملجأ في الڤاتيكان نفسه أو في أديرة دُعي الأساقفة الإيطاليّون إلى رفع حِصْنها، وإمداد عدّة ألوف من اليهود بجوازات سفر وتأشيرات، إلى جانب الإسعافات الماديّة، وتنظيم الهجرة إلى البرازيل...

وفي تشرين الثاني (نوڤمبر) ١٩٤٢، حين اجتاح الألمان المنطقة الفرنسيّة التي يحتلّها الإيطاليّون، حيث يعيش خمسون ألف يهوديّ، قبل بيوس الثاني عشر بأن يسهِّل ترحيل اليهود الإسبان ويطلب إلى الحكومة الإيطاليّة إذن مرور بإيطاليا لليهود الفرنسيّين الذين كانوا في المنطقة الإيطاليّة سابقًا. لا بل وُضعت خطّة نقل أولٰئك اليهود إلى أفريقيا الشماليّة: فكانت أربع سفن قد استؤجرت حين تلاشى المشروع بسبب الهدنة الإيطاليّة، في ٨ أيلول (سپتمبر) ١٩٤٣.

لم يقف عمل بيوس الثاني عشر عند حدود إيطاليا.

كتب ليون پولياكوف: «لم يكن العون الذي قدّمه البابا، بصفته أسقف رومة، لليهود المضطهَدين، إلّا التعبير الرمزيّ عن نشاط امتدَّ إلى أوروبّا بأسرها، فقد شجَّع الجهود التي بذلتها الكنائس الكاثوليكيّة في أكثر البلدان. لا شكّ في أنّ التعليمات السرّيّة كانت تنطلق من الڤاتيكان، موصيةً الكنائس الوطنيّة بالتدخّل لمصلحة اليهود».

قد يكون مُملًّا أن ندخل في تفاصيل عمل بيوس الثاني عشر الدقيق لمصلحة يهود أوروبّا النازيّة.

تكفي الإشارة إلى بعض تدخّلات البابا الكبرى: احتجاجاته الكثيرة لدى الحكومة السلوڤاكيّة، التي تبنّت جميع قوانين نورنبِرْغ العرقيّة وطبّقتها تطبيقًا وحشيًّا منذ ٩ أيلول (سپتمبر) ١٩٤١، ومَنْح ١٥،٠٠٠ جواز تنقُّل أو رسائل حماية بابويّة في المجر، ونشاط السفير البابويّ رونْكالّي – الذي أصبح البابا يوحنّا الثالث والعشرين – في صوفيا وأثينة. وفي هولندا وبلجيكا، قامت الهيئة الأسقفيّة بتنظيم عمل بيوس الثاني عشر بدعاية بارزة، وأظهرت شجاعة نادرة.

بقيت حالة بولونيا الأليمة، حيث كانت تقيم جماعة يهوديّة كبيرة – ثلاثة ملايين من الأشخاص – وجب

عليها أن تواجه، في آنٍ واحد، معاداة الساميّين المزمنة عند المسيحيّين ورغبة النازيّين في الاستئصال. ويبدو – بالرغم من شجاعة العديد من الكهنة والمسيحيّين الذين خبّأوا ألوفًا من اليهود وأنقذوهم – أنّ البلد الذي كان فيه الناس أقلّ شعورًا باحتجاج البابا هو هٰذا البلد الشهيد.

ما لم يفعله بيوس الثاني عشر

ومع ذٰلك، فإنّ تكدُّس الوقائع هٰذا، وتعاقب أعمال الإنقاذ والإحسان هٰذا، يتركان في القلب كثيرًا من الارتباك والتحسّر يعبَّر عنه عادةً على الوجه التالي: بما أنّ بيوس الثاني عشر كان أعلى سلطة أدبيّة في هٰذه الدنيا، يوم كان الوحش النازيّ يلتهم أبناء إبراهيم، لماذا لم يُعلن، على المَلأ، أنّ هٰذا الوحش هو مسخ وأنّ ضحاياه هي رجال ونساء وأولاد لهم الحقّ، لا في الحياة فحسْب، بل في الكرامة التامّة أيضًا؟

عن هٰذا السؤال الأليم، لا يمكن أحدًا ولا يحقّ لأحد أن يأتي بجواب صريح متَّهِم. فإنّ بيوس الثاني عشر – الذي كان رجلًا حرًّا مثل كلّ واحد منّا – أخذ سرّه معه إلى الموت، إلّا إذا كان مخفيًّا في قعر بعض المحفوظات التي لم تُستغَلّ. لٰكنّ المؤرّخ – الذي يجد نفسه بلا حيلة – يستطيع أن يقوم بمقاربة متواضعة.

يجب أوّلًا أن نأخذ بعين الاعتبار مزاج بيوس الثاني عشر، فقد كان حبرًا جليلًا ورصينًا، قليل الميل إلى الإسرار والصداقة وبالتالي إلى الاستشارة، أي إنّه كان رجلًا وحيدًا، أمام ضميره وأمام واجبه الذي كان يوليه أهمّيّة كبرى. وبما أنّه كان أبًا ومسؤولًا عن جميع الذين يؤلِّفون الكنيسة، فمن الراجح أنّه لم يَرَ من واجبه أن يعرّضها للتمزّق وأن يسبّب انشقاقًا، بالحكم صراحةً على الإمبراطوريّة الألمانيّة الثالثة، التي كان جمهور الأساقفة والكاثوليك الألمان يرتبطون بها، بفضل معاهدة دينيّة وإجماع شبه عامّ. لا شكّ في أنّ أميال البابا، من دون أن يستطيع الإنسان أن يتّهمه بـ«مناصرة الجرمانيّين» – كما جرى في فرنسا خصوصًا – كانت تحمله على «اهتزاز مشاعره للتجاوب مع ردود الفعل الخاصّة بالكثلكة الألمانيّة»، وبالتالي على التردّد قبل أن يقف، «بألفاظ صريحة، في وجه المشاريع التي يقوم بها هتلر باسم ألمانيا». إنّ معرفته للكنيسة الألمانيّة كانت تمكّن من الافتراض أنّ عملًا صريحًا من قِبَله قد يسبّب مآسي واضطهادات واستشهادات.

كان بيوس الثاني عشر دبلوماسيًّا أكثر ممّا كان نبيًّا، ففضّل الحلّ الوسط على الالتزام المتسرِّع، مع أنّه لا غبار على شجاعته الشخصيّة: فحين فكّر هتلر، سنة ١٩٤٣، بعد الهدنة الإيطاليّة، في احتلال حاضرة الڤاتيكان، كان بيوس الثاني عشر مستعدًّا ليعاني الاعتقال والنفي.

على سبيل الخاتمة

في نهاية المطاف، يمكننا أن نتساءل هل يكون ما سُمّي «صمت» بيوس الثاني عشر، أمام «المحرقة» اليهوديّة نتيجةً أخيرة لتقليد طويل جدًّا من معاداة الساميّين واليهود في المسيحيّة، وفي الكثلكة الرومانيّة خصوصًا. فإنّ تجاهل اليهوديّة شبه العامّ وما تمثّله أساسيًّا على صعيد الإيمان والأخلاق المسيحيّة، ومثاليًّا على صعيد الأمانة للعهد، قد انتهى به الأمر إلى تخدير المسيحيّين في وجه مذلّات شعب الله وعذاباته.

الفصل الثامن

المسيحيّون وحرب إسبانيا

بقلم غي هِرميه(*)

حين استولى العماد پريمو ده ريڤيرا (Rivera) على الحكم في إسبانيا سنة ١٩٢٣، استقبل الكاثوليك النظام الاستبداديّ الذي افتتحه بالارتياح، إلّا في البلد الباسكيّ وقتلونية.

فالكنيسة الإسبانيّة لم تدعم إلّا قليلًا المَلَكيّة البرلمانيّة، التي شُوِّهت على كلّ حال بسبب الفساد الانتخابيّ ولعبة الأعيان. وقد سبق لها أن رغّبت بانتظام عن كلّ سعي لتشكيل حزب مذهبيّ يميل إلى اللعبة الليبراليّة، وأقفلت على المؤمنين في تحفّظ العمل الكاثوليكيّ الحذر.

وحين أعاد الطاغية المرسل من السماء واجبَ التعليم الدينيّ في المدارس الرسميّة، بدا أنّه المدافع عن امتيازاتِ كنيسةٍ تُحسن عرفان الجميل. وهٰذا ما يعني أنّ سقوط المَلَكيّة وإعلان الجمهوريّة العلمانيّة اللذين حصلا سنة ١٩٣١ باغتًا، على الأقلّ، الهيئة الأسقفيّة والإكليرس والكاثوليك الإسبان.

التوتّر

لٰكن كلّ شيء لم يَضِعْ سلفًا. فإنّ البابا بيوس الحادي عشر، الذي استفاد من الاختبار المكسيكيّ المرير، لم يكن في الأساس معاديًا للنظام الجمهوريّ، شرط أن يمتنع هٰذا النظام عن الاستفزازات المعارضة للإكليرس. وكان سفيره في مدريد مفاوضًا ماهرًا ومنفتحًا. ولذٰلك ما لبث الكرسيّ الرسوليّ أن أوصى الأساقفة الإسبان باحترام الحكم القائم الجديد احترامًا مطلقًا، وقَبِلَ بطرد الكردينال المتقدّم في رؤساء أساقفة طُلَيطلة، المتَّهَم صوابًا بدسائس معارضة للجمهوريّة. واستند الڤاتيكان إلى قسم الأساقفة الليبراليّ، فتحاشى كلّ سياسة قائمة على المجابهة. لٰكنّ تسلسل الأحداث المأسويّة التي أدّت إلى «حرب ١٩٣٦ الصليبيّة» أفلت من رقابته.

فمن جهة، ارتكبت الحكومة الجمهوريّة خطأً خطيرًا بتفضيلها تطبيق مبدإ العلمنة الصارم على تهدئة تخوُّف الكاثوليك منها، حين تبنّت الأفكار العامّة الواردة في دستور ١٩٣١، ولا سيّما حين أصدرت القوانين اللاحقة في الزواج المدنيّ، والطلاق والجمعيّات الرهبانيّة. وقد أثار هٰذا القانون الأخير موجة استنكار عند الكاثوليك، حين قرّر حلّ اليسوعيّين، وهٰذا تدبير في غير وقته، وحرَّمَ التعليم المذهبيّ.

ومن جهة أخرى، فإنّ الأعمال الخرقاء والاستفزازات التي قام بها زعماء الكثلكة السياسيّون لم تكن أفضل. فإنّ اليمين الأقصى، الموالي للمَلَكيّة أو للفاشيّة، تذرَّع طبعًا بارتكاب الدسائس والتجاوزات المعارضة للإكليرس، التي قمعتها السلطات برخاوة زائدة، فاستنفر قسمًا متزايدًا من الجماهير الكاثوليكيّة. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ جمهور الكاثوليك المعتدلين المتجمّعين حول الحزب الإكليريكيّ المحافظ، وكانوا أكثر عددًا، تصوَّر انتصاره في انتخابات ١٩٣٣ انتقامًا على الجمهوريّين أكثر ممّا تصوّره خطوةً أُولى نحو اندماجه في نظامٍ ديمقراطيّ. ومن ثمّ، ظهرت هزيمته

(*) Guy Hermet، مدير مركز الدراسات والأبحاث الدوليّة في المؤسّسة الوطنيّة للعلوم السياسيّة.

في انتخابات شباط (فبراير) ١٩٣٦، في آنٍ واحد، إخفاقًا لسياسة الشرعويّة وحجّةً حاسمة لمصلحة تمرُّد مسلّح ينادي به اليمين الأقصى المتزمّت.

«الحملة الصليبيّة»

مع أنّ الكردينال الجديد المتقدّم في رؤساء الأساقفة أُطلع على قُرب حدوث انتفاضة عسكريّة في ١٨ تمّوز (يوليو) ١٩٣٦، فإنّ السلطة الكنسيّة لم يكن لها أيّ صلة مباشرة بها. وفي المقابل، كثر عدد الكاثوليك الذين وُجدوا في هٰذه الحالة. فإنّ الحركة الكارْليّة، التي ملأت اضطراباتُها تاريخَ إسبانيا في القرن التاسع عشر، انبعثت من رمادها وغذّت انتفاضةً شبه مستقلّة في ناڤارّه، حيث تكوّن نوع من دولة فرعيّة متزمّتة بقيت إلى أن استعاد العماد فْرنكو السيطرة في ١٩٣٨. وكانت هٰذه الحركة مذهبيّة صراحةً ومستندة إلى «حملة صليبيّة» جديدة، فاستنفرت الفلّاحين والطبقة البرجوازيّة الصغيرة في شمال إسبانيا، ليُمدّوا «الوطنيّين» بأفضل جيوشهم. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ أعضاء الإكليرس في هٰذه المنطقة كانوا يشاركون في إعداد مؤامرة العصيان، ثمّ في تطوّراتها اللاحقة. ولم تكن الأديرة المحوَّلة إلى معامل للقنابل يدويّة أسطورة، ولا كهنة الرعايا الذين استخدموا كرجال ارتباط للمتآمرين، والذين جعلوا من النشاطات الخيريّة حفلاتٍ تدريب عسكريّ ونظّموا في وقت لاحق دوريّات مسلّحة في مؤخّر الجبهة. ومن ناحية أخرى، كان جمهور الإكليرس والكاثوليك يقفون مباشرةً إلى جانب العسكريّين المتآمرين، حتّى لو ظلّوا بعيدين عن الحزب الكارْلي وانتموا بالأحرى إلى قطاعات الكثلكة الوَسَطيّة أو الفاشيّة.

ولم تتأخّر الهيئة الأسقفيّة والكنيسة الرسميّة في إظهار تعاطفهما «الوطنيّ» صراحةً، إذ إنّ هٰذا اللفظ هو الذي أخذ يشير بعد ذٰلك إلى المعسكر المعارض «للجمهوريّين». ونُشرت الرسائل الرعويّة الأولى المؤيّدة للوطنيّين منذ شهر آب (أغسطس) ١٩٣٦. وتكاثرت بعد ذٰلك في خريف السنة نفسها، حتّى إنّها صدرت تقريبًا من جميع الأساقفة الحاضرين في المناطق التي تسيطر عليها القوى المتآمرة، حتّى لو كانوا في الواقع لاجئين من المنطقة الجمهوريّة. وفي تشرين الثاني (نوڤمبر) ١٩٣٦، صدرت الرسالة الرعويّة التي بعث بها الكردينال المتقدّم في رؤساء الأساقفة، والتي عنونها **مسألة إسبانيا**، وهي لخّصت نوعًا ما جميع الوثائق الرعويّة التي تطابقت فيها قضيّة «إسبانيا الوطنيّة» مع قضيّة الدفاع عن الدين.

صحيح أنّنا لا نرى كيف يمكن أن تكون الأحوال على غير ذٰلك على صعيد الاعتبارات البشريّة المحض. فإنّ انضمام جمهور رجال الإكليرس والكاثوليك الإسپان إلى الانتفاضة العسكريّة، إذا صحّ أنّه قابلٌ للجدل على مستوى المبادئ، فهو شيء طبيعيّ، إن اعتبرنا الأساس التاريخيّ والاجتماعيّ الذي يفسّره. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ الاضطهاد الدامي المعارض للكثلكة الذي انفجر منذ الأيّام الأولى للحرب الأهليّة، قبل أن تُظهر الكنيسة موقفَها الواضح منها، جعل هٰذا الانضمام محتّمًا، إذ إنّ نحو سبعة آلاف كاهنٍ وراهب وراهبة قُتلوا في الأسابيع القليلة من صيف وخريف ١٩٣٦، إلى جانب الألوف من المناضلين العلمانيّين. وقد هلك أحد عشر أسقفًا من أصل سبعين في موت أحمر، في أثناء تلك الأيّام التي قُتل فيها كاهن أبرشيّ من أصل خمسة في كافة إسبانيا، وكاهن من أصل ثلاثة في أبرشيّات المنطقة الجمهوريّة.

واجهت الحكومة الشرعيّة تلك المجزرة، ولٰكنّها لم تجرؤ على التعويض عن عجزها باستنكار رسميّ، ففوّضت أمرها إلى شجاعة المسؤولين النادرين الذين خاطروا بحياتهم فتحدّوا مفارز القتّالين لينقذوا بعض رجال الكنيسة. وباستثناء الأقاليم التي استولى عليها المتمرّدون، إقليم واحد أفلت من هٰذا العنف القتّال، وهو البلد الباسكيّ. وفي المقابل، فإنّ الإكليرس القَتَلونيّ، الذي اشتهر بوجوه ليبراليّة بارزة، لم يكن أقلّ تأثّرًا من سائر الأقاليم، ولو كان المسؤولون السياسيّون

الذين حموا الكهنة المهدَّدين بالموت أكثر عددًا فيه.

في تلك الأوضاع، لا نرى كيف كان يمكن الكنيسة الإسبانيّة أن توصي بالخضوع لنظام سياسيّ ضعيف احتمل، منذ اللحظة الأولى، أن يُقتَل أعضاؤها. قد تشكّل مجزرة ١٩٣٦ الكبرى حدثًا ثانويًّا من أحداث الحرب الأهليّة، ولٰكن يبقى أنّه يمثّل أمرًا لا عودة عنه في العلاقات بين الكنيسة والدولة الجمهوريّة في ذٰلك الزمن.

بطء رومة وصمتها

والأدهش، بمعنى من المعاني، هو أنّ تأكيد رومة الرسميّ لتأييدها المعسكر الوطنيّ قد تأخّر أشهرًا طويلة. فإنّ فسخ العلاقات الصريح بين الكرسيّ الرسوليّ والحكومة الجمهوريّة لم يتمّ في أيّ يوم من الأيّام، إذ إنّ سفير إسبانيا في الڤاتيكان بقي في منصبه حتّى شهر آب (أغسطس) ١٩٣٦، في حين استمرّ القائم بالأعمال في السفارة البابويّة في مدريد حتّى خريف تلك السنة. لا شكّ في أنّ بيوس الحادي عشر ألقى كلمة توعّديّة إلى حدٍّ بعيد في كلامه على «الحمر» في أثناء المقابلة التي منحها في ١٤ أيلول (سپتمبر) لأربعة أساقفة وخمسمئة كاثوليكيّ إسبانيّ لاجئ. ولٰكن، كان لا بدّ من انتظار ١٩ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٣٦، حتّى يعيِّن الكردينال غوما (Goma) ممثّله «السرّيّ وغير الرسميّ» لدى العماد فرَنكو، الذي أصبح رئيس الدولة الوطنيّة في ١ تشرين الأوّل (أكتوبر). ولم يصل إلى إسبانيا الوطنيّة دبلوماسيّ ڤاتيكانيّ بالمعنى الحصريّ، في شخص المنسنيور أنطونيوتّي (Antoniutti)، إلّا في ٢٥ تمّوز (يوليو) ١٩٣٧، علمًا بأنّه كُلِّف رسميًّا فقط بمهمّة إنسانيّة لمساعدة الكاثوليك الباسكيّين. وفي النهاية، لم يتمّ الاعتراف شرعًا بالحكومة الفرَنكيّة إلّا في ٢٤ حزيران (يونيو) ١٩٣٨، مع تعيين سفيرٍ بابويّ بحكم القانون.

وهناك أسباب كثيرة تفسّر لنا لماذا انتظر الكرسيّ الرسوليّ نحو سنتين قبل أن يعترف رسميًّا وحصريًّا بالنظام الناشئ من انتفاضة ١٨ تمّوز (يوليو) ١٩٣٦. وأهمّ هٰذه الأسباب، في بدء الأمر، يعود إلى وجود دولة مستقلّة باسْكيّة قاومت هجوم القوى الفرَنكيّة حتّى صيف ١٩٣٧. ومع أنّ الدولة الباسكيّة كانت أمينة للحكومة الشرعيّة لأنّها من إنشائها، فهي تستند إلى المثال الديمقراطيّ المسيحيّ وتستفيد فعلًا من تأييد جمهور الكاثوليك الباسكيّين. ومع أنّ وجود هٰذه النواة الكاثوليكيّة في معسكر «الحُمر» كان يُنظَر إليه بشيء من الجفاء من قبل الديوان الرومانيّ، لا بل من قبل مجمل الأساقفة الإسبان تقريبًا، فقد جمّد مدّة سنة كلّ إمكانيّةٍ لإقامةِ علاقات رسميّة بين الكرسيّ الرسوليّ والدولة الوطنيّة، لأنّ الباسكيّين كانوا يتمتّعون بتأييد أكثريّة الديمقراطيّين المسيحيّين والنقابيّين الكاثوليك الأوروبيّين.

وهناك أسباب أخرى تفسّر موقف الڤاتيكان التأجيليّ، قبل سقوط الدولة الباسكيّة وبعدها. وينتج بعضها في الواقع من المشلكة الباسكيّة، علمًا بأنّها تتناول القمع الذي قامت به القوى الفرَنكيّة في تلك المنطقة. فإنّ إعدام نحو خمسة عشر كاهنًا عن يد تلك القوى، لأنّهم اتُّهموا بدسائس انفصاليّة، وطَرْد المنسنيور موجيكا (Mugica)، أسقف ڤيتوريا، أثارا حتمًا غضب المراجع الرومانيّة، لٰكنّ المسائل المختصّة بإعادة الكنيسة إلى مواقعها وامتيازاتها التي ألغتها الجمهوريّة هي مسائل جوهريّة أكثر. فإنّ الڤاتيكان كان يتمنّى، قبل كلّ شيء، أن يحصل من العماد فرَنْكو على إلغاء القوانين والقرارات المختصّة بالطلاق والزواج المدنيّ وطرد اليسوعيّين، ولا سيّما إعادة التعليم الكاثوليكيّ إلى وضعه قبل ١٩٣١. وفضلًا عن ذٰلك، اجتهد في الحصول على فوائد إضافيّة، من جهةٍ في الحقل الماليّ والقانونيّ، ومن جهة أخرى في ما يختصّ بإلغاء الحقّ في اقتراح أسماء الأساقفة الجدد المعترف به تقليديًّا لرئيس الدولة الإسبانيّة، والذي يرغب الكرسيّ الرسوليّ في الرجوع عنه. وفي النهاية، حصل المفاوضون الڤاتيكانيّون على تعهّدات مبدئيّة

على الأقلّ في جميع هٰذه الأمور، ما عدا الأخير - الحقّ في اقتراح أسماء الأساقفة - الذي بقي موضوع نزاع حتّى ١٩٤١.

هل تردّد الڤاتيكان في الاعتراف بنظام استبداديّ نشأ عن العنف وقام على العنف، مع أنّه كان يطالب بلقب دولة كاثوليكيّة ويستند إلى القِيَم الإنجيليّة؟ يبدو، مع الأسف، أنّ هٰذا السؤال لم يُطرح في هٰذه الألفاظ على مستوى مراجع السلطة الكنسيّة. فإنّ اغتصاب شعار «الحملة الصليبيّة» من قبل الدعاية الفرَنْكيّة لم يُثِر أيّ تحذير خاصّ من قبل الكرسيّ الرسوليّ. جلّ ما في الأمر أنّ البابا بيوس الثاني عشر أظهر شيئًا من الانزعاج أمام مضمون الرسالة الرعويّة الجماعيّة التي أصدرتها الهيئة الأسقفيّة بتاريخ ١ تمّوز (يوليو) ١٩٣٧. ومع ذٰلك، فإذا صحّ أنّ البابا منع أن تُنشَر في «أعمال الكرسيّ الرسوليّ» تلك الرسالةُ الرعويّة التي ألزمَت بها أكثريّةُ الأساقفة الإسبان الساحقة رعاياهم بالانضمام إلى الدولة الوطنيّة ومحاربة «الحُمر»، فإنّه لم يعلن صراحةً تحفّظاته الاحتماليّة وكفل بصمته المشروعيّة الدينيّة للحرب الأهليّة. وتمّ ذٰلك، يوم أجرى الكرسيّ الرسوليّ انقلابًا سياسيًّا مناقضًا تمامًا في المكسيك، حيث أيّد، في وقت متأخّر، انضمام الكاثوليك إلى الحكومة الناشئة عن ثورة ١٩١١. ما كان مقبولًا في المكسيك لم يكن مقبولًا في أوروبّا الفاشيّة المنتصرة، حيث بدا أنّ الكنيسة ترضى عن طيبة خاطر، إن لم يكن بالوطنيّة الاشتراكيّة الألمانيّة، فبنظام موسوليني والعماد فرَنْكو على الأقلّ.

نقاش شامل

ولٰكن، إذا صحّ أنّ النقاش الذي أثارته حرب إسبانيا في حضن الكثلكة لم يؤثّر في الديوان الرومانيّ، فإنّه انتشر بوجه حادّ لا يخلو من الطابع النبويّ في قطاعات أخرى من العالم الكاثوليكيّ. ففي إسبانيا نفسها، وفّق الكاثوليك الباسكيّون ببطولة بين إيمانهم ومثال سياسيّ وطنيّ وديمقراطيّ، علمًا بأنّ الصفة الأولى هي الأهمّ على ما يبدو. ومن جهة أخرى، ظهر أيضًا، في خارج البلد الباسكيّ، كاثوليك إسبان يعارضون «الحملة الصليبيّة». فقد رفض أُسقفان، في أوّل الأمر، أن يشاركا في الرسالة الرعويّة الجماعيّة التي صدرت في ١ تمّوز (يوليو) ١٩٣٧ وحكما على نفسيهما بالنفي. وفي قتلونية، نجد نَوًى هامّة من الديمقراطيّين المسيحيّين الذين بقوا أمناء للجمهوريّة، بالرغم من جميع الإهانات التي عانوها من قبل «الثوّار الملحدين». وفي مدريد أخيرًا، لم يتردّد بعض الشخصيّات الكاثوليكيّة في إعلان تأييدهم للمعسكر الجمهوريّ وتنديدهم بـ«الحملة الصليبيّة».

ولٰكنّ جوهر النقاش التناقضيّ الذي أثاره التطابق بين كنيسة إسبانيا والقضيّة الفرَنْكيّة، نجده في خارج إسبانيا. فإذا كان الأساقفة الأوروبّيّون والأميركيّون الذين وافقوا على «الحملة الصليبيّة» أكثر عددًا من الذين أبدوا تحفّظات حيالها، يبقى أنّ هٰؤلاء كانوا موجودين. وهٰكذا، صدرت عن الهيئة الأسقفيّة البلجيكيّة رسالةٌ رعويّة جماعيّة تستنكر، في نهاية السنة ١٩٣٦، استخدام العنف للدفاع عن الكنيسة، في حين تبنّى أحبار أوروبّيّون آخرون سياسة حياديّة بين المعسكرين المتخاصمين. وانقسم المفكّرون الكاثوليك في شأن إسبانيا، ولا سيّما في فرنسا. فمنهم، پول كلوديل، مَن جعلوا أنفسهم شعراء «الحرب المقدّسة». ولٰكن الذين احتجّوا على تقديس مشروع فرَنْكو المعارض للثورة والدامي والقاسي كانوا أكثر عددًا في النهاية.

الوفاق بين الكنيسة والفرَنْكيّة

لا تخفى على أحد نتيجة النقاش الذي أثارته حرب إسبانيا عند المسيحيّين. ولٰكن الجميع يعرفون أيضًا أيّ عددٍ من السنين كان لازمًا لكي ترفض الكنيسة بوضوح ذٰلك الخيار الذي اتّخذته ما بين ١٩٣٦ و١٩٣٩

لمصلحة النظام الفرَنْكيّ، علمًا بأنّ موقف الڤاتيكان من هٰذا النظام وزعيمه لم يتغيّر قبل وفاة بيوس الثاني عشر، أي حتّى ١٩٥٨.

فحتّى هٰذا التاريخ، بدا أنّ الكنيسة رضيت بالفوائد المادّيّة والأدبيّة التي تجنيها من فرض «الوطنيّة الكاثوليكيّة». وفي ٢٧ آب (أغسطس) ١٩٥٣ توّجت المعاهدةُ الدينيّة نظامَ العلاقات المميَّزة بين الكنيسة والدولة الإسبانيّة، مع أنّ الڤاتيكان اتّخذ، بالنسبة إلى سائر بلدان أوروبّا الغربيّة، خيارًا لمصلحة الديمقراطيّة ولمصلحة التيّار السياسيّ الممثَّل بالديمقراطيّين المسيحيّين. فقد كفل الكرسيّ الرسوليّ روح ذٰلك الزمن خارجَ إسبانيا وأميركا اللاتينيّة، فتصرّف في شأن إسبانيا والبرتغال، كما لو كانت مفاهيم الفصل بين الكنيسة والدولة لا تطبَّق عليهما. ففي هٰذه المنطقة، استمرَّ الڤاتيكان في التكيّف، من دون مشقّة ظاهرة، مع حكم استبداديّ يتزيّن برقعة مسيحيّة يتباهى بها النظام الفرَنْكيّ أوّلًا في قوانينه الأساسيّة.

إنّ هٰذا الوضع، الذي يحرِّر الإكليرس من صلاحيّة المحاكم العاديّة، والذي يُشرك الكنيسة، بوجه خاصّ، في ممارسة حكم قائم على السلطة، لا يستبعد الاصطدامات بين السلطات الدينيّة والمدنيّة. فمنذ (١٩٣٩-١٩٤٠)، حصلت احتكاكات في شأن إلغاء نقابات الطلّاب والتعاونيّات الزراعيّة الكاثوليكيّة، وفي شأن العقبات التي تضعها الرقابة دون نشر الرسائل الرعويّة النادرة التي لا تروق لها. ومع ذٰلك، فإنّ الوفاق الأساسيّ بين الكنيسة والدولة الفرَنْكيّة لم يتأثّر في الحقيقة بمزاج بعض الأساقفة الذين يفقدون صبرهم أمام «تحفّظات» العماد فرَنْكو من إعادة المَلَكيّة، أو الذين ينشرون «رسائل رعويّة اجتماعيّة» حذرة.

١٩٧١: التخلّي

إنّ ابتعاد الكنيسة التدريجيّ عن الحكم الاستبداديّ فرضته، في نقطة الانطلاق، القاعدة أو قطاعات وسطى من الكثلكة الإسبانيّة، لا الأساقفة أو الڤاتيكان، وعلى رأسها المسؤولون عن عمل كاثوليكيّ عمّاليّ عاد إلى الحياة ابتداءً من ١٩٤٥-١٩٤٨، ثمّ بدافع من كهنة شبّان وطلّاب ومفكّرين ظلّوا أقلّيّين إلى حدٍّ بعيد حتّى منتصف الخمسينيّات. فأمام القمع الذي تناول الأعمال غير التقليديّة التي قامت بها مجموعات صغيرة من النقابيّين المسيحيّين وغيرهم من الكاثوليك الليبراليّين، لم تستطع السلطة الأسقفيّة أن تعمل أقلّ من أن تدافع عنهم، وإن بطريقة كثيرًا ما كانت متردّدة. ذٰلك هو التسلسل الذي أضرَّ شيئًا فشيئًا، ابتداءً من ١٩٥١، بأجواء العلاقات بين الكنيسة والدولة، والذي أدّى، في الوقت نفسه، إلى بدء تفكير نقديّ عند الأساقفة الإسبان وفي الديوان الرومانيّ. ومع ذٰلك، كان لا بدّ من انتظار السنة ١٩٥٦ والانفصال بين النظام الفرَنْكيّ والديمقراطيّين المسيحيّين اليمينيّين، لكي يشعر عددٌ كبير من الأساقفة الإسبان بضرورة الابتعاد عن العماد فرَنْكو.

لٰكنّ وفاة بيوس الثاني عشر وانتخاب البابا يوحنّا الثالث والعشرين عجّلا هٰذا الشعور، الذي شجّعه، بعد ١٩٥٨، تجدّد موظّفي السفارة البابويّة التدريجيّ في مدريد. وفضلًا عن ذٰلك، فإنّ تحوُّل نهاية الخمسينيّات تزامن أيضًا مع تغيير جيلٍ في حضن كنيسة إسبانيا. فإنّ الأكثريّة التي يشكّلها في الإكليرس، حتّى تلك الأيّام، كهنةُ زمن الاضطهاد الدينيّ و«الحملة الصليبيّة»، تفكّكت، وأدّى ذٰلك إلى توازن جديد لمصلحة الكهنة الشبّان الذين حصلوا على تنشئتهم بعد الحرب الأهليّة فأصبحوا قادرين على تقدير الانقلاب الذي طرأ على الكثلكة. ومن جهة أخرى، فإنّ الأساقفة، عُيِّنوا قبل الحرب الأهليّة أو في أثنائها أو بعدها حالًا، ما لبثوا أن أخلوا مكانهم لأحبارٍ أصغر عمرًا وأقلّ تأثّرًا بالأحكام المسبَّقة الرجعيّة، ولا سيّما أنّ الڤاتيكان كان يسعى بحزم لتعديل تركيبة الهيئة الأسقفيّة، بتعيينه عددًا متزايدًا من الأساقفة المعاونين الذين لا يقتضي تعيينهم موافقة العماد فرَنْكو. وكان السير في اختيار الشباب يتناول

خصوصًا حركات العلمانيّين، فكان المسؤولون عنها يتدرّبون على واقع الكثلكة الجديد عن طريق الوظائف الهامّة التي استعدّ العديد منهم لممارستها في المنظّمات المسيحيّة الدوليّة.

إنّ هٰذه العوامل – ويضاف إليها الرفضيّة الخاصّة بالكاثوليك الباسكيّين والقتلونيّين – تفسّر لماذا أثار افتتاح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، في ١١ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٢، آمالًا حماسيّة في حضن كثلكة إسبانيّة مليئة بإمكانات كُبحت حتّى تلك الأيّام، ولو لم تشكّل إلّا نتيجةً لتحوّلات بوشرت إلى حدٍّ بعيد في بلدان أخرى. والمجمع، الذي أنهى أعماله في ٨ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٥، صلّب، ولا شكّ، معركة المتزمّتين الإسبان الذين كانوا في المؤخّرة، ولٰكنّه أقرّ بالحقّ خصوصًا للقسم الليبراليّ من الهيئة الأسقفيّة الوطنيّة، بالنسبة إلى الأساقفة المحافظين الذين لم يعودوا الأكثريّة ابتداءً من السنتين (١٩٦٩-١٩٧٠)، وسبّب أيضًا انهيار العمل الكاثوليكيّ في طرازه القديم، وحوّل تمامًا التزام المناضلين المسيحيّين السياسيّ والاجتماعيّ.

كلّ شيء أصبح جاهزًا لاجتماع مجلس الكهنة والأساقفة في أيلول (سبتمبر) ١٩٧١، الذي أصدر الوثيقة التاريخيّة التي تأسف بها كنيسة إسبانيا علنًا للمواقف التي اتّخذتها في أثناء الحرب الأهليّة وبعدها، بصفتها حليفة الحكم الاستبداديّ الفرنْكيّ. ومع مرور أربع وثلاثين سنة على رسالة الأساقفة الإسبانيّين الجماعيّة في ١٩٣٧، يبقى أنّهم قاموا بعمليّة نقد ذاتيّ، إذ من النادر أن تعترف منظّمات، حتّى دينيّة، بأخطائها الماضية وتأسف لـ«الحملات الصليبيّة» الكاذبة التي دعت إليها... فمنذ ١٩٧١، لم يعد التطابق القديم العهد بين الكنيسة ومذهب المحافظين الاجتماعيّ والسياسيّ يطبع مصير إسبانيا السياسيّ.

الفصل التاسع

الكاثوليك الفرنسيّون إزاء الفاشيّات

مقابلة مع ميشال ڤينوك(*)

بأيّ شيء تحسّست الأوساط المتأثّرة بالكثلكة الإغراءَ الذي مارسته الأنظمة القائمة على السلطة؟

إنّ الدوافع الدينيّة بحصر المعنى إلى التصرّف السياسيّ يصعب دائمًا عزلها. وما يمكن أن يقال في الثلاثينيّات هو أنّ الممارسة الدينيّة ومنتخبي اليمين استنفروا الجماهير الكبرى نفسَها. يكفينا أن نقارن خريطة الممارسة الدينيّة الشهيرة في فرنسا الريفيّة، التي وضعها الأب بولار (Boulard)، بعد الحرب العالميّة الثانية، بالخرائط الانتخابيّة، لكي نقتنع بهٰذا الأمر.

وجدير بالذكر، من جهة أخرى، أنّ انتخابات ١٩٣٦، التي قسّمت فرنسا إلى معسكرَين متمايزَين بوضوح، لم تتمّ بحسب المسألة الدينيّة، كما كانت العادة في أزمنة أخرى. فإذا صوّت الكاثوليك في أكثريّتهم الساحقة لليمين، فلا يعود ذٰلك إلى ظروف الثلاثينيّات الخاصّة، بل إلى تقاليد قديمة العهد لتاريخ يرقى على الأقلّ إلى ثورة ١٧٨٩، إلى ظروف ترسّخ فيها النظام الجمهوريّ وتوطّد، بفضل صراعه ضدّ الكنيسة.

نظريًّا، ليست الكثلكة يساريّة ولا يمينيّة، وهٰذا ما ذكّرت به، عشيّةَ انتخابات ١٩٣٦، مقالة ظهرت في مجلّة **الحياة الفكريّة**: «إنّ الكثلكة التي توضَع إلى اليمين قد تكون بسهولة – أو بصعوبة – إلى اليسار. إنّها تؤيّد النظام والسلطة والمِلكيّة والوطن، نعم! ولٰكن قولوا لي: هل يعقل أن تكون ضدّ العدالة وضدّ الحرّيّة وضدّ التقدّم وضدّ الدولة وضدّ السلام؟».

في الواقع، لا شكّ في أنّ الأوساط الكاثوليكيّة قد تكون أكثر استعدادًا من غيرها لتتمنّى نظامًا قويًّا. لا نظامًا فاشيًّا، على الأقلّ النموذج الذي ترسّخت فكرته في أذهاننا: فإنّ الفاشيّة والكنيسة لا تعيشان حتمًا في وفاق، لأنّهما تتنافسان في الحقل العقائديّ. فكانت بالأحرى تتمنّى نظامًا أبويًّا يحترم الدين والتقاليد والسلطات.

ولٰكن ما هي أسباب مثل ذٰلك التعاطف؟

إنّ عالَم الكاثوليك الذهنيّ لا يزال، عند القسم الأكبر منهم، مركّزًا على مفهوم عالم سابق للصناعة. والتيّار التقاليديّ والمعارض لليبراليّة لا يمثّله صحافيّو **العمل الفرنسيّ** فحسب، إذ إنّ الكثلكة الاجتماعيّة ممتلئة منه، وأزمة ١٩٢٩ تبرّر مشروعيّته. ورفض الليبراليّة هذا يُخفي هو نفسه نفورًا من العالم الصناعيّ، وهولًا من صراع الطبقات، والحنين إلى نظام سابق قائم على القِيَم الدينيّة. لٰكنّ هٰذا التيّار عزّزته، منذ نهاية القرن التاسع عشر، طبقات هامّة من برجوازيّة صغيرة (في المدن والأرياف) ليست كاثوليكيّة حتمًا، لٰكنّها تشعر بالقلق أمام الاحتشاد الصناعيّ والتبدّلات الاجتماعيّة التي يسبّبها. فمناهضة التغيير، والمعاداة للساميّين، وموضوع العودة إلى الأرض، تعبّر كلّها عن هٰذا القلق، الذي اشتدّ بسبب الحرب ومستقبلها

(*) Michel Winock، أستاذ مساعد في جامعة باريس الثامنة.

الفوضويّ، وبسبب الأزمة الاقتصاديّة والتوتّرات الاجتماعيّة الناتجة....

إلى تلك الأسباب القديمة – التي تجمع بين الكاثوليك وغير الكاثوليك على كلّ حال – يحسن بنا أن نضيف رفضَ الشيوعيّة والخوف منها. هناك نظامٌ سياسيّ، يحارب الدين صراحةً، قد تمركز في روسيا، فشُطِبت منطقةٌ مسيحيّة واسعة من خريطة العالم المسيحيّ، وها إنّ الخطر اتّخذ شكلًا معيّنًا في الغرب، وفي فرنسا نفسها، وما لبث أن تفجّر في انتصار الشيوعيّين سنة ١٩٣٦!

فلا نستغرب من ثمّ أن يُغرى العديد من الكاثوليك بتلك الأنظمة التي تقوم على السلطة وتعلن أنّها تعارض الليبراليّة والرأسماليّة والشيوعيّة على السواء، وتنادي بقِيَم النظام والعائلة والوطن والعمل، وتطمح باختصار إلى بناء عالمٍ أبويّ، في وجه فوضى الليبراليّات وطغيان الشيوعيّة.

وهل تستلهم الحركاتُ الفاشيّة الفرنسيّة والرابطات المبادئَ المسيحيّة في تعليمها؟ وهل كان لها أنصار كاثوليك؟

في شعارات الفاشيّات الفرنسيّة، كانت التلميحات إلى القِيَم المسيحيّة نادرة أيضًا. لٰكنّ الأعداء المسمَّين (المعلّم العلمانيّ والماسونيّ والماركسيّ)، إلى جانب القِيَم والحلول المعلنة: فرنسا الريفيّة، والولادات، والعائلة، واتّحاد الفرنسيّين، والحركة النقابيّة) كانت كلّها عناصر تعليميّة وعاطفيّة يتعاطف معها الكاثوليك. لٰكنّ تلك الحركات كانت ضعيفة جدًّا أو سريعة الزوال.

يبقى أنّ الكثلكة الفرنسيّة تشرّبت شيئًا من الطابع السلطويّ في الثلاثينيّات. وهٰذا التشرُّب قد ترسّخ في ألمانيا أقلّ بكثير ممّا نراه في إسبانيا، فإنّ حرب إسبانيا ثبّتت بوجه مأسويّ مواقف الكاثوليك السياسيّة.

وماذا مثّلت الفرَنْكيّة في نظر الكاثوليك الفرنسيّين؟

لا يجوز أن نقلّل من تقدير انقسام الكاثوليك الفرنسيّين في هٰذا الأمر ولا أن نبالغ فيه. فإنّ قلّلنا من التقدير، نستخفّ بالتعدّديّة الكاثوليكيّة، ونتجاهل، فوق ذٰلك، ما يمهّد الطريق، في حضن الكثلكة الفرنسيّة، لما يمكن تسميته الخروج من مكانهم المعزول، بسبب انغلاق الوسط الكاثوليكيّ على نفسه. ولٰكن، إن بالغنا في تقدير الانقسام، نعني أنّ نوعًا من التوازن قد حصل بين الموالين لفرَنْكو والمعارضين له، والحال أنّ الوضع كان على غير ذٰلك. فلنقل إذًا بصراحة إنّ جمهور الكاثوليك الممارسين اتّفقوا على شرعيّة «الحملة الصليبيّة» الفرَنْكيّة، في وجه الثورة الفوضويّة والشيوعيّة.

إنّ هٰذا الانضمام إلى الفرَنْكيّة (السلبيّ: ضدّ الحمر، والإيجابيّ: للدفاع عن القِيَم المسيحيّة) تمّ بلا تردّد، وبلا قلق ضمير، فإنّه تضامنٌ كاثوليكيّ ومحافظ لا يقبل النقاش. والحال أنّنا لا نجد شيئًا من ذٰلك لمصلحة ألمانيا النازيّة، بل شُجبت سياسةُ هتلر المعادية للساميّين، وشُجِبَ النظام التوتاليتاريّ والبوليسيّ.

هل كان ذٰلك شأن إيطاليا موسوليني أيضًا؟

لا. فإنّ إلغاء النظام البرلمانيّ، وفرض الخضوع للأحزاب والنقابات، واتّفاقيّات اللاتران التي مكّنت من عودة الكاثوليك إلى الأسرة الإيطاليّة، والنقابيّة التي أشاد بها النظام، كلّ ذٰلك عمل لمصلحة إيطاليا موسوليني. وهٰذا التعاطف مع إيطاليا خضع للتغييرات، ولٰكنّنا نستطيع، حتّى حرب أثيوبيا، أن نكتشف تأثيره في صفحات المنشورات الكاثوليكيّة «المتقدّمة». أمّا بعد هٰذه الحرب، فمن الواضح أنّ العديد من الكاثوليك ندّدوا بموسوليني، إذ إنّ الفاشيّة كشفت، في نظرهم، عن وجهها الحقيقيّ. يبقى هامًّا أن نرى إلى أيّ درجة استطاع انتقاد الليبراليّة، حتّى في صفوف بعض الكاثوليك في الطليعة، أن يساعد على الشعور بتعاطف سرّيّ مع الأنظمة القائمة على السلطة.

وبماذا مهّد ذٰلك الطريق لڤيشي؟

لكي نصل إلى الجوهر، أرى أن أعود إلى الملاحظة

التي سبق ذكرها، في ما يختصّ بالقلق الذي كان يستولي على الوسط الكاثوليكيّ، ولا سيّما البرجوازيّة الصغيرة، ولا يجوز أن ننسى، من جهة أخرى، نفورَ الكاثوليك من السياسة – عالم الفساد والتواطؤ والالتباس. فإنّ الكاثوليك الفرنسيّين لا يفكّرون في السياسة بألفاظ سياسيّة: فهناك انضمام واسع، أو رفض كثيف، لأنّ القلب يتكلّم أكثر من العقل.

فلا نستغرب من ثمّ حظوة ڤيشي لدى العديد من الكاثوليك. إنّه انتقام المجتمع الأبويّ الموحَّد من المجتمع الصناعيّ المنقسم، وانتقام الفضائل الريفيّة من المدينة البابليّة، وانتقام «الأخلاقيّة» من «السياسة» – باعتبار هٰذه السياسة أمرًا تِقنيًّا يُعهَد به إلى اختصاصيّين، في حين ينصرف الشعب إلى تجديد فرنسا بواسطة الفضائل الخاصّة والجماعيّة. ولقد عاد النظام والنظافة واحترام السلطة.... مع قيام ڤيشي رأى العديد من الكاثوليك أنّ الهلالين اللذين فُتحا سنة ١٧٨٩ أُغلقا، وأنّ الهزيمة القاسية في حزيران (يونيو) ١٩٤٠ كانت العقاب الذي أنزله الله بأمّة فقدت الله منذ مئة وخمسين سنة، وأنّ الماريشال العجوز أصبح أداة الفداء الفرنسيّ. قال الكردينال جِرْلييه (Gerlier) في ١٩٤٠: «العمل، العائلة، والوطن: هٰذه الكلمات الثلاث هي كلماتنا».

مَن هم الذين قاوموا، في الثلاثينيّات، تلك الأميال؟

إنّ مقاومة التيّارات القائمة على السلطة اختلطت مدّة طويلة وبقدر واسع جدًّا بمقاومةِ سيطرةِ العمل الفرنسيّ على العالم الكاثوليكيّ. فمن الصعب أن نتصوّر اليوم ذٰلك التأثير الهائل الذي مارسه موراس (Maurras) وأصحابه في العقول في الحقبة الفاصلة بين الحربين العالميّتين. ومن جهة النظر هٰذه، يمكن القول إنّ البابا بيوس الحادي عشر قام بدور حاسم بحكمه على «العمل الفرنسيّ» سنة ١٩٢٦. وفي هٰذا الصراع ضدّ «العمل الفرنسيّ»، يجب أن نضع في الصفّ الأوّل «العمل الكاثوليكيّ للشبيبة الفرنسيّة»، الذي كوّن، ابتداءً من ١٩٢٧، أجيالًا من الديمقراطيّين المسيحيّين. ولا تخفى علينا، من جهة أخرى، منشورات الدومنيكيّين ومنشورات اليسوعيّين، فقد قامت بدور هامّ في تحرير الكثلكة الفرنسيّة، إلى جانب كبار الكتّاب: ماريتان ومورياك وبرنانوس، وإلى جانب «الأسابيع الاجتماعيّة»...

وماذا عن دور مجلّة «الروح» في كلّ ذٰلك؟

من الغريب أنّ مونييه (Mounier) لم ينتمِ إلى ذٰلك التيّار. فقد أظهر دائمًا نفورًا من الديمقراطيّة المسيحيّة، ولا يخلو ذٰلك من قلّة عرفان الجميل. ولٰكن، حين أنشأ مجلّة **الروح** سنة ١٩٣٢، بدا له أنّ الصراع الديمقراطيّ المسيحيّ ضدّ «العمل الفرنسيّ» قد تخطّاه الزمن. فالحكم البابويّ ذلّل العقبة الفكريّة...

في الختام، لا بدّ من القول إنّ مونييه ومجلّة **الروح**، إذا صحّ أنّهما ذهبا في الواقع إلى أبعد بكثير من الديمقراطيّين المسيحيّين في إرادتهما أن يتخلّيا عن «الفوضى القائمة»، يبقى أنّهما، بسبب احتراسهما الشديد من الديمقراطيّة البرلمانيّة، لم يكن لهما ردّ الفعل الأوّليّ الذي أبداه إدمون ميشليه (Michelet) في حزيران (يونيو) ١٩٤٠. إنّ تردُّدات ١٩٤٠ الأولى، إلى جانب التعاطف مع الحزب الشيوعيّ الذي عبّرت عنه المجلّة بعد الحرب، تفترض أنّ علمنة الشأن السياسيّ الذي حدّده مونييه تحديدًا حسنًا والذي أبعد دائمًا المجلّة عن الأحزاب المتّسمة بالطابع المذهبيّ، لم تبلغ أجلَها. ففي بعض أعمال التأييد وبعض أعمال الرفض التي قامت بها مجلّة **الروح**، أتساءل عمّا إذا كنّا لا نجد أحيانًا تأثيرًا عميقًا وقديمًا لشيء من اللاسياسيّة المسيحيّة التي لم تكفّ تقلّباتُها، على الأرجح، عن إدهاشنا، مع أنّها تُحقّق في تصرّفات مُسَيَّسة للغاية، وهي طرق أُخَر في الحلم بالعالم المسيحيّ المفقود.

الفصل العاشر

المسيحيّون في فرنسا ڤيشي

بقلم رنيه بيداريدا (*)

من ١٩٤٠ إلى ١٩٤٤، عاشت فرنسا بحسب الساعة الألمانيّة، فتميَّزت سنوات الاستعباد هٰذه بالانقسام والتمزُّق. فإنّ خطوط التماسّ، والمناطق المحرَّمة، والأراضي المضمومة، قد قسّمت الوطن الأمّ إلى عدّة قطع عانت مصائر مختلفة. لٰكنّ الانقسامات التي أرهقت فرنسا لم تكن جغرافيّة وحسْب. فإنّ الفرنسيّين، تحت ضغط المحنة، سلكوا طرقًا متباينة، وقاوم بعضهم بعضًا. والصراعات المتصلّبة التي ميَّزت بين المدافعين عن ڤيشي وأنصار لندن لم تستثنِ المسيحيّين الذين وجدوا أنفسهم في المعسكرَين. فعندهم، كما عند أكثريّة الفرنسيّين، كان الانضمام إلى النظام الذي نشأ من الهدنة كثيفًا منذ البداية.

ففي حزيران (يونيو) ١٩٤٠، لوحِظَ أنّ الجمهور الذي صفّق لدالادييه (Daladier) بعد مؤتمر ميونيخ هتف للماريشال بيتان (Pétain) بعد الهدنة ورأى فيه منقذ الوطن. ولذٰلك، حين وقّع البرلمان حكم الإعدام على الجمهوريّة الثالثة وعلى نفسه لمصلحة نظام سرعان ما اعترفت به عدّة دول محايدة، ابتداءً بالكرسيّ الرسوليّ، لم تتأخّر الهيئة الأسقفيّة في الانضمام ودفعت المؤمنين إلى فحص الضمير الجبّار الذي دعا إليه الماريشال. فقد رأت فيه الرئيس «المرسَل من السماء» ولمحت بلدًا فرنسيًّا تطهّره عذابات الهزيمة وتنقذه رغبة في نظام جديد.

وهناك ثلاث مراحل توجّه مسيرة تلك السنوات المأسويّة: من صيف ١٩٤٠ إلى ١٩٤٢، منحت كنيسةُ فرنسا وجمهورُ المسيحيّين، وخصوصًا مسيحيّو المنطقة غير المحتلّة، تأييدَهم لنظام ڤيشي. وابتداءً من ١٩٤٢، تقلّصت الثقة بالماريشال - بعد أن زعزعتها بعض الشكوك - بسبب الاضطهادات المعادية للساميّين وبسبب احتلال فرنسا كلّها. ففتّتت أسطورة حرّيّة الحكومة، وأخذ الرأي الكاثوليكيّ يتحوّل بدون أمل في الرجعة. والسنة ١٩٤٣ هي التي أدّت إلى إعادة نظر في الرأي مزّقت القلوب. فقد افتُتحت على مأساة وطنيّة هي «خدمة العمل الإلزاميّ» واستسلام ألمانيا في ستالينغراد. وشهرًا بعد شهر، أخذت مشكلة الطاعة للسلطة تُطرح على المسيحيّين بألفاظ مختلفة.

أمام الصليب المعقوف...

بينما كان ظلّ النازيّة المنذر يرتسم وراء خيال الماريشال بيتان المُطَمئِن، هل كان المسيحيّون أفضل استعدادًا من سائر الفرنسيّين لمواجهة عدوّ يَجِدُّ علانية في ملاحقة المسيحيّة؟ في السنوات العشر التي سبقت الحرب، حذّر بروتستانت وكاثوليك ألمانيا العالمَ المسيحيّ من مطامع التوتاليتاريّة الهتلريّة الحقيقيّة. وفي ١٩٣٧، شجب بيوس الحادي عشر رسميًّا، في رسالته العامّة الشهيرة **باهتمام بالغ**، حول وضع الكنيسة

(*) Renée Bédarida.

الكاثوليكيّة في الإمبراطوريّة الألمانيّة، «الوثنيّة الجديدة العدوانيّة». وفي السنة نفسها، هتف الكردينال پاتشِلّي تحت قبب كنيسة السيّدة في باريس، لمناسبة زيارة رسميّة إلى فرنسا: «إسهروا، يا إخوتي! . . . فإنّ جوهر المسيحيّة نفسَه، وجوهر الدين نفسه، على المحكّ». وحين اشتعلت الحرب، كان واضحًا أنّ الصليب المعقوف هو عدوّ لا يتّفق مع صليب المسيح.

... سراب مُطَمئِن

كم من المسيحيّين تذكّروا مثل تلك التنبيهات، حين حطّمتهم صدمة الهزيمة، فاصطفّوا وراء الماريشال العجوز وتبعوه، بالرغم من الدخول في التعاون مع هتلر؟ ومدّة أشهرٍ طويلة، بقيت نتائج الهدنة الرهيبة يُخفيها سراب الثورة الوطنيّة المُطَمئِن والمبشّر بخيرٍ عميم. ولقد كان لأكثريّة الفرنسيّين، في المنطقة الحرّة على الأقلّ، من السذاجة ما جعلهم يصدّقون أنّ الألمان سيحترمون اتّفاقيّات الهدنة، فظنّوا أنّهم أصبحوا الآن خارجَ المعركة وأنّهم يستطيعون بالتالي أن يعودوا إلى أعمالهم.

حُكم على النظام الساقط والمحمَّل جميع الخطايا، لأنّه كان ديمقراطيًّا وليبراليًّا. أمّا الشعار الجمهوريّ «حرّيّة، مساواة، أخوّة»، فقد حلَّ محلّه برنامج «العمل، العائلة، والوطن»، وكان يبشّر بطراز تقاليديّ ذي مغذًى أدبيّ. فرحّبت قوى البلد المحافظة، والأعيان الرجعيّون، بوعود تجديدٍ وطنيّ يناسبهم. وتهافتت أقلّيّة موراسيّة إلى أروقة ڤيشي، في حين وافق أنصار النظام على حكومة بدت لهم أنّها تُصفّي السنة ١٩٣٦. وبعد أن انتظمت فرنسا في صفوف الدول التوتاليتاريّة المنتصرة في أوروبّا، اتّجهت نحو نزعة محافِظة تقوم على السلطة وتكتفي بذاتها، وتشجّع العودة إلى الأرض والمذهب النقابيّ. وأرادت أن تكون قويّة، وطنيّة، ومن وحي مسيحيّ.

الطاعة للدولة الشرعيّة

في الواقع، ما لبثت الحكومة أن أعطت ضمانة لتكسب الأوساط المستقيمة الرأي، وطمأنَتْها بصيغ لفظيّة يوحي رنينُها بالطابع المسيحيّ. فأُغريَت الهيئةُ الأسقفيّة وتجاوبت مع محاولات التقرّب. وبسرعةٍ تُعتَبَر مشبوهة في أوقات أخرى، ذكّرت المؤمنين بتعاليم الكنيسة في واجب الولاء للحكم القائم. وكانت الدولة، في نظر أكثريّة الفرنسيّين، قانونيّة وشرعيّة. فعلى الكاثوليك أن يحترموها ويطيعوها. وكانت هٰذه المرّة الأولى، منذ سنين طويلة، التي نرى فيها السلطة الكنسيّة تشدّد، بمثل هٰذا الاقتناع، على قاعدة «أدُّوا لقيصر ما لقيصر». في الحقيقة، سرعان ما بُدِّدت الجهود الحميدة التي بُذلت في زمن ما قبل الحرب، والتي هدفت إلى ضمّ الكاثوليك إلى نظام الجمهوريّة الثالثة، الذي أصبح أكثر ليبراليّة. فإنّ ردّ الفعل المعارض للجمهوريّة كان له مفعول تامّ، حالما قدّم الماريشال نفسه كضمانةٍ لعهدٍ مبنيّ على النظام وكحصنٍ في وجه البُلشفيّة المرهوبة جدًّا. وقد ظهر بيتان بمظهر المرشد الكامل. فإنّ المغلوبين والمخدَّرين والمحرومين من إعلام مقبول والمُخضَعين بدون انقطاع لدعاية مُغرية وفعّالة قد نسوا زعيم اللعبة الحقيقيّ، هتلر.

ولٰكن، إذا صحّ أنّ الولاء، الذي دعت إليه السلطات الكنسيّة، يُلزم العديد من الكهنة والعلمانيّين المنضبطين، فإنّه يطرح بعض المشاكل. ذٰلك بأنّ المسيحيّين الذين يعيشون في المنطقة الشماليّة سرعان ما اختبروا «التعاون» مع المحتلّ. فكان عليهم أن يتحمّلوا الصحافة «التعاونيّة»، وكانوا يشاهدون سَحْب المؤلّفات الواردة في لائحة «أوتّو» (Otto) من المكتبات، ولا سيّما الرسالة العامّة **باهتمام بالغ** التي أصدرها بيوس الحادي عشر حول النازيّة. ومنذ آب

(أغسطس) ١٩٤٠، حُرِّمت عدّة حركات من «العمل الكاثوليكيّ». وأخيرًا، بوشرت التفتيشات والاعتقالات. فكانت أزمات الضمير تضايق المسيحيّين.

إنهاض الوطن المعذَّب

وهناك فئة أخرى من المسيحيّين تأتي في منتصف الطريق بين ڤيشي والمقاومة. ومع أنّ هٰؤلاء يعرفون، من دون أيّ التباس، ما هي مخاطر النازيّة، فإنّهم يرون في الثورة الوطنيّة، بالرغم من الكثير من التحفّظات، فرصة للقيام بالخدمة. فالمقصود، في نظرهم، هو القيام بدور فعليّ في إنهاض الوطن المعذَّب. سبق للعديد من الكاثوليك أن وقفوا مدّة طويلة بعيدًا عن كلّ حياة سياسيّة، أمانةً لتقليد قائم على عدم الالتزام. ولٰكنّ تطوّرًا هامًّا أخذ يظهر في حقبة ما بين الحربَين العالميّتَين. فإنّ الثلاثينيّات، التي كانت مرحلة تفكير لاهوتيّ مكثّف وتجدّد فكريّ عند النُّخَب المسيحيّة، شهدت ازدهار حركات العمل الكاثوليكيّ، في حين كان مجال التجدّد الرسوليّ والرعويّ يتّسع.

واستنادًا إلى روحانيّة التجسّد والالتزام، كان قادة العمل الكاثوليكيّ للشبيبة الفرنسيّة والحركة الكشفيّة قد وجّهوا الأعضاء نحو مهمّة مزدوجة، هي مهمّة العمل الرسوليّ والتنشئة المدنيّة. فكثر عدد الذين كانوا مستعدّين للقيام بدور في المدينة. فحالما أخذ نظام ڤيشي يعلن أنّ هدفه الأوّل هو إنهاض فرنسا من أطلالها، إلى جانب مواجهة حاجات البلد المباشرة، تطوّع الكثير من المسيحيّين الشبّان في عمليّة الإنقاذ هٰذه.

وهناك مسيحيّون آخرون، كانوا يبحثون عن الخير العامّ وكانوا يعارضون التغيُّبيّة المبدئيّة، فأخذوا يدعون أيضًا إلى سياسة الحضور. وكانوا يَرجون، في الوقت نفسه، أن ينقلوا أفكارهم إلى المؤسّسات الجديدة مستفيدين من قلّة أفكار الحكومة ومن رغبتها في اقتباس مواضيعها ومفرداتها من الكنيسة. إنّ هٰؤلاء الأشخاص شاركوا بالأحرى في هيئات الشبيبة الناشئة وقدّموا لها عونًا صادقًا وثابتًا. ولٰكنّ هٰذا التعاون لم يدم عند كثيرٍ منهم، لأنّه انتهى بخيباتِ أمل، ثمَّ بالانفصال.

طريق الانشقاق

وهناك مسيحيّون آخرون اختاروا، غداة الهدنة، طريق الانشقاق. ففي نظرهم، وقد كانوا أوّل المقاومين، ما زالت الحرب قائمة. وكلّما تنظّمت المقاومة، شارك المسيحيّون في مختلف نشاطاتها: في الصحافة السرّيّة، وفي شبكات الاستخبارات الفرنسيّة أو الحليفة، وفي الحركات إلخ. وفي وقت لاحق، شاركوا في «الجيش السرّيّ»، والمقاومة المسلّحة، والقوّات الداخليّة الفرنسيّة (FFI)، والقنّاصة والأنصار (FTP). وكانوا يحاربون أوّلًا بصفتهم مواطنين فرنسيّين، عن روح وطنيّة وعن شعور بالواجب.

ونجح بعضهم في الالتحاق بفرنسا الحرّة. وفي لندن، أسّس فريق صغير جريدة عنوانها **متطوّع من أجل المدينة المسيحيّة**، حيث تُنشر أخبار عن الوضع الدينيّ في البلد الأمّ. وكان هناك، في ما وراء المحيط، مَنْفيّان كبيران، هما برنانوس وماريتان، وكانا يُسمِعان صوتهما. وكانت رسائل المقاومة والأمل تجتاز البحار، ولا شكّ في أنّها تركت في فرنسا تأثيرًا عميقًا.

ومع ذٰلك، كان هناك نداءات قريبة، أطلقها راديو الڤاتيكان، وكانت هي التي تؤثّر بالأحرى في الكاثوليك. وبالرغم من تشويش انتظاميّ، كان الناس يحاولون كلّ مساء أن يلتقطوها. ومنذ خريف ١٩٤٠، قرّرت حفنة من السامعين أن يعرّفوا صوت الأمل والأمانة هٰذا على وجه أفضل. فأخذوا يطبعونها بعنوان **صوت الڤاتيكان**. فكانت أوّل جريدة دينيّة سرّيّة، في طليعة المقاومة المسيحيّة.

صرخة الضمير المسيحيّ

إنّ الكاثوليك والپروتستانت، الذين اختاروا طريق المقاومة «الروحيّة»، فعلوا ذٰلك لأسبابٍ دينيّة أساسًا. ففي نظر هٰؤلاء الرجال والنساء، وأمامَ خصمٍ يشكّل إنكارًا حيًّا للمسيحيّة، وأمام محتلّ يتعدّى علَى القِيَم البشريّة والمبادئ المسيحيّة، كان لا بدّ من اتّخاذ موقف، بوضوح وأصالة، وبكلّ ما في الحقيقة من دقّة. فحيثما أدّى العنفُ إلى التزام الصمت أو تشجيع الكذب، أراد المؤمنون أن يُسمعوا صرخةَ الضمير المسيحيّ. وفي عالم أُسلم إلى الوثنيّة الجديدة النازيّة، برز اختيارٌ فرضَ نفسه، وأمكن التعبير عنه بألفاظٍ بسيطة جدًّا: المسيح أو هتلر. الشهادة للمسيح، وتطبيق وصايا الإنجيل، ذاك ما أراد أولٰئك المسيحيّون أن يعملوه، في وسط الالتباسات والدعايات الكاذبة.

قامت مهمّتهم الأولى على إفهام الأمناء للماريشال، الذين يعتبرون أنفسهم في مأمن بفضل النظام المتمركز في ڤيشي، أن تسلّل النازيّة إلى البلد كان حقيقة. وذٰلك لأنّ الألمان كانوا يستغلّون الثقة التي وضعها الفرنسيّون في شخص پيتان، لتأمين تسلّل عقائديّتهم وسياستهم. فالمقاومة الروحيّة رأت نفسها مضطرّة إلى مخالفة تعليمات الطاعة التي صدرت عن السلطة الكنسيّة: فكلّما بدا للمقاومة أنّ شريعة إلٰهيّة هي مثار جدل، اختارت عدم الخضوع، بالاستناد إلى عدم وجود الحرّيّة عند حكومة الماريشال. أوَلم يكن من الأفضل، بحسب الوصيّة القديمة، أن نطيع الله بدل أن نطيع البشر؟

«لا نستطيع»

إبتداءً من ١٩٤٢، راح العديد من المسيحيّين، الذين كانوا قبل ذٰلك مشتّتين ومنقسمين، يقتربون بعضهم من بعض في «لا نستطيع» مشترك. فإذا صحّ كما رأينا، أنّ بعض مبادرات ڤيشي أثارت هنا وهناك إشارات خطر عند السلطة الكنسيّة، فإنّ ما أيقظ الضمائر وأثار الاشمئزاز هو الاضطهادات العرقيّة. فللمرّة الأولى، ارتفعت أصوات أسقفيّة وشجبت الفضيحة. فكان لهٰذه الاحتجاجات الرسميّة انعكاس واسع في البلد. ثلاث حتميّات اضطرّت الأساقفة والقساوسة إلى الخروج من تحفّظهم. أوّلًا كانت هناك مسألة مبدئيّة، وهي التعدّي، بطريقة سافرة، على أقدس حقوق الشخص البشريّ. ثمّ كان هناك واجب المحبّة، إذ لا بدّ، مهما كلّف الثمن، من مساعدة ضحايا الاضطهادات، وتجديد الروابط مع تقليد من أقدم تقاليد الكنيسة، وهو حقّ اللجوء. وهنا تغلّبت قوانين المحبّة غير المكتوبة على الولاء للحكومة. ولذٰلك، وضع مسيحيّون من جميع النزعات أنفسَهم في خدمة اليهود الملاحَقين، إذ شعروا جميعًا بعدم التوافق بين المسيحيّة ومعاداة الساميّين، واكتشفوا كلمة بيوس الحادي عشر: «إنّ معاداة الساميّين غير مقبولة، فنحن ساميّون روحيًّا».

بوجه الإجمال، وبالرغم من التيّار القديم المعادي للساميّين والمتأصّل في الأوساط الكاثوليكيّة، لم يقع المسيحيّون في فخاخ العرقيّة النازيّة، وعلى عكس ذٰلك، لم يحترسوا من سياسة ڤيشي المعارضة للبُلشفيّة، فوافقوا بالتالي على دعاية المحتلّ المعارِضة للبُلشفيّة. كان هتلر في صراع حتّى الموت ضدّ الاتّحاد السوڤياتيّ، فأراد أن يظهر وكأنّه المدافع عن الحضارة المسيحيّة. ومن المؤسف أنّ العديد من المسيحيّين، بسبب معارضتهم للشيوعيّة، كانوا يفضّلون هتلر على ستالين.

نقطة تحوّل «خدمة العمل الإلزاميّ»

وهنا طرأ حادث دلّ على نقطة تحوّل جديدة. فحين فرض الألمان «خدمة العمل الإلزاميّ»، وألزموا

الفرنسيّين الشبّان، الذين يتراوح عمرهم بين ٢٠ و٢٢ سنة، بالذهاب إلى ألمانيا للعمل لمصلحة اقتصاد الإمبراطوريّة الألمانيّة وتسليحها، وضعت هٰذه الحتميّة الجديدة المسيحيّين مرّة أخرى أمام خيار يمزّق القلوب. فهل يجب أن يطيعوا، وبالتالي أن يخدموا العدوّ في مجهوده الحربيّ؟ أم يجوز الرفض والالتحاق بـ«العصاة»؟ أرادت السلطات الدينيّة أن تساند المؤمنين في ارتباكهم، فأطلقت احتجاجات مليئة بالقلق، ولٰكنّها لم تعبّر عن شجبها الحقيقيّ لـ«خدمة العمل الإلزاميّ» نفسها.

ومن بين جمهور الفرنسيّين المسخّرين والمرسَلين إلى ألمانيا، ذهبت أقلّيّة صغيرة ينعشها، في آنٍ واحد، روح التضامن ورغبة في القيام بخدمة رسوليّة. وفي هٰذه الحاجة الإرساليّة، نجد مرّة أخرى سياسة «الحضور» نفسها والسياسة التي ظهرت في صيف ١٩٤٠، والحرص نفسه على الخدمة. فإنّ مناضلي الشبيبة العاملة المسيحيّة، والإكليريكيّين، والكهنة، رأوا جميعًا في تلك الخدمة الرسوليّة لدى عالم العمل فرصةً غير عاديّة لا يجوز تفويتها. أفلا يجب أن يكون المسيح حاضرًا بين جميع أولٰئك المنفيّين؟

وعلى عكس ذٰلك، فإنّ المقاومة الروحيّة وقفت، من جهتها، في وجه مثل هٰذا الاستدلال. ففي نظرها، يتغلّب العدل على المحبّة. ولا بدّ من أن تتغلّب الحقيقة على الأوهام، حتّى على أكبرها. فالتعاون هو خيانة. وإذا احتاج هتلر إلى أذرع لتحقيق حلمه الجنونيّ في السيطرة على كوكبنا، فليس على المسيحيّين أن يقدّموها.

تغيُّبيّة الأساقفة

وهٰكذا تمزّقت الستائر شيئًا فشيئًا ما بين ١٩٤٠ و١٩٤٤. ولمّا اكتشف الرأي العامّ الفرنسيّ تدريجيًّا هويّة ڤيشي الحقيقيّة، ولا سيّما خضوعه للمحتلّ، أجرى تحوُّلًا، وازداد عدد أنصار ديغول (de Gaulle) شهرًا بعد شهر. لٰكنّ السلطات الكنسيّة، من جهتها، بقيت أمينة لشخص رئيس الدولة. ومع أنّ تحفّظ الأساقفة وصمتهم اشتدّ، فإنّهم لم يشجبوا النظام الذي بخّروه بلا رويّة. وحتّى لمّا أرغمت السيطرةُ الهتلريّة الدولة الفرنسيّة على خلع القناع بغرقها في العرقيّة والتعاون ومعارضة البُلشفيّة، لم ترَ السلطةُ الكنسيّة الكاثوليكيّة من واجبها أن تتخلّى عن النظام. ففي وجه الذين كانوا يدعون إلى المقاومة كواجبٍ مُلحّ، لم يسلّم الأساقفة قطّ بأنّ المعركة السرّيّة كانت في الواقع صيغة من صِيَغ الدفاع المشروع وبأنّها هي أيضًا من تعليم الكنيسة التقليديّ.

من جميع الآفاق

وفي الختام، لا بدّ من أن نطرح على أنفسنا سؤالًا لا نستطيع أن نُفلت منه: هل كان المسيحيّون الذين تطوّعوا في المقاومة مختلفين عن الموالين لڤيشي؟ هل سبق لهم، قبل ١٩٤٠ مثلًا، أن اتّخذوا خيارات أو التزامات أعدّتهم للمواقف التي وصلوا إليها؟ لا شكّ في أنّنا نجد بينهم عددًا من «المناضلين» الذي أحسُّوا، في الثلاثينيّات، بذٰلك الخطر التوتاليتاريّ الذي يهدّد أوروبّا الديمقراطيّة؟ إنّ المقاومين، سواء أكانوا مسيحيّين أم لا، جاؤوا من جميع الآفاق. كانوا أناسًا متفرّقين حتّى ذٰلك الوقت، فرأوا أنفسهم إلى جانبٍ واحدٍ في العمل السرّيّ، للدفاع عن القِيَم نفسها ومحاربة العدوّ نفسه: أناس مؤمنون أو ملحدون مقتنعون، «مَن كان يؤمن بالسماء، ومَن كان لا يؤمن بها».

وحين انتهت الحرب، لوحظ أنّ المسيحيّين كانوا، في النهاية، حاضرين في كلّ مكان: في ڤيشي، ولندن، وأروقة الوزارات وزنزانات السجون.

لقد اتّهم بعضُهم الكنيسةَ بـ«التعاون» مع العدوّ. لا

شكّ في أنّ هٰذه التهمة مبالغ فيها على صعيد المؤسّسة. ولٰكن يبقى أنّ الجسم الكنسيّ، وعلى رأسه السلطة الكنسيّة، أظهر تعاطفًا زائدًا مع ڤيشي، عن قلّة فطنةٍ ووعي. ومع ذٰلك، نرى أنّ الحكومة بعد التحرير لم تعامل بقساوة تلك السلطة الكنسيّة التي وقفت إلى جانب الماريشال، إذ إنّ عدد المسيحيّين الذين تطوّعوا في المقاومة وقاموا بدور طليعيّ كان كبيرًا جدًّا، كما أنّ أعمال الاعتقال والنفيّ والإعدام التي أصابت الكهنة والعلمانيّين تشهد شهادة ساطعة على مشاركة المسيحيّين في محاربة الهتلريّة، في حين أنّ الكنيسة، التي بقيت أمينةً لتقليدها في الإسعاف والمساعدة، عوّضت بأعمال الخير عن قلّة التزامها في الصراع من أجل التحرير. وفي ١٩٤٤، حين أُعيدت الجمهوريّة، الجمهوريّة المبنيّة على طموح لا حدّ له إلى الديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة، كانت الكنيسة دعامةً من دعائم النظام الجديد، واختار المسيحيّون بلا تردّد أن يتعاونوا بالتساوي لإنهاض البلد وتجديده.

تمهيد

في خدمة الإنسان

«تهبّ اليوم في العالم أزمة لا سابق لها، وهٰذه الأزمة تهزّ الكنيسة، وتعرّض للخطر تلك السفينة الكبيرة التي بلغ عمرها ألفَي سنة والتي تحمل في طيّاتها حضارة الشرق والغرب».

يريد البشر أن ينتزعوا أسرار اللانهائيّ، فيقلعون إلى اللانهاية. لٰكنّ الشبّاب على الأرض ينهضون كالبحر المهدِّد.

نتجادل في «الخبز الفطير»، في حين نرى أنّ هَيَجانات مأسويّة تقلب أوضاع أمم كاملة.

العِلم يمهّد لامتداد الحياة، لٰكنّ الموت يحصد بلا رحمة أفريقيا وآسية، وما من رادع.

فأين المسيح المخلّص؟ بانقساماتنا، طردناه، ومن هنا مصائبنا التي لا توصف.

وماذا تعمل الكنائس، إنّها تتفاوض في ذاك الذي لا يثمَّن. ومن هنا تجزُّؤها المؤسف.

«ولٰكن، حيث كثرت الخطيئة، فاضت النعمة».

فإن تاريخ زمننا، بإبرازه حقيقة الأفعال، يحثّ الرؤساء المسؤولين عن الكنائس والسلطة الكنسيّة على استنفار عِلم اللاهوت، الذي أصبح خادمًا، لكي يكون هدف وجودنا ورسالتنا الوحيد «الإنسان» الذي من أجله تأنّس الله، الإنسان الذي علينا أن نُغيثه في أيّام الشدّة هٰذه.

بذٰلك، وبفضل عملنا على تجديد الكنائس، ومحافظتنا على الوديعة، ستتقدّم في مجهود مشترك نحو اتّحادها.

ويكون شعارنا المحبّة بلا شروط ولا حدود، وتكون قوّتنا إرادة العليّ.

يقول بعضهم إنّ تلك المسيرة طويلة، فمَن يستطيع أن يرى نهايتها؟ ومع ذٰلك، فإنّ مسافةً قد قُطعت.

ويقول بعضهم الآخر إنّ الطريق شاقّ، والصعود شديد الانحدار. ومع ذٰلك، فإنّ الطريق قد شُقَّ وأصبح سالكًا.

وكيف يمكن أن تكون الأمور على غير ذٰلك؟ فإنّ أهمّ أحداث حياة الكنيسة في السنوات الستّ الأخيرة، ولا سيّما لقاءاتنا الثلاثة مع قداسة بابا رومة بولس السادس ونداءه الأخير، («لا يسكتنّ أيُّ صوت في ذٰلك الانسجام اللامتناهي الذي تؤلّفه الكنائس والعالم كلّه»)، قد أزالت مسافات الانفصال وأقامت جسرًا على الهاوية.

إنّه صليب وكأس تبادلناهما عند لقاءاتنا، وأضفنا إليهما هٰذه الصلاة: ليُرسِل ربُّ الرحمة في أقرب وقت، إلى كنائسنا في الشرق والغرب، نعمةَ الاحتفال المشترَك مجدّدًا بالإفخارستيّا الإلٰهيّة، ونعمة المشاركة المشترَكة مجدّدًا في عطاياه الطاهرة.

وكما كان الوضع بشكل غير منقطع وثابت حتّى ١٠٥٤، هٰكذا يجب أن يكون الآن أيضًا، بعد القيام طبعًا بعمل في العمق، وتحقيقه معًا قبل ذٰلك، وكلّ التمهيد الذي لا بدّ منه صراحةً.

إنّ الكأس المشتركة ترتسم نيِّرة في أفق الكنيسة.

هٰذا هو خلاصنا.

إنّ شعوبَ المسيح هم رفاق طريقنا. لا ينشغلون على الإطلاق بالفوارق العقائديّة، فيكتشفون أنفسَهم إخوةً في المسيح.

ينتظرون بفارغ الصبر فيعيشون ساعة الاتّحاد، لا كأسطورة بعيدة، بل كواقع باطنيّ كثيفٍ للغاية.

وهٰذا ما يدلّ على أنّ المسيح يولد.

ولٰكن الويل إن توصّلت الشعوب يومًا إلى الاتّحاد خارج بنى الكنيسة ولاهوتها!

ولذٰلك، لا يجوز بعد اليوم أن يكون الاتّحاد موضوع «تجارة» أو حوارات لاهوتيّة لا أساس لها ولا ثمر، بل يصبح إبداع حياة يحقّقها جميع الذين «يناضلون في المحبّة والسلام».

في الحقيقة، «يؤخذ ملكوت السموات بالجهاد، والمجاهدون يختطفونه».

ما أبعد غور غنى الله وحكمته وعلمه! وما أعسر إدراك أحكامه! فإنّها تحمل الكنائس والشعوب في الوحدة، وتجعل جميع الأشياء جديدةً لمشاركتها.

بطريرك القسطنطينيّة أثيناغوراس، المتشفّع الحارّ لدى الله من أجلكم جميعًا. «**رسالة الميلاد، ١٩٦٨**»

الباب الثامن والعشرون

الحركة المسكونيّة المعاصرة

لتاريخ الحركة المسكونيّة المعاصرة منطقه الخاصّ:
منطق الكنائس التي تسهر على تراثها،
ومنطق الأنبياء الذين تغمرهم الرغبة في الوحدة،
ومنطق المسيحيّين الذين يشاهدون انفتاح آفاق جديدة،
تارةً بخوف، وتارةً بفرح.
ولٰكنّ هٰذا التاريخ ليس هو، بقدر أقلّ،
جزءًا من تاريخنا الشامل.
إذ إنّ التقاربات والتلاقيات بعد الفراق والصعوبات
ترتسم دائمًا في خلفيّة أحداثٍ تحدّدها هي أيضًا.
وهٰذه الحركة المتبادلة،
من الخارج إلى الداخل،
ومن الداخل إلى الخارج،
هي التي تجعل التاريخ، في آنٍ واحد،
مفهومًا وضروريًّا لإدراك زمننا.

الفصل الأوّل

تباينات المذاهب

بقلم روبير دانيال(*)

في نهاية القرن التاسع عشر، يوم أوشك ارتسام التقارب، كيف كان وضع الأُسَر المسيحيّة الكبرى؟

منذ القرن السادس عشر، كان هناك أربع أُسَر كبرى، الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة والأنكليكانيّة.

وكانت المجموعة الكاثوليكيّة أحكمها بنية وأشدّها مركزيّة. فكانت تظهر لسائر المذاهب وكأنّها تشكّل كتلة واحدة، وإن كانت تنوّعت كثيرًا وتبدّلت في سياق التاريخ أكثر بكثير ممّا تميل سائر الأُسر إلى ظنّه.

وكانت المجموعة الأرثوذكسيّة، المنفصلة عن المجموعة الأولى منذ القرن الحادي عشر، تحدّد نفسها بأنّها الأقرب إلى الوضع الموصوف في العهد الجديد، الأمر الذي تشكّ فيه طبعًا سائر المذاهب. ولٰكن يبدو أنّها حافظت موضوعيًّا على العديد من العناصر السابقة للاختلافات التي ظهرت في القرن السادس عشر، وأنّ مسائل كالتعارض بين الكتاب المقدّس والتقليد، وبين الخلاص بالأعمال والخلاص بالإيمان، هي في نظرها مشاكل «غربيّة» في الأساس. ومن جهة أخرى، يطابق مفهومها للأسقفيّة وضعًا كنسيًّا أقدم من وضع الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة: فإنّ لأساقفة الكنائس الأرثوذكسيّة سلطةً أقلّ جزمًا على رعاياهم من الأساقفة الكاثوليك، وللكنائس القوميّة (الروسيّة واليونانيّة إلخ.) استقلالها. ومن هٰذا القبيل، يشابه وضعها وضع الكنائس القوميّة البروتستانتيّة، مع أنّ على رأس الكنائس الأرثوذكسيّة أساقفة، وفكرها اللاهوتيّ أقرب إلى فكر الكنيسة الكاثوليكيّة.

وإذا نُظِر إلى المجموعة البروتستانتيّة من الخارج، فإنّها تلفت النظر بتنوّع نزعاتها. إنّها تبدو مجموعةً منقسمة، تتعارض مختلف أُسرها في العديد من الأمور اللاهوتيّة. ولٰكن لا يجوز تجاهل وحدتها العميقة، التي تبرز حالما يجب عليها أن تتكتّل في وجه ما تسمّيه «الرومانيّة» أو حتّى في وجه الأرثوذكسيّة. ففي القرن التاسع عشر، حصلت الجهود «المسكونيّة» الأولى في الإطار البروتستانتيّ، وكان المقصود بها، في فكر الداعين إلى تلك التقاربات، توطيد البروتستانتيّة في وجه الكثلكة أكثر ممّا كان التمهيد للوحدة في المستقبل.

وكانت الأنكليكانيّة أخيرًا تصف نفسها بأنّها كنيسةٌ جسر بين الكاثوليك - من أرثوذكس أو رومانيّين - والبروتستانت: كنيسةٌ جسر، لأنّها حافظت على الأسقفيّة (وكانت على كلّ حال أقرب إلى الأسقفيّة الأرثوذكسيّة منها إلى الأسقفيّة الكاثوليكيّة) وتؤمن بأنّ سلطة أساقفتها قائمة على الخلافة الرسوليّة. وبعبارة أخرى، تشعر الكنيسة الأنكليكانيّة بأنّها تختلف عن الكنائس البروتستانتيّة بمصادر سلطة الخدمة الكنسيّة.

إنّ هٰذه النقطة قد تحتاج إلى الشرح: فإنّ الخدمة الكنسيّة هي، في نظر البروتستانت إجمالًا، وظيفة تُمنح لبعض الرجال (واليوم لبعض النساء) رغبةً في النظام: لأنّ النظام يقتضي أن يكون هناك أناس يعلّمون في الكنيسة. ولٰكنّهم لا يعتبرون أنّ هٰذه الوظيفة تحتاج إلى نعمة خاصّة يهبها الله. أمّا الأنكليكان، على غرار الأرثوذكس والكاثوليك، فهم يعتبرون الخدمة الكنسيّة

(*) Robert Daniel، مدير الدروس في مدرسة الدراسات العليا التطبيقيّة.

أكثر من وظيفة: إنّها، عند كائن بشريّ غير كامل، ظهورُ نعمةٍ خاصّة من الله، يتمّ التثبّت منها نوعًا ما بالخلافة الرسوليّة. إنّ هٰذا الأمر هو من الأمور التي تطرح مشكلة، في إطار التقارب المسكونيّ بين البروتستانت والأنكليكان.

ما هي إذًا أهمّ مواضيع التباينات بين هٰذه المذاهب الكبرى الأربعة؟

سأقسّمها – في ترتيب قابل للجدل حتمًا – إلى أربعة مواضيع هامّة.

في المرتبة الأولى، تأتي مسألة مصادر السلطة في الكنيسة، ولا سيّما مسألة الدور الذي يقوم به الكتاب المقدّس. إنّ جميع الكنائس المسيحيّة تستند إلى سلطة الكتاب المقدّس. ولٰكن لا شكّ في أنّ هٰذه السلطة هي أهمّ في الاتّحاد الأنكليكانيّ والبروتستانتيّ منها في الاتّحاد الكاثوليكيّ والأرثوذكسيّ. فإنّ الكاثوليك والأرثوذكس لا يميّزون بين سلطة الكتاب المقدّس وسلطة التقليد الكنسيّ، حتّى إنّه لا يُعرَف أبدًا بوضوح، من جهة النظر الأنكليكانيّة أو البروتستانتيّة، وحين يتحدّث الكاثوليك أو الأرثوذكس عن السلطة، هل المقصود هو أمر يرجع حقًّا إلى الكتاب المقدّس، أم هو أمر نجده في التقليد، ويُضاف إليه في العَرْض بعض المراجع الكتابيّة. من الجهة الكاثوليكيّة أو الأرثوذكسيّة، يُجيبون أنّ التقليد هو ضروريّ وأنّ في الكنائس الأنكليكانيّة والبروتستانتيّة أيضًا تقليدًا، مع أنّها تنفي ذلك. هٰذا صحيح، ولٰكن لا بدّ من الاعتراف بأنّ دور التقليد هو أضعف وأنّ دور الكتاب المقدّس هو أهمّ عند الأنكليكان والبروتستانت.

أمّا نقطة الخلاف الثانية، فإنّها تتناول مفهوم الخلاص. يؤمن جميع المسيحيّين بأنّ الإنسان لا يقدر أن ينال الخلاص بنفسه، وبأنّه لا يستطيع أن يُدرك ما هو إلٰهيّ من دون عطيّة الله. لٰكنّهم يختلفون اختلافًا شديدًا في شروط هٰذا الخلاص. إنّ الإصلاح البروتستانتيّ في القرن السادس عشر شدّد كثيرًا على ما يسمّيه اللاهوتيّون الخلاص بالإيمان، فشكّ في الدور الذي ينسبه الكاثوليك والأرثوذكس إلى الأعمال، من دون أن يرفضه تمامًا. أمّا الأنكليكان ولا سيّما البروتستانت، فيرون أنّ ثقة الإنسان بالله هي الشرط الوحيد والضروريّ للخلاص، وأنّ الأعمال ليست سوى نتيجةٍ من نتائج الإيمان، وتجاوبِ الإنسان مع عطف الله الذي ينشله من المَوحِل، بحسب عبارة استعمالها كلڤين.

ألا يعني هٰذا التباين مفهومًا مختلفًا للحرّيّة البشريّة؟ وإذا صحّ أنّ الكاثوليك والأرثوذكس، مع أنّهم يؤكّدون هم أيضًا أنّ الإنسان ينال الخلاص بالإيمان، هم أكثر تشديدًا على دور الأعمال، أفلا يفعلون ذلك ليفسحوا المجال لتعاون الإنسان على خلاصه، ذلك التعاون الذي تنكره عمليًّا نظريّةُ الاختيار السابق الكلڤينيّة؟

لا نعتقدنَّ بأنّ الاختيار السابق هو تعليم مشترك للبروتستانتيّة كلّها. لا شكّ في أنّ كلڤين شدّد كثيرًا عليه، ولٰكنّ جميع البروتستانت لم يتبعوه. فإنّ بعض «الكلڤينيّين» (وهم لاهوتيّو الكنيسة المصلَحة) أنفسهم، ومنهم كارل بارت، قدّموا للاختيار السابق تفسيرًا يختلف إلى أقصى حدّ (ومعقولًا على وجه أفضل) عن تفسير كلڤين الذي كان يؤكّد بحزم أنّ بعض الناس اختارهم الله وبعضهم تُركوا في حالتهم الفاسدة، وأنّه لا يجوز لنا أن نحاول أن نفهم لماذا ولا أن نتساءل لماذا نحن بشر، لا حمير أو بقر. وفي أيّامنا، فإنّ أكثر البروتستانت، مع اعتقادهم بأنّ الخلاص عطيّة من الله، لا يتبنّون عبارات كلڤين.

وبمسألة الخلاص بالإيمان أو بالأعمال، يمكننا أن نربط مسألة المسيح الوسيط الوحيد بين الله والبشر، أو مسألة الوسطاء الثانويّين، كمريم العذراء والقدّيسين. إنّ المسيح هو، في نظر جميع المسيحيّين، الوسيط بكلّ معنى الكلمة. لٰكنّ الكاثوليك والأرثوذكس وبعض الأنكليكان يُكرمون، إلى جانبه، وسطاء ثانويّين، ولا سيّما مريم العذراء، التي يعتبرونها مشاركة مميّزة في الوساطة، بإرادة المسيح نفسها: فإنّ وساطتها ليست مستقلّة عن وساطة ابنها، إذ إنّها، في نظرهم، معاونة في الخلاص الذي أجراه. أمّا البروتستانت وأكثر

الأنكليكان، فإنّهم يشدّدون بقوّة على وساطة المسيح الوحيدة، معتبرين أنّ نسبة دور هامّ إلى العذراء وإلى جماعة القدّيسين كلّها هي كاذبة وتعود أخيرًا إلى خرافة محض. ولا يعني هٰذا أنّهم لا يُكرمون مريم وعددًا من الناس الذين يعدّونهم مسيحيّين أفذاذًا (كثيرًا ما يسمّيهم البروتستانت الفرنسيّون «أبطال الإيمان»)، ولٰكنّهم يرون مبالغةً في إعلائهم جدًّا في جعلهم فوق البشريّة العاديّة.

أمّا النقطة الهامّة الثالثة في التباين، فإنّها تتناول مفهوم السرّ ومفهوم الخدمة الروحيّة. يؤمن الكاثوليك بوجود سبعة أسرار، في حين لا يقبل البروتستانت إلّا سرّين، لأنّهم لا يرون إلّا سرّين يعبّر عنهما بوضوح في الكتاب المقدّس، المعموديّة والإفخارستيّا. ويزعمون – خطأً أو صوابًا – أنّ الخمسة الأخرى لم يكتشفهما اللاهوتيّون الكاثوليك في الكتاب المقدّس إلّا لقاء بهلوانيّات شفهيّة أو أخطاء في معنى النصوص، أو، إن وُجدت في الكتاب المقدّس، ففي أقسامٍ منه ليس لها إلّا سلطة ثانويّة.

وبمسألة الأسرار ترتبط مباشرةً مسألة الخدمة الكنسيّة، التي سبق ذكرها في الكلام على الخلافة الرسوليّة. إنّ خدّام الأسرار هم المسيحيّون المعترَف بهم أهلًا لمنح الأسرار. وفي أيّامنا، إنّ إحدى الصعوبات التي تحول، في الاجتماعات المسكونيّة، دون التوصّل إلى المشاركة بين مسيحيّي مختلف المذاهب، هي أن نعرف هل رئيس الاحتفال الذي يُمنَح في أثنائه السرّ هو مؤهّل لمنحه. وهٰذا ما يدلّ على الأهمّيّة التي ما زالت تولى لمسألة الخدمة هٰذه.

والمشكلة الكبرى الرابعة لا تختلف تمامًا عن المشكلة السابقة، أعني مشكلة السلطة في داخل الكنيسة، وهي تتّخذ أهمّيّة خاصّة من الجهة الكاثوليكيّة بسبب الدور الذي يقوم به البابا. في أيّامنا، يحدّد الكاثوليك دور البابا بأنّه يمارس «خدمة الوحدة». لنقل إنّ هٰذه الخدمة بارزة إلى أقصى حدّ في داخل الكنيسة الكاثوليكيّة، وإنّ السلطة المركزيّة ازدادت أيضًا بسبب التطوّر الذي حصل في القرن التاسع عشر، ولا سيّما بسبب إعلان عصمة الأب الأقدس التعليميّة سنة ١٨٧٠. في موضوع السلطة المركزيّة في الكنيسة، هناك تباين كبير جدًّا بين الكنيسة الكاثوليكيّة من جهة والمذاهب الكبرى الثلاثة الأُخَر. تعترف هٰذه المذاهب بوجود سلطة كنسيّة في داخل كلّ واحدٍ منها، ولٰكن، من وجهة النظر الكاثوليكيّة، إنّها سلطة مبهمة وغير أكيدة. فعند الأرثوذكس أو عند الأنكليكان، يمارس السلطةَ مجملُ الأساقفة الأرثوذكس أو الأنكليكان. وفي مختلف تنوّعات البروتستانتيّة، يمارس السلطة عادةً مجلسٌ يجتمع دوريًّا ويسمّى، في العديد من الكنائس البروتستانتيّة، السينودس. وتضمّ هٰذه الجمعيّة العامّة مسيحيّين، قساوسة وعلمانيّين، تنتخبهم القاعدة، ومن الواضح أنّ مصدرها وطراز سلطتها يختلفان كلّ الاختلاف عن السلطة المركزيّة التي يمثّلها البابا في الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة.

وبمسألة السلطة المركزيّة يمكن ربطُ مسألة العلاقات مع الدولة. وأحد الأمور الكبرى التي تأخذها الكثلكة على سائر صِيَغ المسيحيّة هو أنّها مرتبطة ارتباطًا مفرطًا بالحكم المدنيّ، بصفتها كنائس قوميّة ليس لها، كالكنيسة الكاثوليكيّة، مركز دوليّ، وأنّها «قيصريّة بابويّة». لٰكنّ سائر المذاهب المسيحيّة ترى تجاوزًا في المفهوم الكاثوليكيّ للسلطة المركزيّة التي يقال إنّها تصدر عن المسيح نفسه. فنحن هنا أيضًا أمام صعوبة خطيرة.

إنّ التطوّر الذي حصل في القرن التاسع عشر تطوّر هامّ، بما أنّه سبق مباشرةً الجهود الأولى التي أدّت إلى نشأة الحركة المسكونيّة. فهل نستطيع أن نقول إنّه يمثّل تحسّنًا من حيث العلاقات بين مختلف المذاهب؟

كلّا. فإنّ الوضع أمسى أسوأ ممّا كان في نهاية القرن السابع عشر أو في مطلع القرن الثامن عشر. طبعًا، لم يعد هناك حروب دينيّة، ولا اضطهاد دينيّ صريح أو عنيف. لٰكنّ العلاقات بين لاهوتيّي الجانبَين تصلّبت بالأحرى.

يعود ذٰلك خصوصًا إلى أحداث نهاية القرن الثامن عشر والثورة الفرنسيّة. فقد تأثّرت نهاية القرن الثامن عشر بعداوةٍ عنيفة أبداها بعض «الفلاسفة» للمؤسّسة الكاثوليكيّة. أمّا خدّام جنيف أو الكنيسة الأنكليكانيّة،

فقد عوملوا بمزيد من الشفقة لأنّهم اعتُبروا أكثر تسامحًا وأقلّ تسلّطًا. ولأنّهم كانوا أقلّ تعرّضًا للانتقاد، فقد بدوا أكثر تفهّمًا لأولٰئك الفلاسفة، في حين كان الكاثوليك يرون في ڤولتير نوعًا من رسول الشيطان. فالتهجّمات العنيفة والتهكّميّة التي شنّها الفلاسفة على بعض فقرات الكتاب المقدّس بوجه خاصّ، لم يفسّرها البروتستانت والأنكليكان كإعادة سلطة الكتاب المقدّس إلى بساط البحث، في حين امتعض منها الكاثوليك.

ولوحظ الفرق نفسه في الموقف أمام التطوّر العلميّ الذي حصل في مجمل أوروبّا: فإنّ بعض مواقف الكثلكة دُحضت، فأثّر صعود الوضعيّة في الكنيسة الكاثوليكيّة، بسبب مركزيّتها القويّة وتشديدها على سلطة الكنيسة، أكثر ممّا أثّر في سائر المذاهب المسيحيّة. وقد كان تطوّر النقد الكتابيّ أيضًا نقطة تجسيد التباينات: من الجانب الكاثوليكيّ الرومانيّ، كان النقد الكتابيّ، مدّة طويلة، إن لم نقل: مشجوبًا بصراحة في حدّ ذاته، فعلى الأقلّ مرفوضًا بقوّة لأنّه يدمّر أسس الإيمان، في حين استُقبل، في الجانب البروتستانتيّ أو الأنكليكانيّ، بصفته يجعل الكتاب المقدّس أكثر معقوليّة، ويساعد على فهم مضمونه الأصيل، وبالتالي يزيد من سلطته أكثر ممّا يحطّ منها.

وفي الوقت نفسه، حصل تطوّر سياسيّ أسهم في إضعاف الكثلكة ودفعها في المقابل إلى تصليب موقفها. فإنّ القرن التاسع عشر شاهد ازدياد قدرة بعض الأمم التي لم تكن الكثلكة مسيطرة فيها، وهي بريطانيا العظمى وروسيا والولايات المتّحدة وحتّى بروسيا.

وفي فرنسا، أفقدت الثورةُ الكثلكةَ سلطةً لم تستعدها قطّ بعد ذلك، بالرغم من ردّة فعل العودة إلى النظام القديم، كما أنّ حكومة لويس فيليب كانت أقلّ ارتباطًا بالكنيسة الكاثوليكيّة من حكومة العودة إلى النظام القديم. ومن جهة أخرى، فإنّ القوانين الفرنسيّة الموروثة من نابوليون، مع اعترافها للكثلكة بنوع من الأوّليّة الفخريّة، أقامت في فرنسا حرّيّة دينيّة تامّة، الأمر الذي أسهم، بقدرٍ ما، في وضع الكثلكة في موقف دفاعيّ وجعل التعارض بين لاهوتيّي مختلف المجموعات المذهبيّة أشدّ عنفًا.

وفي أيّ شيء ظهر تصلّب الكثلكة هٰذا؟

في كونه أصبح يومًا بعد يوم سلطويًّا ومركزيًّا. فإنّ الكثلكات القوميّة عانت تأثير مقاومة الڤاتيكان: فتغلّبت النزعة البابويّة المتطرّفة، على حساب ما سُمّي الغاليكانيّة في فرنسا، والجوزفيّة في النمسا...، وهي مفاهيم للوحدة الكاثوليكيّة تفسح المجال أمام الخصوصيّات المحلّيّة.

وهناك أمر أهمّ، وهو إعلان عصمة البابا التعليميّة، سنة ١٨٧٠، في المجمع الڤاتيكانيّ الأوّل - مع أنّ هٰذه العصمة لا تُمارَس إلّا في ظروف واضحة ومحدودة، حين يحدّد البابا تعليمًا يختصّ بالإيمان أو الأخلاق. لٰكنّ هٰذا الإعلان عمّق الانقطاع بين المذاهب، ولا سيّما أنّ الأحداث السياسيّة قصّرت أيّامَ المجمع، فلم يستطع أن يصوّت إلّا للفصول الخاصّة بالبابا، علمًا بأنّ الفصول التي تتناول سلطة الأساقفة لم تُعالَج.

ولا يجوز أخيرًا أن ننسى مسألة الإرساليّات. فإنّ الإرساليّة في الأراضي النائيّة كانت تتطلّب قناعات قويّة. وفضلًا عن ذٰلك، كان المرسلون في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر يقبلون بالتعرّض لمخاطر جسيمة. فالذين انطلقوا كانوا مسيحيّين أصحاب قناعات حازمة، وكانت حيويّتهم تدفعهم إلى معارضة سائر المذاهب المسيحيّة، حتّى إنّ المجتمعات المسيحيّة الإرساليّة كانت أشدّ تنافسًا من المجتمعات القديمة. وكان المسيحيّون الجدد يحصلون على تنشئة تُشعرهم بأنّ الدين الصالح الوحيد هو دين الذين حملوا إليهم الإنجيل، لا بل كانوا يضخّمون الأمور ويعتبرون سائر المسيحيّين أعداء الله. ومع أنّ العمل كان واسعًا، فهناك عدّة حالات تنافس بين الإرساليّات.

فيجوز لنا أن نقول بعدم وجود تغيير في القرن التاسع عشر في العلاقات بين المذاهب، باستثناء زيادة المعارضات السابقة. ففي هٰذا الوضع أخذ بعض المسيحيّين، في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، يفكّرون بتقارب بين المذاهب.

الفصل الثاني

النظرة إلى الآخر

بقلم ريجيس لادو(*)

تميّز القرن التاسع عشر بعلمنة متزايدة في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ولٰكنّ أحداثًا مختلفة كالتمرّدات البولونيّة، والكفاح الألمانيّ من أجل الثقافة، إلخ. تفسَّر بصعوبة، إن لم تؤخذ بعين الاعتبار نظرة الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت بعضهم إلى بعض.

إنّ وصف النظرة التي كان مسيحيّو ذٰلك الزمن ينظرون بها إلى «إخوتهم المنفصلين» ترتبط بتاريخ للعقليّات الدينيّة لم يُكتَب حتّى اليوم. فليس المقصود أن نقتصر على المواقف التعليميّة وطرق التفكير المترابطة التي تصدر عن السلطات والأجهزة الكنسيّة، لا بل ليس المقصود أن نقتصر على النظرة إلى الآخر عند بعض الأفراد الذين يلفتون النظر بشخصيّتهم أو موهبتهم أو موقفهم الهامشيّ. فالمقصود هو البحث عن الأفكار الجماعيّة وغير الشخصيّة التي كانت الجماهير المسيحيّة تكوّنها عن الجانب الآخر.

فيض من وجهات النظر

إنّ الوثائق التي تمكّن من إعادة تحديد النظرة الملقاة على الآخر هي، في آنٍ واحد، وافرة وغير كافية: من مؤلَّفات صادرة عن المسؤولين عن الكنيسة (رسائل عامّة ورسائل رعويّة وقرارات سينودسيّة ومواعظ ودروس تعليم مسيحيّ وكتب ودفاتر تُستعمَل في المدارس الإكليريكيّة...)، ومؤلَّفات في البلاغة البرلمانيّة والقضائيّة (رسائل طعن ومقالات جرائد ومقالات سياسيّة وكتب تاريخ)، ومعلومات صادرة عن الأدب (مسرح وروايات وشِعر وأغانٍ وقصص أولاد...). ذٰلك كلّه لا يُطلع طبعًا إلّا بوجهٍ غير كامل على التقليد الشفهيّ، ولا سيّما على نقل وجهات النظر عن طريق التربية العائليّة.

فهل يمكن أن نستخلص من ذٰلك العدد الكبير من الوثائق غير الكاملة (وغير المحقَّقة) بعض المواضيع الكبرى والشاملة التي تتحكّم في النظرة التي كان المسيحيّون يلقونها على «إخوتهم المنفصلين»؟ وهل نجد في ذٰلك الزمن نظرة كاثوليكيّة إلى البروتستانتيّة، ونظرة أرثوذكسيّة إلى الكثلكة، إلخ؟ وهل تتنظّم النظرة إلى الآخر حول بعض الأفكار الرئيسيّة التي يمكن تلخيصها؟ يبدو الجواب، للوهلة الأولى، سلبيًّا، ويبدو أنّ تنوُّع وجهات النظر يتفوّق على التشابه. حين كان الكرسيّ الرسوليّ يتطرّق إلى البروتستانتيّة في نصّ رسميّ، كان يريد أن يستند إلى مقاييس دينيّة ولاهوتيّة وكنسيّة محض. وكان يهدف إلى ما هو شامل، لا بل إلى ما هو غير زمنيّ. وعلى عكس ذٰلك، أليس من الواضح أنّ الكاثوليكيّ العاديّ ينظر إلى البروتستانتيّة بالنسبة إلى معطيات تاريخيّة وقوميّة وسياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة خاصّة ببلده وجيله؟ ألا تتغذّى نظرته إلى الآخر وكلامه في الآخر بأفكار جاهزة، ومواضيع مبتذلة، ومفاهيم عقليّة بالية، ومجموعة مختلطة من حطام الثقافات التي أثّرت في إقليمه وقريته وعائلته، تتأصّل في ماضيه وتُؤوَّن وتتلوّن طوالَ القرن بأوضاع

(*) Régis Ladous، أستاذ مساعد في جامعة جان مولان (ليون الثالثة).

ونزاعات محليّة في جوهرها؟ فإنّ ظروف نموّ العقليّات وتطوّرها تجعلنا نفترض أنّ هناك فيضًا من وجهات النظر.

ألا يزداد هٰذا الفيض، حين ننتقل من التقييم الجماعيّ إلى التقييم الفرديّ؟ فهل يشمل الفلّاح اللوثريّ الألزاسيّ جارَه البابويّ في نظرته العامّة إلى الكثلكة؟ وهل يشمل الأنكليكانيُّ العاملَ الإيرلنديّ الذي يستخدمه في نظرته إلى «الإرساليّة الإيطاليّة التي تعمل في إنكلترا»؟ في أقصى حدّ، حين ننتقل من الجماعيّ إلى الفرديّ، أفلا تذوب المقاييس الدينيّة تمامًا في تقييم علمانيّ محض للآخر؟ ما أكثر الناس، في أوروبّا، الذين يرون أنّ ربَّ عملهم أو مُستخدمَهم أو زميلَهم مسيحيّ منفصل، ولا يرون ربّ العمل المتفهّم كثيرًا أو قليلًا، أو المُستخدَم المطيع كثيرًا أو قليلًا، أو الزميل المتعاون كثيرًا أو قليلًا؟ وحتّى لو اقتصرنا على تقييم جماعيّ للمذاهب المسيحيّة المنفصلة، وعلى النظرة الإجماليّة إلى الكنيسة التي تجاهنا، فهل يمكن أن يكون هناك نظرة مشتركة بين أبناء مذهب واحد يعرفون أنّهم أكثريّة وأبناء مذهب يكوّنون أقلّيّة مرفوضة؟ وهل يستطيع الكاثوليكيّ الفرنسيّ والكاثوليكيّ الإنكليزيّ أن يقيّموا الظاهرة البروتستانتيّة بطريقة واحدة؟ قد يمكننا أن نُكثِر هٰكذا من العوامل التي يبدو أنّها تتطلّب تنوُّع وجهات النظر إلى الآخر.

ذاكرة جماعيّة لا ترحم

ومع ذٰلك فإنّ بعض الاستطلاعات تُشعر – ربّما موقّتًا – بحقيقة مختلفة إلى حدّ بعيد ولا يعبّر عن الوحدة والاستمرار إلّا بكثرة اللغات. ونحن نجد دائمًا وفي كلّ مكان التصوُّرات نفسها للآخر، ممتطيةً الأجيال وقافزة فوق الحدود. ويبدو أنّنا وصلنا إلى أحدِ أثبتِ مستويات حياة الكنائس وأجمدِها. ففي كلٍّ من المعسكرَين، يبدو أنّ النظرة الملقاة على الآخرين تتنظّم حول بعض المواضيع الكبرى التي لا يستطيع الوضع الحاليّ أو المسافة أن تشوّهها. ومن الممكن أن نسير، في الزمان والمكان، في خطى سلاسل رائعة من الرواسم.

وهٰذه الرواسم لا تُنقَل بطريقة غير واعية، ففي داخل كلّ من الجماعات المسيحيّة الكبرى، تُراد المحافظة على تقليد، وبدلَ أن يُرفض الماضي، يُستنَد إليه مرارًا كثيرة، متى كان المقصود الإدلاء برأيٍ عن الآخَر، فتُعاد إلى السوابق فعّاليّتها وتولى أهمّيّة كبرى للتذكيرات التاريخيّة، ويحافَظ على الذكريات والأساطير. وإذا لم يُستنَد إلى الماضي، فإنّه حاضر هنا مع ذٰلك، ويُعاش مرّة أخرى. وبه، كما أعادت مختلف الكنائس بناءه وتنظيمه، كلّ واحدة على طريقتها، تتغذّى النظرة إلى الآخر، وفي كلٍّ من المذاهب، يتبنّاه جماعيًّا أكثر المؤمنين. فمن أقصى العالم البروتستانتيّ إلى أقصاه، تدوّي مجزرة عيد القدّيس برتلماوس، في حين لا يزال مَلِك إنكلترا هنري الثامن، «ذٰلك النمر المعمَّد»، يهزّ مشاعر الكثلكة، التي تحافظ، حول تماثيل القدّيس توماس مور، على هالة الشمعات التكفيريّة. فإنّ وحدة النظرات إلى الآخر واستمرارها تتأصّل في وحدة الذاكرة الجماعيّة الخاصّة بكلّ كنيسة واستمرارها.

كلامنا إنّما هو على تصوُّر، لا على رؤية أو نظرة بمعناهما الحصريّ. فإنّ مسيحيّي القرن التاسع عشر يتصوَّرون الآخر، ولا يجوز لنا أن نقول إنّهم يرونه أو ينظرون إليه كما هو في حقيقته الحاضرة. والأمر الذي يضمن للتصوُّرات ذٰلك التأصّل في ماضٍ جامد وأسطوريّ إلى حدّ ما هو وجهها السلبيّ. فالتصوُّر البروتستانتيّ للكثلكة يكاد أن يلخَّص دائمًا في معارضة للكثلكة، والعكس بالعكس. يبقى الاحترام المتبادل شذوذًا عن القاعدة، فيبدو من الطبيعيّ أن تُنكَر كلّ قيمة للحياة الدينيّة التي يعبَّر عنها في سائر الكنائس. لا بل من المألوف أن ينَدَّد بطابعها المُؤذي والمُفسِد. وإذا صحّ أنّ العقائديّة «المعارضة» تفترض في الأساس ردّ فعل على خصم موجود أصلًا، فقد يحدث أن تنفصل نوعًا ما عن الخصم، وتكون لها حياة خاصّة ومستقلّة

ومكتفية بنفسها. وهٰذا ما حصل في المجال الدينيّ. كتب الكردينال نيومَن أنّ البغض أو الحذَر أو الاحتقار تتكيّف بلا مشقّة مع الجهل المتبادل. فالمعارضة البروتستانتيّة للكثلكة والمعارضة الكاثوليكيّة للبروتستانتيّة لم تعودا في حاجة، لكي تزدهرا، إلى الاتّصال بالخصم. ولم تكتسبا الشموليّة والاستقرار إلّا بالانطواء على نفسيهما، في مأمن من كلّ مواجهة ملموسة للحقيقة الحيّة والمتحرّكة.

إرتكاس اعتكافيّ

يبدو هٰذا الانطواء على النفس تعبيرًا خاصًّا عن ارتكاس اعتكافيّ عامّ، وردّ فعل دفاعيّ على العالم العصريّ. فإنّ القرن التاسع عشر كان، في جميع الكنائس، بداية الانهيارات الكبرى. فكانت الثورات الصناعيّة، والنزوح إلى المدن، وتأثير الأفكار الثوريّة والليبراليّة والعلمانيّة، تهدِّد الجماعات المسيحيّة في هويّتها ووحدتها. كانت في الماضي متأصّلة في مجتمع متماسك وثابت ومغذًّى بالتصوّرات الجماعيّة نفسها. وإذا بهٰذا التماسك وهٰذا الثبات يزدادان تفتُّتًا سنة بعد سنة. وكانت الكنائس تسعى لإنقاذ هويّتها فتزداد لجوءًا إلى ماضيها وذاكرتها الجماعيّة التي تتجمَّد حول بعض نقاط ترسُّخ متينة.

وكانت الأساطير التي تغذّي الحذر من الآخر أو احتقاره تحصل على مكان مميَّز، إذ كيف تستطيع أن تحافظ على هويّتها التقليديّة بطريقة أفضل من معارضة خصم محدَّد مرّة واحدة بفضل بعض الرواسم التي لا تتغيَّر، خصم يكون مرجعًا ثابتًا في عالم متقلّب؟ كانت العقليّات «المعارضة» قد انتشرت خلال المواجهات المباشرة، فأصبحت تُستخدم بعد ذٰلك كألُهيّة وحاجز يفصل بين المؤمنين وحقيقةٍ تهدّد جميع الكنائس في ثباتها: وراحت هٰذه العقليّات تتقوّى برفض الكنائس أن تتوبَ معًا لتلبية حاجات الرسالة في العالم العصريّ، وتنصرفَ إلى فحصِ ضمير يكشف لها ما يجب أن يتغيّر أو أن يموت فيها، لتُسمع صوتها لبشريّة في المخاض.

المعارضة الكاثوليكيّة للبروتستانتيّة

يبدو من الممكن إذًا أن نضع فهرسًا لبضعة مواضيع كبرى يتنظّم حولها بشكل ثابت تصوُّر الآخَر. ونجد هٰذه المواضيع في كلّ مكان، من النصوص الرسميّة الصادرة عن أعلى السلطات الدينيّة حتّى رسائل الطعن الصغيرة التي تستخدمها الصحافة الشعبيّة. مَن الذي كتب أن مصلِحي القرن السادس عشر لم يكونوا سوى «أشخاصٍ متكبّرين وعاصين، أعداءٍ لصليب المسيح، وأناسٍ أرضيي المشاعر، ليس لهم إلٰهٌ إلّا بطنهم... إنّ تلك التمرُّدات التحريضيّة وفساد الإيمان والأخلاق، كانوا يسمّونها إصلاحًا، ويسمّون أنفسهم مصلِحين. ولٰكنّهم كانوا، في الحقيقة، مفسدين... قد مهّدوا الطريق لتمرُّد الأزمنة العصريّة وجحودها»؟ هل هو أحد وُعّاظ تلك الإرساليّات الداخليّة الذين كانوا يجوبون فرنسا في عهد العودة إلى النظام القديم؟ أم الإسبانيّ جاك بَلْمِس (Balmès) سنة ١٨٤١، في كتابه **البروتستانتيّة المقارنة بالكثلكة**؟ أم أحد صحافيّي جريدة **الكون** في عهد الإمبراطوريّة الثانية أم جريدة **الصليب** في عهد الإمبراطوريّة الثالثة؟ إنّ هٰذا النصّ هو، في الواقع، للبابا بيوس العاشر، ويرقى عهده إلى ١٩١٠، وورد في الرسالة العامّة **كثيرًا ما يُحيا ذكرُ البارّ** *(Editae saepe)* التي أُعدّت للاحتفال بالذكرى المئويّة الثالثة لإعلان قداسة شارل بوروميه. إنّ العقليّة تغلّبت هنا على التعليم. فالپروتستانتيّة، طليعة الإلحاد والثورة، ومُفسدة الإيمان وبالتالي مفسدة الأخلاق، هٰذا هو، على ما يبدو، أحد تلك المواضيع الثابتة التي تنظّم حولها التصوُّر الكاثوليكيّ للپروتستانتيّة. يبقى علينا أن نكشف مصدره ونضع تاريخه وجغرافيّته، ونحدّد خصوصًا صلته بسائر مواضيع الأساطير المعارضة للپروتستانتيّة. وبذٰلك نجد في متناولنا مثالًا يُحلّل جميع وجوه تصوّر عقليّ، ويجعله أوضح وأقرب إلى الفهم:

فيمكن استخلاص التأثير الذي مارسه ذٰلك التصوّر في سياق الأحداث العامّ.

ليس المقصود أن نخلط بين العقليّة التي تُعاش كما تظهر في كلّ يوم ومثالها الذي ليس سوى آلة تُستخدم للقبض عليها. فحين نبني هٰذا المثال، نُدخل العقلانيّة ونوضح بين المواضيع مَنطقًا قد نبحث عنه عبثًا في التعبيرات الملموسة عن المعارضة الكاثوليكيّة للبروتستانتيّة. وهٰذا المشروع هو مفيد، إن لم نتوقّف عن اعتبار حدوده.

المعارضة البروتستانتيّة للكثلكة

إنّ شموليّة عقليّةٍ معيّنة وتواصلها لا يفترضان طبعًا أن تتحرّر هٰذه العقليّة من الطابع الحَدَثيّ والمحلّيّ. لندرس الآن حالةَ المعارضة البروتستانتيّة للكثلكة: إنّها تتجسّد حول بضعة مواضيع متحجّرة كبرى، وهي أنّ الكثلكة تُضرّ بالإيمان والعقل والحرّيّة والأخلاق... فإنّ تصوُّر الآخَر يتأصّل في ذاكرة جماعيّة منطويّة على نفسها. لا شكّ في أنّ الوضع الحاضر ومواجهة الكاثوليك الحاليّين المباشرة لا يدخلان على الإطلاق في بناء ذٰلك التصوُّر، لٰكنّهما يحدّدان شروطَ سيره وزخم استخدامه.

يبدو أنّ الفرق بين التصوُّر الجماعيّ والتقييم الفرديّ للآخر لا يبطل إلّا حين يُعاد تنشيط المِثال. وفي زمن التوتّر المنخفض. يُنظر إلى الجار نظرةً علمانيّة في الأساس. فالعامل الإيرلنديّ في غلاسكو – ثُلثا رفاقه لا يتردّدون إلى الكنيسة – يعمل كالباقين. ولٰكن، حين تُثار المواضيع المعارضة للكثلكة (موجة بطالة تتزامن مع إنشاء رعيّة كاثوليكيّة جديدة مثلًا)، فإنّ هٰذا العامل يُشمل في التصوُّر الجماعيّ للكثلكة ويُحمَّل جميع خطاياها. عندئذٍ ينبغي للشرطة أن تهجم على هُواة المجازر.

زيت على النار

فالأسطورة السوداء التي يُنظر من خلالها إلى المسيحيّين الآخرين يمكن أن تخضع لظواهر جماعيّة طويلة المدى تتناوب فيها الأوقات المميَّزة وفترات الهدوء النسبيّ: «تدخُّل» كاثوليكيّ في إنكلترا أو في الولايات المتّحدة، أو«عقبة» بابويّة دون إعادة توحيد ألمانيا حول عرش پروسيا (ومن هنا «الكفاح من أجل الثقافة»). لٰكنّ التصوُّر الأسطوريّ للآخَر يُغذّى هو أيضًا بعدد كبير من الأحداث الصغيرة المحلّيّة أو العائليّة التي تعيد إليه نشاطه كما تعيده بعض الأحداث القوميّة أو الدوليّة.

كثيرًا ما قامت الاهتداءات الفرديّة بدور فتيلة إشعال. ليس جميع الناس هم نيومَن. فإنّ المهتدي الوسط كان يغذّي أبناء مذهبه الجديد بقصص مسلّية أو مخيفة على حساب كنيسته السابقة. وكانت تتناول المواضيع المألوفة الخاصّة بالعقليّة «المعارِضة» التي كان من واجب العضو الجديد أن يعتنقها، وإلّا كان صدق اهتدائه مشبوهًا. وكانت تلك القصص، بإسماعها «الإخوة في الإيمان» الجدد ما كانوا يريدون أن يسمعوه، وما كانوا يتوقّعون أن يسمعوه، تسهّل على المهتدي انضمامه إلى الجماعة، وكانت هٰذه الجماعة لا تقبله حقًّا إلّا بعد قيامه ببعض الشعائر. ولأنّ نيومَن لم يقبل هٰذه الشعائر، فقد عاش عشرين سنة منفيًّا في داخل الكنيسة الكاثوليكيّة. وقد حافظ الأب پورْتال (Portal)، رائد الحركة المسكونيّة، في محفوظاته، على رواية امرأة أنكليكانيّة اهتدت إلى الكثلكة، فاختصرت في بضعة أسطر جميع مواضيع التصوُّر المعارض للأنكليكانيّة. وهناك مهتدٍ مشهور، وهو الأمير غاغارين، الأرثوذكسيّ، الذي دخل الرهبانيّة اليسوعيّة وأسّس مجلّة **دراسات** (*Etudes*) سنة ١٨٥٧، والذي بدأ هو أيضًا بتغذية الأسطورة السوداء، مشدِّدًا على الغَدْر وسوء النيّة «البيزنطيّ»، وكان هذا الموضوع مريحًا بوجه خاصّ لتفسير أسباب إخفاق الدخول الرومانيّ إلى

الشرق. ولم يستعدّ غاغارين السيطرة على نفسه إلّا بعد أن قام بشعائر الانتقال: فقد أصبح أحد الداعين إلى الحوار بين الغرب والشرق. وكانت النزاعات في داخل العائلات المختلطة تقوم بدور مماثل.

تبديد الأحكام المسبَّقة

إنّ طابع التصوُّرات الجماعيّة للآخَر في القرن التاسع عشر قد يمكّن من تفهُّم موقف الروّاد الأوّلين الذين اهتمّوا بتصالح المسيحيّين، والرسل الفرديّين الذين سعوا لـ«اتّحاد الكنائس»، كما كانوا يقولون في ذلك الزمن، قبل أن تَتَّخِذ كلمة «مسكونيّة» معناها الحاليّ. في نظر أولٰئك الروّاد، كان أوّل واجب الذهاب إلى ملاقاة الآخر، والتقابُل والتحادث، وتبديد الأسطورة السوداء بالصداقة. قد نستغرب اليوم تفاؤل اللورد الأنكليكانيّ هاليفاكس، حين كتب في حوالى ١٨٩٠ إلى صديق كاثوليكيّ أنّ المطلوب أوّلًا هو القضاء على الأحكام المسبّقة، وتبديد مختلف أنواع سوء التفاهم. فهو يستخفّ، على ما يبدو، بالتباينات اللاهوتيّة والكنسيّة. لٰكنّه أكّد فقط في الواقع أنّه، قبل التمكّن من التطرُّق إلى ما يفرّق حقًّا بين المسيحيّين في الحقل التعليميّ، يجب البدء بتحطيم الأساطير وإزالة ما يغذّيها، أي الجهل.

يعود إلى الأب پورتال، على تقاطع القرنَين، أنّه أثبت أن جهل الآخر يعبّر عن رفضٍ للعالم، وأنّ الكنائس لا تستطيع أن تتصالح، ما لم تصالح بشريّةً تعاد صياغتها، وأنّ العقليّات لا تستطيع أن تتحوّل شيئًا فشيئًا، ما لم تتحوَّل الكنائس الحكومات إلى كنائس خادمات، وما لم تهتدِ إلى خدمة البشر.

لا شكّ في أنّ النظرة رائعة. ولٰكن لا بدّ لنا من أن نطرح سؤالًا لم يطرحه پورتال على نفسه، وهو: بأيّ قدرٍ يستطيع تحوُّل الكنائس، بدافع من مناضلين مُلهَمين تراقبهم سلطة كنسيّة «منفتحة»، أن يغيّر تصوُّر الآخَر عند جماهير الذين ينتمون إلى الكثلكة والإصلاح والأرثوذكسيّة؟

من الواضح أنّ ذٰلك التصوّر تبدّل في القرن العشرين، ولٰكن بأيّ تأثير وبأيّ وجوه؟ وكيف تتحوَّل بنية عقليّة جماعيّة، وهي مكان الجمود بشتّى أشكاله؟ أليس هناك سوى تقدُّم في اللامبالاة، وتراجعٍ في القِيَم الدينيّة، ورفضٍ للحكم على الآخَر وفقًا لمقاييس مذهبيّة تخطّاها الزمن، وموتٍ للتصوُّرات «المعارضة»، من دون أن تحلّ محلّها نظرة إيجابيّة إلى المسيحيّ الآخر؟ أم هل نشاهد بروز نظرة جديدة تُلقى على «الأخ المنفصل»، بحثًا عن تصوُّرٍ أوفى لسائر الكنائس وللذين ينتمون إليها؟ من الراجح أنّ الأجوبة ستكون متباينة ودقيقة. ويعود إلى تاريخ العقليّات أن يعرضها علينا.

الفصل الثالث

عصر الاتّحاديّة

(١٨٥٠-١٩٣٠)

بقلم إيتيان فويو(*)

«اتّحاديّة» ومرادفها «اتّحاد الكنائس»: عبارتان أساسيّتان من المفردات الدينيّة، مضى عليهما قرن ونصف. إن أوضحنا معناهما، ما من شيء يمنعنا أن نجعل منهما رمز أُولى مراحل التقارب، وهي مرحلة تصوَّرت فيها مختلف المذاهب العالم المسيحيّ المتّحد المتلاشي، إمّا على شكل فلكيّ (كواكب الانشقاق والبدعة تدور حول شمس الحقيقة)، وإمّا على شكل نباتيّ (جِذع وحيد انفصلت عنه بضعة أغصان رئيسيّة).

بالنسبة إلى مثل تلك المفاهيم في علم الكنيسة، إلى أيّ هدف يمكن التصويب، إلّا إلى تجسيد جِواراتٍ وقرابات لا تقبل الجدل؟ وما الفائدة في إضاعة الوقت والنشاط في تعقّب آثار البعيدين؟ في هذه الحال، لا يُنظر أبدًا بعين الاعتبار إلى الوحدة في إجمالها، لا بل إنّ تعزيز أقرب القرابات يُبعد أبناء العمّ أو الخال الأشقّاء إلى أطراف الحلقة العائليّة. إنّ استبعاد المُضايق، الذي لا يُعتَرَف به إلّا قليلًا، يبقى نيّة مبيّتة واسعة الانتشار.

ولا تنفصل أبدًا النيّة الروحيّة انفصالًا تامًّا عن المنفعة القريبة المدى المرتقبة من العمليّة. فإنّ كلًّا من عواصم العالم المسيحيّ تحدّق النظر إلى خريطة العالم الدينيّة، ومصايدها المحفوظة، ومناطق نفوذها، وجبهاتها الطليعيّة المتنافَس عليها بضراوة، وتتوقّع من الروابط المعقودة توطيدًا لموقفها الخاصّ. وسواء أكانت هناك تحالفاتٌ في نزاعات موجَّهةٌ ضِمنيًّا ضدَّ شخص ثالث، أم مفاوضات قمّة ثنائيّة أم مؤتمرات كاملة، فإنّ العلاقات بين المذاهب، من دون أن تتحوّل إلى دبلوماسيّة علمانيّة، تتّخذ الكثير من عاداتها، حتّى، وبما فيها، موكب المناورات والدسائس المحتّم. . .

وفي المقابل، قليل جدًّا من المحاولات الصادقة والمنطقيّة للقاء الآخَر وتفهّمه من الداخل: فلا يجازف بسلوك الطرق الخطرة، التي أصبحت مألوفة عندنا، إلّا بضعة أشخاص مثاليّين أو ساذجين.

فتلك المقاربة المجزّأة للمشكلة، وذلك المزيج السياسيّ الدينيّ، نسميّه «اتّحاديّة». وبما أنّها تفضّل الجمع على المفرد، فهي لا تُنتج طبعًا نموذجًا «واحدًا» من إعادة التوحيد، بل عدّة نماذج. بقي أن نستكشف عن الزيادة المفرطة.

«التجمّع البروتستانتيّ»

منذ أيّام بوسوييه (Bossuet)، ليس هناك مأخذ على البروتستانتيّة أفضل من «تنوّعاتها». ومع ذٰلك، فلا بدّ من انتظار النصف الثاني من القرن التاسع عشر لكي يبدو التحدّي خطرًا وتنطلق، بالرغم من حدوث انشقاقات شيعيّة جديدة، المسيرة الطويلة التي ذهبت بالمذاهب المنبثقة من الإصلاح إلى تماسك أكبر. ولقد تمّت إعادة التركيب هذه على شكلَين مختلفَين قضت الحركة المسكونيّة الناشئة عدّة عقود في الاختيار بينهما.

(*) Etienne Fouilloux.

الطريق المذهبيّ

إنّ أحد الطريقين، الأكثر تأخُّرًا والأبعد من الطريق الذي يليه مباشرة، أراد أن يكون مذهبيًّا بالمعنى الدقيق، وهو لا يعني المؤمنين بقدر ما يعني الجماعات القائمة التي ينتمون إليها. وعلى هذا المستوى الكَنَسيّ، لا بل الكنيسيّ، كانت الظاهرة الكبرى، بعد ١٨٦٧، الإكثار من التحالفات المذهبيّة، فأخذت بعض الكنائس الشقيقة، الموزَّعة بشكل حسن أو سيِّئ على وجه الأرض، تشعر بضرورة التشاور دوريًّا. فإنّ عددًا من تلك المراجع، وأوّلها مؤتمرات لَمبِث (Lambeth) الأنكليكانيّة، التي أصبحت لاحقًا الاتّحاد الإصلاحيّ العالميّ، رأت صفتها التمثيليّة وسلطتها تزدادان جلسةً بعد جلسة. ومِثلُ هذا البروز عكسَ نجاح المجهود الإرساليّ الذي بذلته كلّ من أُسَر البروتستانتيّة، والواجب الجديد المفروض عليها جميعًا بأن تحدّد، في التعامل مع الجماعات المنبثقة عنها، لا هويّةً فحسْب، بل بعضَ خطط العمل الجوهريّة. ومن هذا القبيل، هناك ملامح مشتركة بين الإمبراطوريّات الاستعماريّة والاتّحادات المذهبيّة.

وكانت الرغبة في الاتّحاد قد تذهب، في بعض البلدان، إلى اندماج كنائس تستند إلى المذهب الواحد. وفي حقول إرساليّة مختلفة، لم تعد مهمّة التبشير تتحمّل التبعثر. كان المشيخيّون والميتوديّون والجمهوريّون قريبين بعضهم من بعض من حيث التعليم، إن لم يكن من حيث التنظيم، فتباحثوا، وأنشأوا ثلاث «كنائس متّحدة» (الهند الشماليّة، وكندا، والفيليبّين). ومن دون الذهاب إلى هذا الحدّ، فإنّ القوى البروتستانتيّة في عدّة دول غربيّة كبرى وضعت لنفسها هيئةَ ارتباطٍ وتدخّل خارجيّ.

الطريق غير المذهبيّ

إنّ حركة اليقظة التي ظهرت في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، والتي انبثقت من دعوةٍ إلى التوبة الشخصيّة ومن إثباتِ حالة العجز عند الكنائس القائمة، غذّت الطريق الثاني غير المذهبيّ: بما أنّ الكنائس أثبتت أنّها عاجزة عن إظهار وحدة المسيحيّة العميقة، فإلى المؤمنين تعود استعادة المشعل، من دون الانشغال بالحدود الكنسيّة! ومثل هٰذا الموقف، إن لم يتصلّب تصلّبًا متشيّعًا، فقد فتح هو أيضًا طريق «التجمّع».

إنّ عدّة منظّمات تبشيريّة كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا باليقظة، فأرادت، منذ خطواتها الأولى، أن تكون متعدّدة المذاهب. ولكنّ هٰذه النزعة لم تحصل على صياغة اتّحاديّة بحصر المعنى إلّا في حوالى ١٨٥٠: فنشأت الجمعيّات الروحيّة وحركات الشبيبة والمنظّمات الإرساليّة، غير مبالية بالتباينات المكرّسة واختارت أعضاءها بدون استثناء في صفوف جميع المسيحيّين المقتنعين بهدفها الدقيق.

للاتّحاد الإنجيليّ، في نظر المؤرّخ، فائدتان، وهما استعماله، ربّما للمرّة الأولى، صفة «مسكونيّ» بمعناها الحاليّ، وتجسيده نوايا مبعثرة بتكريس مطلع شهر كانون الثاني (يناير) للصلاة من أجل الوحدة. وفي خطاه، خصّصت حركات الشبيبة أوقاتًا معيّنة للصلاة. وهناك حركات أخرى أخذت تجمع مسيحيّين من جميع التسميات حول هدف إنسانيّ واجتماعيّ: كمكافحة العبوديّة والدعارة والإدمان على الكحول والبؤس والحرب. مبدئيًّا، لا نجد منظّمة من تلك المنظّمات ترفض الإسهامات الخارجة عن البروتستانتيّة. ومع ذٰلك، فإنّ الأجواء العامّة كانت بروتستانتيّة، وكان الأمل في تحسين العلاقات بين المذاهب ضئيلًا.

الكاثوليكيّة غير الرومانيّة

مَن استخرج هٰذه العبارة من النسيج الاتّحاديّ الذي عرفته العشرينيّات، أضفى عليها حتمًا قيمة مثاليّة. نفهم

بعبارة «الكاثوليكيّة غير الرومانيّة» الاتّحاد، أو التقارب على الأقلّ، بين الكنائس التي تعتقد بأنّها حافظت على ما للجماعة الأوّليّة من ميزات جوهريّة، في مجال التعليم (المعبّر عنه في شهادة الإيمان النيقاويّ القسطنطينيّ) والطقوس أو التنظيم البنيويّ (الخلافة الرسوليّة والكهنوت الخدماتيّ): أي الأرثوذكسيّة الشرقيّة، والأنكليكانيّة والكثلكة القديمة، بعد ١٨٧٠.

بدفع من الأنكليكانيّة

إتّخذ هٰذا النموذج قوامًا على مرّ القرن التاسع عشر، بدفع من أنكليكانيّة مشدّد على دعوتها ككنيسةٍ جِسْر. وفي رُباعيّ الأضلاع الذي يحدّدها (ثلاث صياغات متشابهة ما بين ١٨٨٦ و١٩٢٠)، ضلعان من الأربعة - الكتاب المقدّس كمصدر إيمان وحيد، وسِرّان فقط، المعموديّة والعشاء السرّيّ - يُظهران بوضوح دَينها للإصلاح ويخوّلان «الكنيسة الإنجيليّة السفلى» التفاوض مع الجماعات البروتستانتيّة الحرّة من كلّ ارتباط بالدولة. لٰكنّ أحد الضلعين الآخرين، وهو الخدمة التراتبيّة، جعلها تشبه شبهًا لا يقلّ وضوحًا مصادرها الرومانيّة وبرّر محاولات «الكنيسة الطقسيّة العليا»، أو «الأنكلوكاثوليكيّة»، لِعقد تحالفاتٍ أشدّ مطابقة لمزاجها. وأولٰئك الذين قلقوا على الحضور الأنكليكانيّ في مؤتمر إدِنْبورغ نظروا بمؤخّر عيونهم إلى الشرق، لا بل إلى رومة.

إنّ النزيف الكاثوليكيّ الذي ظهر في الأربعينيّات والخمسينيّات لم يوقف الاندفاع الذي وفّرته لهم حركة أوكسفورد. فطوالَ القرن التاسع عشر، عن هٰذا القطاع من الرأي العامّ الأنكليكانيّ صدرت التجارب الاستطلاعيّة الموجّهة نحو كنيسة رومانيّة فتّانة، بالرغم من علاقاتها الضعيفة مع جلالة الملكة فكتوريا. وبعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، كان الكاثوليك القدماء قليلي الحرص على الانغلاق في مقابلة وجهًا لوجه لا نتيجة لها مع رومة، فانضموا إلى الحركة. ومن مؤتمرات بون (Bonn) غير الرسميّة في ١٨٧٤-١٨٧٥ إلى مشروع الاتّفاق غير الرسميّ في ١٩٢٠، لم تتوقّف المحادثات الثلاثيّة. ومع ذٰلك، لم تنجح أكثر ممّا نجحت المحادثات بين كنيسة إنكلترا والبروتستانتيّة الأنكلوسكسونيّة.

تطوّر الأرثوذكسيّة

إنّ الحرب العالميّة الأولى أثّرت تأثيرًا قاسيًا في الأرثوذكسيّة فعزّزت أمانها وفتحت الباب للتداول. ففي جمهوريّةٍ تركيّة خائرة القوى وعلمانيّة، أصبح وضع بطريركيّة القسطنطينيّة غير مستقرّ، وفي ختام تصفية حساب صارم بين حلفاء، تصفية حساب يرتسم وراءها التنافس بين لندن والفاتيكان، يتوقّف وجودها المادّيّ عن كثب على حمايةٍ بريطانيّة تشمل، بالرغم من جهود مكرّرة بذلتها الحكومات الفرنسيّة، مجمل الحوض الشرقيّ من البحر الأبيض المتوسّط، بما فيه البلقان: ففي بلغراد والإسكندريّة وأورشليم، إن لم نقل في أثينة أيضًا، بدت هٰذه الحماية مليئة بالثمار المسكونيّة. أمّا الكنيسة الروسيّة، فإنّ الحرّيّة التي استعادتها لم تدم، وكانت تحتاج، يومًا بعد يوم، لكي تستمرّ على قيد الحياة، إلى مساعدة العالم المسيحيّ الغربيّ المادّيّة والأدبيّة. فمنذ السنة ١٩١٧، توقّع مجمع موسكو الحاجة إلى توطيد الروابط مع «كنائس إنكلترا وأميركا الأسقفيّة». وفي كانون الثاني (يناير)، صدرت عن البطريركيّة المسكونيّة رسالة عامّة رسميّة تدعو الكنائس إلى الاتّحاد، وتلاها بعد ذلك بقليل «نداء لَمْبِث» الذي كرّر فيه الاتّحاد الأنكليكانيّ استعداده للخدمة... فهل ستتجسّد «الكاثوليكيّة غير الرومانيّة» أخيرًا، بعد نصف قرن من الجمود؟

الحركة المسكونيّة

نعم، ولٰكن بطريقة غير مباشرة في مولودٍ حديثًا وسّع آفاقها، وهو الحركة المسكونيّة. ذٰلك بأنّ الأرثوذكسيّة، إذا كانت تنفر دائمًا من عقد تحالفات مميّزة، لا ترفض من حيث المبدإ كلّ مشاركة في بنيةٍ جدلٍ مرنة، وما الحركة المسكونيّة البَدائيّة إلّا هٰذه البنية. وهي مزدوجة: فإنّ منظّمتين متوازيتين ما لبثتا بفضل السعي الذي قامت به بعض الشخصيّات المسيحيّة، أن نشأتا من الإعدادات التي تمّت منذ زمن بعيد: وهما «الإيمان والنظام» و«الحياة والعمل». وفي الحالتين، أدرك المسؤولون أنّ المسيحيّين المنفردين، مهما حسنت نواياهم، لا يمثّلون إلّا أنفسهم، فكان التوجّه مباشرةً إلى المؤسّسات التي يخضعون لها. وفي الزمن نفسه، أخذت حركة، كالاتّحاد العالميّ لمؤسّسات الطلّاب المسيحيّة، تُنشئ مجموعات مذهبيّة أو متعدّدة المذاهب. فانتهت مرحلة الاتّحاديّة الفردانيّة وغير المذهبيّة.

فمن ١٩ إلى ٢٩ آب (أغسطس) ١٩٢٥، بعد نيقية بستّة عشر قرنًا، استقبلت ستوكْهولم ٦٠٠ مندوب من ٣٧ بلدًا، اجتمعوا في مؤتمر مسيحيّ عالميّ. وإلى جانب بابَين عامّين في واجبات الكنيسة ومخطّطات المستقبل، وردت أربعة عناوين في جدول الأعمال: الاقتصاد الصناعيّ، والأخلاقيّة والمجتمع، والعلاقات الدوليّة، والتربية. ولم تُثِر أيَّ تعصّب، باستثناء العنوان الثالث الذي شهد مرّة أخرى تجابه الألمان والفرنسيّين في شأن المسؤوليّات عن الحرب. هٰذا وإنّ الأجواء المسيحيّة الاجتماعيّة التي سادت المؤتمر أناطت نقاش الأفكار بالبحث المشترك عن حلول عملانيّة.

لٰكنّ مؤتمر «الإيمان والنظام»، الذي جمع في لوزان، من ٣ إلى ٢١ آب (أغسطس) ١٩٢٧، ٤٠٠ ممثّل عن ١٠٨ كنائس مختلفة، لم يُثر الحميّة نفسها. فالكلام دار هنا على التعليم، والتفهّم الأنكليكانيّ لم يتوصّل إلى تجنُّب المواجهات. فسرعان ما أخذ الخطباء يدافعون عن موقفهم المذهبيّ الخاصّ، وفي موضوع الخدمة الرسوليّة، والأسرار، والوحدة نفسها، كثرت المشاجرات بين يسار ليبراليّ غاضب على التصلّب، ويمين تقليديّ خائف من شدّة التساهليّة. وفي ختام المجادلات أوضح الناطق بلسان الفنار، المنسنيور جرمانُس، تحفُّظات الأقلّيّة الأرثوذكسيّة.

ومع ظهور الأزهار الأولى، ظهرت طبعًا الأشواك الأولى. لٰكنّ المجلسَين انعقدا، والحركة أُطلقت. وفي حضن لجنتَي المتابعة، أخذ الأشخاص أنفسهم يُعدّون انصهارًا لم يتأخّر في الارتسام.

ولٰكن أين هي رومة في ذٰلك كلّه؟ إنّها غائبة، ومتحفّظة حتّى العداء، ومستقوية بطريقة ثالثة للاتّحاد.

الاتّحاديّة الرومانيّة

من سوء استقبال إلى سوء استقبال، اتّخذت «الكاثوليكيّة غير الرومانيّة» مظاهر لم تكن في نواياها الأولى. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، ظهر حذر الفاتيكان من كلّ مبادرة خارجيّة، ولم يعد يتوقّف بعد ذٰلك. في ١٨٥٧، وفي خطى حركة أوكسفورد، أنشأ بعض الأنكليكان «جمعيّة تعزيز اتّحاد العالم المسيحيّ»، التي انضمّت إليها بضع شخصيّات كاثوليكيّة بارزة. لٰكنّ مجمع الإيمان شجب المنظّمة مرّتين في ١٨٦٤ و١٨٦٥. ولقد اعتصم وراء هٰذه السابقة فرفض محاولات التقرّب التي كرّرتها الحركة المسكونيّة الناشئة. وعند نهاية الحرب، استكشف مُرسَلو «إيمان ودستور» عن نيّة الفاتيكان، وكان بعض الكهنة الأوروبيّون يتتبّعون عن كثب نشأة المؤتمرات. لٰكنّ جميع هٰذه الآمال خيّبها الـ«لا نستطيع» التي تكدّست من ١٩١٩ إلى ١٩٢٧، ولُخِّصت في الرسالة العامّة **نفوس الأموات** *(Mortalium animos)* التي صدرت في ٦ كانون الثاني (يناير) ١٩٢٨. وانتقد فيها بيوس الحادي عشر بدون مراعاةٍ «الاتّحاد

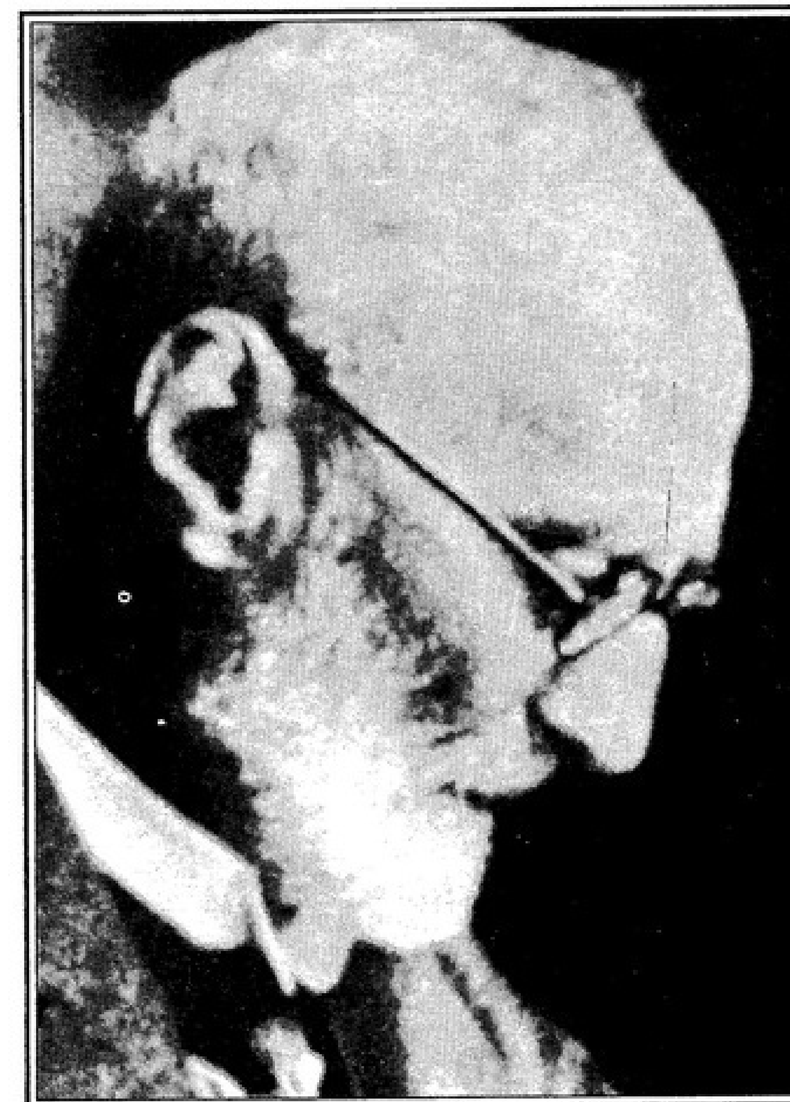
المسيحيّ» البروتستانتيّ الوحي، الذي لا يمكنه أن يجمع مثل هٰذا العدد الكبير من العناصر المتباينة إلّا لقاءَ طريق مسدود في شأن الحقيقة، وهٰذا ما يدلّ، بين السطور، على التنافس في الشرق والخوف من النفوذ الأنكلوسكسونيّ. على كلّ حال، كيف يمكن حمل الناس على الاعتقاد بأنّ الوحدة فُقدت؟ فإنّ كنيسة يسوع المسيح باقية واحدة، ومقدّسة، ورسوليّة. . . في رومة، في رومة التي تبتهج مسبقًا بعودة الأولاد الضالّين. إنّ هٰذا العرض، الذي هو شوك التقليد الكاثوليكيّ، لا يثير الدهش، فقد سبق للاون الثالث عشر أن عبّر عنه بوضوح سنة ١٨٩٦ في رسالته **معروف كافيًا** *(Satis cognitum)*. وما استاءت منه الأوساط المسكونيّة، التي كانت سريعة إلى التنديد بـ«الكبرياء الرومانيّة»، لم يكن مضمون الإدانة بقدر ما كان لهجتها الحازمة.

تبشيريّة...

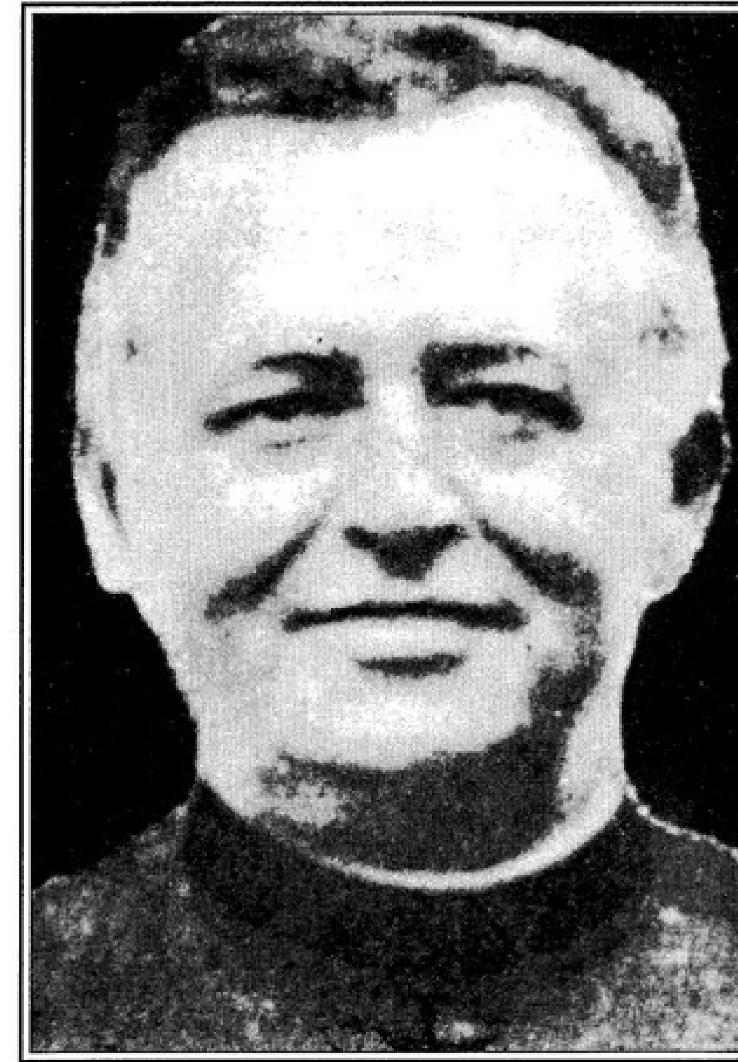
للعمل على العودة طريقتان. الأولى، وهي تُغفِل مسيحيّة المذاهب المنفصلة، تشابه عن كثب العمل الإرساليّ، وتتجسّد في تبشيريّة ناشطة للحصول على «اهتداءات» فرديّة. فأيُّ عمل آخر يمكن القيام به في معاملةِ پروتستانت أفسدتهم في العمق حرّيّةُ التفكير طوال ثلاثة قرون؟ إذا صحّ أنّ الحرب الكلاميّة المُعلَنة على البروتستانتيّة لم تعد تتدنّى إلّا في حالات استثنائيّة نادرة، فإنّها حافظت على شدّة لا يأمن منها بعض روّاد التقارب. وإذا كان البابا المالك لا يشعر إلّا قليلًا بضرورة حلّ المشكلة، فإنّ الأسلوب يؤثّر في مجمل العلاقات بين المذاهب: فعندئذٍ لا تفرّق اللّتننة بين الذين تسمّيهم «مُنشقّي» الشرق و«هراطقة» الغرب.

... أو اتّحاديّة

وتغلّبت الطريقة الثانية، طريقة العودة الجماعيّة، ابتداءً من حبريّة لاون الثالث عشر، فنشأت معها الاتّحاديّة. ما من أحد يستطيع أن يتجاهل وجود مجتمعات مسيحيّة في الشرق، جليلة ولا يمكن أن تُشبَّه بالوثنيّة التي يدحرها المرسلون. وبما أنّ ابتعادها عن رومة لا يعود إلى اختلافات عقائديّة – ما عدا رئاسة البابا – بقدر ما يعود إلى تحيُّزات ثقافيّة، فلا بدّ من التغلّب على هٰذه التحيُّزات. إنّ الصقالبة واليونانيّين يخلطون، بدون حقّ، بين الطابع اللاتينيّ والكثلكة: فإذا أعدنا إلى الكنائس الشقيقة الشرقيّة كلَّ بهائها ورقّيناها إلى مرتبة أمّهات الاتّحاد، استطعنا أن نُقنعهم بخطإهم. وعلى أثر الصدى المشجّع الذي أحرزه المؤتمر القربانيّ الأوّل الذي انعقد في الشرق، دوّن لاون الثالث عشر خطّة العمل الجديدة هٰذه بإصدار سلسلة وثائق حاسمة ما بين ١٨٩٤ و١٨٩٦. فأثارت على الفور اهتمامًا كبيرًا في الرأي العامّ الغربيّ، ولقد انقلب هٰذا الاهتمام إلى انشغاف، حين بدا أنّ الثورة ستفتح أخيرًا أبواب روسيا المنيعة. وعندئذٍ فُصل مجمع الكنيسة الشرقيّة عن مجمع انتشار الإيمان، وأُنشئ المعهد البابويّ الشرقيّ، ولجنة «من أجل روسيا» وعدد



لورد هاليفاكس



الكردينال مرسييه

كبير جدًّا من المجلّات الدوريّة والمراكز والحلقات الدراسيّة. لٰكنّ هٰذا التغيير في السياسة، الذي تعسّر على البابوات المتعاقبين أن يُقنِعوا به المرسلين اللاتين، لم يأتِ بالنتيجة المرتقبة. فمنذ ١٨٩٥، ردَّ بطريرك القسطنطينيّة على مبادرة لاون الثالث عشر برفض قطعيّ. في الواقع، ارتُكب خطأ فاحش، فإنّ الأرثوذكسيّة لم يكن لها عدوّ أسوأ من الاتّحاديّة (أي أن تتّحد برومة جماعةٌ تحافظ على طقوسها وتنظيمها)، لأنّها كانت حصانَ طروادة معروفًا في الشرق!

ومع ذٰلك، ففي ظلّ رعاية لاون الثالث عشر وبيوس الحادي عشر حاول عدد قليل من الجريئين أن يربطوا عربة أنكليكانيّة بالقطار الشرقيّ. كان في كنيسة إنكلترا حزب «كاثوليكيّ» قويّ، فرفض إجراءات الخضوع الفرديّ المُذلّة. فلماذا لا يُواصَل عمل حركة أوكسفورد، بتمهيد انضمامها الإجماليّ إلى الحقيقة الرومانيّة؟ تلك هي الخطّة التي حاول اللعازري الفرنسيّ پورْتال وصديقه اللورد هاليفاكس مرّتين أن يرجّحوها. تمّت المحاولة الأولى ما بين ١٨٩٣ و١٨٩٦، وكان هدفها إعادة النظر في الحكم السلبيّ الذي صدر في الماضي على درجات الكهنوت الأنكليكانيّة: فإن خفّفت رومة من تشدّدها، تزول عقبة ضخمة في طريق الاتّحاد. وبعد قيام حركة مكثّفة في الرأي العامّ من الجانبَين، جمع لاون الثالث عشر لجنة من الكرادلة تساعدها لجنة من الخبراء. لٰكنّ عداوة الكاثوليك الإنكليز وبعض أعضاء الديوان الرومانيّ المتحيِّزين من «المستجدّات الفرنسيّة» دهوَر القضيّة: فإنّ البراءة **الاهتمام الرسوليّ** *(Apostolicae curae)* أكّدت مجدّدًا عدم صحّة الرسامات الأنكليكانيّة (١٨٩٦).

لم يعتبر الرائدان نفسيهما مهزومَين، بل استغلّا الظروف المؤاتية التي تلت الحرب وأعادا الكرّة، بعد أن حصلا، في هٰذه المرّة، على دعم كردينال مالين، د. ج. مِرسييه (Mercier)، الذي رضي بأن يستقبل بعض الكهنة الفرنسيّين والإنكليز للقيام بتمهيد الأمور. لٰكنّ «محادثات مالين» – خمس جلسات ما بين ١٩٢١ و١٩٢٦ – اصطدمت خصوصًا بمقام البابا ودوره. والانتقادات الحادّة التي وجّهها الكاثوليك الإنكليز أدّت إلى انسحاب رومة وكنتربري اللتين شجّعتا الخطوات الأولى بشكل غير رسميّ.

في الأرثوذكسيّة لم يكن هناك نتيجة تُذكر. وفي الأنكليكانيّة الأقرب لم يكن هناك حميّة تُذكر. ولا يمكن الخروج من التقسيم ورسم الحدود اللذين يلازمان الاتّحاديّة. كانت جميع الرؤوس الباحثة تعيش من ذٰلك الهواء المتخلخل، فلم تكتفِ به، بل كانت تتحسّس طريقها عند أبواب حقل الآفاق الروحيّة الواسعة، أي عند أبواب الحركة المسكونيّة.

الفصل الرابع

نشأة المجلس المسكونيّ

بقلم ويلْهلم أدولف ڤيسرت هوفت(*)

إبتدأ تاريخ مجلس الكنائس المسكونيّ سنة ١٩٤٨، وهي سنة تأسيسه الرسميّ في أثناء انعقاد جمعيّة أمستردام. ولٰكنّنا لا نستطيع أن نفهم هٰذا التاريخ، إن لم نطّلع على ما سبقه، أي على زمن إعداد المجلس وتكوينه، وهو يرقى إلى ١٩١٠.

ولماذا ١٩١٠؟ في تلك السنة، انعقد في إدِمْبورغ مؤتمر إرساليّ كبير. ذلك بأنّ جون ر. موت (Mott)، وهو إنجيليّ أميركيّ، ورحّالة كبير، ومنظِّم واستراتيجيّ، وج. هـ. أولْدهَم (Oldham)، وهو اسكُتْلنديّ ثاقب الفكر ومتشبِّث، كانا قد نجحا في إقناع قادة الجمعيّات الإرساليّة البروتستانتيّة والأنكليكانيّة بأنّ ساعة التعاون في العمل المشترك الكبير قد حانت. وكانت نتيجة هٰذا المؤتمر تكوين مجلس الإرساليّات الدوليّ، إلى جانب أمانة سرّ دائمة.

وفي إدمبورغ، كان عدد من الذين يُعَدّون رُوّاد الحركة المسكونيّة قد اكتشفوا بُعد الكنيسة الشامل. ومنهم برنْت (Brent)، وهو أسقف أميركيّ في بلد إرساليّ. ففي إدمبورغ، علم برنْت بأنّ عدم اتّحاد الكنائس هو عقبة كبيرة جدًّا في العمل الإرساليّ. فاقترح على كنيسته، الكنيسة الأسقفيّة، أن تتّخذ مبادرة الدعوة إلى مؤتمر عالميّ حول «الإيمان والنظام» كتمهيد لاجتماع الكنائس.

وصدرت مبادرة ثالثة، في وقت واحد تقريبًا، من شمال أوروبّا وجنوبها. وكان ناثان سودربلوم (Söderblom)، رئيس أساقفة أُبسالا في السويد، قد صُدِم بغياب شبه تامّ للشعور بالتضامن والأخوّة بين الكنائس في أثناء الحرب، وبعجزها عن تأدية شهادة واضحة حول المشاكل الاجتماعيّة والدوليّة. وكان قد أعدّ في ١٩١٩ مشروع عقد مؤتمر مسكونيّ كبير يختصّ بـ«المسيحيّة العمليّة» (الحياة والعمل). وفي الوقت نفسه، أصدرت بطريركيّة القسطنطينيّة المسكونيّة رسالة عامّة موجّهة إلى جميع الكنائس، اقترحت فيها إنشاء «رابطة» أو «جمعيّة» للكنائس، لإبراز القناعات المسيحيّة العائدة إلى الحياة الاجتماعيّة والدوليّة. وفي أُبسالا والقسطنطينيّة، كانوا يفكّرون في إنشاء منظّمة دائمة، ولٰكنّ الكنائس وجدت أنّ هٰذه الفكرة خياليّة في الوقت الحاضر، فاكتفى أكثرها بالمشاركة في مؤتمر عالميّ، يكون فرصة للتحاور والتبادل حول مهمّات الكنائس في عالم ما بعد الحرب.

المؤتمرات الكبرى

إنعقد هٰذا المؤتمر سنة ١٩٢٥ في ستوكهولم. وكان سودِرْبلوم قد نجح في إقناع قادة أكثر الكنائس البروتستانتيّة والأنكليكانيّة والأرثوذكسيّة بأنّ الوقت قد حان لبذل مجهود تجمّعيّ كبير. هٰذا وإنّ حضور بطريرك الإسكندريّة الأرثوذكسيّ، وممثّل بطريركيّة القسطنطينيّة، وعدد من اللاهوتيّين الأرثوذكس، قد أظهر الاهتمام الذي توليه الكنائس الشرقيّة للمؤتمر. لٰكنّ بطريركيّة موسكو لم يكن في إمكانها أن تشارك

(*) Wilhelm Adolf Visser't Hooft، الرئيس الفخريّ لمجلس الكنائس المسكونيّ.

فيه، كما أنّ ممثّلي آسية وأفريقيا كانوا قلائل. وقد سبقت المؤتمر مساعٍ لمعرفة هل الكنيسة الكاثوليكيّة مستعدّة للمشاركة في المؤتمر، فكانت النتيجة سلبيّة. ومع ذٰلك، كان المندوبون يشعرون بأنّهم يشاركون في حدث كبير من أحداث تاريخ الكنيسة. وكان على المؤتمر رسميًّا أن لا يتطرّق إلّا إلى قضايا تختصّ بـ«المسيحيّة العمليّة»، أي الأخلاقيّة الاجتماعيّة ودور الكنيسة في الصراع من أجل العدالة والسلام. لٰكنّ القضيّة الحامية أصبحت، في الواقع، قضيّة طبيعة ملكوت الله.

وكان، بين الأميركيّين والإنكليز، كثير من أنصار «الإنجيل الاجتماعيّ» الذين يرون في ملكوت الله مثالًا يجب تحقيقه في التاريخ. ولٰكن، بين الأوروبّيّين، ولا سيّما بين الألمان، كان هناك ممثّلون للاهوت أخيريّ يرفضون النشاطيّة المتطرّفة بجميع أشكالها. ومع ذٰلك، تمكّنوا من أن يؤكّدوا معًا أنّ سيادة يسوع المسيح تعني جميع أبعاد الحياة البشريّة.

ففي نظر الكنائس المشاركة في مؤتمر ستوكهولم، ولّى زمن الانعزال، فأخذت تتعلّم فنّ التحاور المسكونيّ. كما أنشأ مؤتمر ستوكهولم لجنة متابعة، ولم يكتفِ بأمانة سرّ، بل كان هناك أيضًا معهد اجتماعيّ (في جنيف) يقوم بأبحاث حول دور الكنائس في مجال التشريع الاجتماعيّ.

وفي ١٩٢٧، عقدت منظّمة «الإيمان والنظام» مؤتمرها العالميّ في لوزان. وكانت الغاية منه تمهيد الطريق لاجتماع الكنائس، لٰكنّ الشعور ساد بأنّ طريق الوحدة سيكون طويلًا وبأنّه لا بدّ من الانطلاق من حوار تشرح فيه كلُّ كنيسة موقفَها التعليميّ. ولُفت النظر إلى أنّ الفوارق والاختلافات يجب أن تُسجَّل هي والاتّفاقات بالصدق نفسه.

وأكثر الكنائس التي تمثّلت في ستوكهولم أرسلت ممثّلين إلى لوزان، لٰكنّ بعض الكنائس، ككنائس ألمانيا، لم يكن لها إلّا مندوبون غير رسميّين. وقد أرسلت الكنائس الأرثوذكسيّة أفضل لاهوتيّيها. أمّا الڤاتيكان، فقد أبلغ سنة ١٩١٩ أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لن تشارك في المؤتمر.

لا شكّ في أنّ بذل هٰذا المجهود الأوّل، لتحديد ما تستطيع الكنائس أن تؤكّده معًا وما هي فوارقها التعليميّة الهامّة، كان شاقًّا. لٰكنّ التقارير دلّت على بداية حسنة. ولقد اعتمد المؤتمر كلُّه تقريرًا واحدًا، وهو رسالة الكنيسة إلى العالم. وكان المندوبون الأرثوذكس يلفتون النظر إلى أنّ الوحدة ليس لها أساس ممكن إلّا الإيمان الذي حُدِّد في المجامع المسكونيّة القديمة. وفي الختام، أنشأ المؤتمر هو أيضًا لجنةً متابعة.

اقتناع راسخ

بعد انعقاد تلك المؤتمرات الكبرى، مرّت الحركة المسكونيّة بحقبة عسيرة. فإنّ الأزمة الماليّة والاقتصاديّة الكبيرة حالت دون تزويد مختلف الحركات ببنية وافية. والجيل اللاهوتيّ الجديد، الذي تأثّر بكارل بارت وأصدقائه، كان قاسيًا في الحكم على سلفه.

أصدر الڤاتيكان، سنة ١٩٢٨، الرسالة العامّة **نفوس الأموات** التي قامت على معرفة سطحيّة للحركة المسكونيّة، فشجبتها بصفتها ثمرة من ثمار اللامبالاة الدينيّة. وفضلًا عن ذٰلك، كانت القوميّة الصاعدة في العديد من البلدان عقبة أخرى.

ومع ذٰلك، فإنّ الثلاثينيّات شاهدت يقظة مسكونيّة جديدة. ذٰلك بأنّ الاعتراف بالإيمان المسيحيّ أصبح أمرًا حاليًّا، بفضل وجود المخاطر الروحيّة الجسيمة التي سبّبتها الحركات التوتاليتاريّة. وكان من واجب هٰذا الإيمان أن يتضمّن اليقين بأنّ الكنيسة هي شاملة وتتخطّى الحدود القوميّة والعرقيّة.

قرّرت حركة «المسيحيّة العمليّة» في ١٩٣٣ أن تركّز انتباهها على مشكلة الموقف المسيحيّ من الأمّة والدولة. فأخذ الدكتور ج. هـ. أُولدهَمْ على عاتقه أن يُعِدّ مؤتمرًا عالميًّا حول هٰذه القضيّة التي كانت موضوعًا حاليًّا ساخنًا. وفي هٰذه المرّة، دُعي كثير من العلمانيّين، من رجال دولة ورجال اقتصاد وعلماء

اجتماعيّين، إلى تقديم إسهاماتهم، فاستطاع مؤتمر أوكسفورد، سنة ١٩٣٧، أن يدلّ الكنائس، في ساعات الإغراءات العقائديّة الكبرى، على توجيه واضح ونهج مشترك.

وفي تلك السنة نفسها، عقدت منظّمة «الإيمان والنظام» مؤتمرها العامّ الثاني في إدِمْبورغ. وأهمّ وثيقة وضعتها في هٰذه المناسبة كانت «تأكيدًا للوحدة»: فقد عبّر المندوبون بوضوح عن يقينهم بأنّهم متّحدون في انتمائهم إلى الربّ يسوع المسيح، وبأنّ هٰذه الوحدة هي أعمق من الانقسام بين الكنائس، ويجب أن تُكشَف للعالم.

نواة حيّة تمامًا

وكان على مؤتمرَي ١٩٣٧ أيضًا أن يُعلنا موقفهما من مشروع إنشاء «مجلس مسكونيّ للكنائس». وكان هٰذا المشروع نتيجة مناقشات بين قادة حركة «المسيحيّة العمليّة» ومنظّمة «الإيمان والنظام». فكانت هناك ثلاثة اعتبارات حاسمة.

ازدادت أوّلًا الصعوبة يومًا بعد يوم في الحصول على الوسائل الماليّة، لا بل أيضًا على الأشخاص، لتأمين وجود حركتَين منفصلتَين. ثمّ أصبح واضحًا يومًا بعد يوم أنّ هناك صلة عميقة بين المسائل العمليّة والمسائل اللاهوتيّة، بين الشهادة المختصّة بالعمل في العالم والشهادة المختصّة بالوحدة. وأمّا الاعتبار الثالث، فهو أنّ الحركة المسكونيّة يجب أن تكون قضيّة الكنائس نفسها، وبالتالي أن تتأصّل بمزيد من الوضوح في حياتها.

وافق مؤتمرا أوكسفورد وإدمبورغ على المشروع. فكان ممكنًا، سنة ١٩٣٨، أن يُعقَد في أُوترِخْت مؤتمر استشاريّ، لإعداد مشروع تكوين المجلس. وأُرسِل هٰذا المشروع إلى الكنائس. وكانوا يرجون أن تنعقد الجمعيّة الأولى بعد سنتين أو ثلاث سنوات. لٰكنّ «اللجنة الموقّتة لمجلس الكنائس المسكونيّ» (التي كانت في طور التكوين) بقيت في عملها مدّة عشر سنين، لأنّ الحرب حالت دون عقد الجمعيّة الأولى قبل ١٩٤٨، إذ إنّ الحرب اندلعت بعد عقد مؤتمر أُوترخت بسنة واحدة. فهل كان على المجلس، الذي لم يسمح له الوقت بأن يتكوّن نهائيًّا، أن يعلّق نشاطه وينتظر أيّامًا أفضل؟

لا، بل كان يجب الدلالة على أنّ الحركة المسكونيّة لها ديناميّة خاصّة، مستقلّة عن الأجواء السياسيّة، وقادرة على التغلّب على أزمة كبيرة. فكان الواجب الأوّل المحافظة على الروابط بين الكنائس. ومن حسن الحظّ أنّ أمانة السرّ كانت في بلد محايد، هو جنيف. ولقد سُهّل عمل الاتّصال إلى حدّ بعيد، لأنّ الكنائس، في أيّام انعزالها المحتوم، قد اكتشفت ثمن انتمائها إلى الأسرة المسكونيّة. فبالنسبة إلى الكنائس القائمة في البلدان المحتلّة، والكنيسة المعترفة في ألمانيا، والكنائس الفتيّة في بلدان الإرساليّة، كانت كلّ علامة أُخوّة مسكونيّة تشجيعًا عظيمًا. وكان هناك مهمّات أخرى يجب أن تُنَفَّذ على أساس دوليّ. فكان لا بدّ من مساعدة جميع الذين لا تصل إليهم كنائسُهم الخاصّة، كأسرى الحرب واللاجئين. وهٰكذا كانت مهمّات المجلس تزداد أهمّيّةً، بدل أن تنقص. وعند نهاية الحرب، أُعِدّت المنظّمة المسكونيّة للتعاون وإعادة الإعمار. وكان المطلوب إنشاء هيئة تستطيع الكنائس عن طريقها أن تعبّر تعبيرًا ملموسًا عن تضامنها، وتستطيع كلّ كنيسة محتاجة إلى مساعدة أن تحصل عليها. وكان المطلوب بالتالي أن تندرج كلّ كنيسة قادرة على المساعدة في مخطّط إجماليّ. وعلى هٰذا النحو، يكون عمل التعاون، في الوقت نفسه، تدريبًا مسكونيًّا عمليًّا.

وفي ١٩٤٥، بعد نهاية الحرب ببضعة أشهر، التقى بعض ممثّلي المجلس، في شتوتغارت (Stuttgart)، قادةَ الكنيسة الإنجيليّة الألمانيّة الجدد، وكانوا جميعهم قد ناضلوا في صفوف الكنيسة المعترفة. فكانت تلك اللحظة هامّة. فهل كان يمكنهم، بعد الأحداث الرهيبة

التي جرت في السنوات الأخيرة، أن يجدوا أساسًا مشتركًا للسير قدمًا في طريق واحدة؟ في تصريح قويّ وواضح، عن مسؤوليّة كنيستهم، أوجد المشتركون الألمان شروط انطلاق جديد. وحين استطاعت لجنة المجلس الموقّتة أن تجتمع، في مطلع السنة ١٩٤٦، كانت نشاطات المجلس قد اكتسبت مدى واسعًا جدًّا.

١٩٤٨: مجلس الكنائس المسكونيّ

وأخيرًا، في ١٩٤٨، استطاعت جمعيّة المجلس المسكونيّ الأولى أن تنعقد في أمستردام. وقد نشأ المجلس رسميًّا بتصويت ممثّلي ١٤٧ كنيسة معتمدين وآتين من ٤٤ بلدًا. وفي رسالة الجمعيّة، ورد ما يلي: «في أمستردام، بتكويننا مجلس الكنائس المسكونيّ، قطعنا نحوه (نحو المسيح) عهدًا جديدًا وارتبطنا بعضنا ببعض. ونحن عازمون على البقاء معًا...».

دلّت هٰذه الجمعيّة الأولى بوضوح على ما في المجلس من تنازعات، بين أنصار تفكير كنسيّ «كاثوليكيّ» كمايكل رَمْسي (رئيس أساقفة كنتربري في وقت لاحق) وأنصار تفكير كنسيّ «بروتستانتيّ» ككارل بارت، أو بين الذين يطلبون من الكنائس أن يحاربوا الشيوعيّة، كجون فوسْتِر دَلْز (Dulles) (وزير خارجيّة الولايات المتّحدة في وقت لاحق) والذين يسعون للتحاور مع الشيوعيّة، كالبروفسور جوزيف هرُومَدْكا (Hromadka) التشيكوسلوفاكيّ. لٰكنّه كان واضحًا أيضًا أنّ هناك رغبة شديدة في ترك ربِّ الكنيسة يجمّعهم، وتأديةِ شهادة مشتركة لعالمٍ في غمرة الفساد.

وكانت جمعيّة أمستردام قد تبنّت اقتراح مؤتمر أوترِخْت، سنة ١٩٣٧، الذي حدّد المجلس على النحو التالي: «جمعيّة أخويّة من كنائس تقبل ربّنا يسوع المسيح كإلٰهٍ ومخلّص». لٰكنّ العديد من المسائل المتعلّقة بطبيعة المجلس بقيت مفتوحة. على كلّ حال، لم يُرَ على مرّ تاريخ الكنيسة هيئة مماثلة. فكان من اللازم أن يقال بوضوح أكبر ما هو المجلس وما ليس هو. ومن المفيد أن نُشير إلى أنّ المسؤولين عن المجلس استعملوا، في عمل صياغة تحديدٍ أوضح، سلسلة اقتراحات وردت في لقاءات مع اختصاصيّين كاثوليك في الحركة المسكونيّة. وفي تورُنتو سنة ١٩٥٠، تبنّت اللجنة المركزيّة تصريحًا عن «الكنيسة والكنائس ومجلس الكنائس المسكونيّ»، بقي أهمّ الشروح لعلّة وجود المجلس وتوجّه عمله. وقد ورد فيه قول واضح بأنّ المجلس يرفض أن يكون «كنيسة فوق الكنائس» تطالب بسلطة على الكنائس الأعضاء. ولُفت النظر إلى أنّ الانضمام إلى المجلس لا يفترض قبول تعليم خاصّ حول وحدة الكنيسة، فإنّ المجلس يجمع كنائس تختلف مفاهيمها للكنيسة، وهو موجود بالضبط ليمكّنها من البحث معًا كيف تستطيع أن تصل إلى إظهار وحدتها.

آسية وأفريقيا والشرق

وفي السنين التي تلت انعقاد جمعيّة أمستردام، شهدت مهمّات المجلس انتشارًا واسعًا.

فإنّ آسية وأفريقيا أوّلًا أخذتا تحتلّان المكانة التي تستحقّانها. في أمستردام، سنة ١٩٤٨، سيطر الغرب حتّى إنّ الأسيويّين والأفارقة لم يستطيعوا أن يعبّروا عن آرائهم بالكفاية. لٰكنّ ذٰلك الزمن كان زمن إنهاء الاستعمار، فكانت آسية – وأفريقيا بعد ذٰلك بقليل – في غمرة التحوُّل. أمّا منذ ١٩٤٩، فكان المجلس المسكونيّ ومجلس الإرساليّات الدوليّ يساعدان كنائس آسية على تنظيم العلاقات في ما بينها. وفي ذٰلك الزمن، نشأ مؤتمر آسية الشرقيّة المسيحيّ، وتلاه مؤتمر الكنائس الأفريقيّ بعد ذٰلك ببضع سنوات. وكانت علّة وجود هذَين المجلسَين الإقليميَّين المساعدة المتبادلة والتعاون بين كنائس تواجه المشاكل نفسها، ولٰكن كان لهما، في الوقت نفسه، وظيفة هامّة في الحركة المسكونيّة العالميّة، بصفتهما لسان حال المسيحيّة

الأسيويّة والأفريقيّة ومعبِّرين عن مشاريع المجلس المسكونيّ واهتماماته لدى كنائس قارّتيهما.

وفي السنوات الأولى التي تلت انعقاد جمعيّة أمستردام، كان وضع الكنائس الأرثوذكسيّة في المجلس المسكونيّ عسيرًا جدًّا. كانت كنائس البطريركيّة المسكونيّة (القسطنطينيّة) وسائر البطريركيّات وكنيسة اليونان قد شاركت في تكوين المجلس. ولٰكنّ سائر الكنائس الأرثوذكسيّة – المتأصّلة كلّها تقريبًا في بلدان أوروبّا الشرقيّة الشيوعيّة – قرّرت ألّا تشارك في المجلس. وكانت الاتّصالات بتلك الكنائس نادرة جدًّا في تلك الأيّام. فلم يكن ممكنًا أن يُبدَّد سوء التفاهم الذي نشأ في أثناء سنوات الانعزال في شأن المجلس. ولٰكن وجود أقلّيّة من الكنائس الأرثوذكسيّة بين أعضاء المجلس كان يدلّ على أنّ صوت الأرثوذكسيّة الشرقيّة لم يكن مسموعًا بوضوح كافٍ. وجدير بالذكر أنّ الكنائس الأرثوذكسيّة، بالرغم من تلك العقبة، بقيت أمينة للمجلس، وكان ذٰلك بفضل بعض الأشخاص الذين تحلّوا ببعد النظر.

ولٰكن كان يجب طبعًا أن يُبذل كلّ الجهد الممكن للدخول في حوار مع كنائس أوروبّا الشرقيّة الأرثوذكسيّة. فبعد مرحلة اتّصال بالمراسلة، تمّ لقاء بين مندوبين من بطريركيّة موسكو والمجلس المسكونيّ في أوترِخْت سنة ١٩٥٨. والشروحات التي وردت من الطرفَين دلّت على أنّ التقارب كان ممكنًا. فنُظِّمت زيارات وفود من المجلس إلى كنائس الاتّحاد السوڤياتيّ، وكانت مناسبات انتهزها الزوّار ليكتشفوا زخم الحياة الكنسيّة ورغبة المؤمنين الروس في إقامة علاقات أخويّة مع سائر الكنائس. وقدِم ممثّلون لبطريركيّة موسكو ليروا نشاط المجلس المسكونيّ. فكانت النتيجة في ١٩٦١ و١٩٦٢ أن دخلت المجلسَ المسكونيّ، لا كنيسةُ بطريركيّة موسكو الأرثوذكسيّة فحسْب، بل عدّة كنائس أرثوذكسيّة أخرى في أوروبّا الشرقيّة. فكان ذٰلك مرحلة هامّة جدًّا في تطوّر المجلس، كما أنّ مشاركة جميع الكنائس الأرثوذكسيّة تقريبًا في المجلس يعني أنّ حوارًا صحيحًا وتبادلًا روحيًّا صحيحًا بين الكنائس الغربيّة والكنائس الشرقيّة أصبح ممكنًا للمرّة الأولى منذ ألف سنة. أملنا أن يدرك الجيل الجديد في الكنائس ما أعظم الامتياز الذي حصل عليه، وما أعظم المهمّة المسكونيّة التي عليه أن يقوم بها في هٰذا المجال.

سيصف الأب كونْغار لاحقًا تطوّر العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة والحركة المسكونيّة. وسيلفت النظر بحقّ إلى أهمّيّة التفهُّم الذي أظهره الأب كوتورييه (Couturier). ولٰكن لا بدّ لي من أن أضيف أنّ الدور الذي قام به الأب كونْغار نفسه كان على جانب كبير من الأهمّيّة. ولا أقصد مؤلّفاته (وأوّلها كتابه في الحركة المسكونيّة، **المسيحيّون المنقسمون**) وحسْب، بل مشاركته أيضًا في سلسلة طويلة من الاجتماعات في الثلاثينيّات، حيث تكوّن الأشخاص الذين أصبحوا، بعد ذٰلك بكثير، مسؤولين، من الجانب الكاثوليكيّ ومن الجانب البروتستانتيّ والأرثوذكسيّ على السواء، عن إعداد البنى المسكونيّة بين الكنائس.

إنّ الحرب العالميّة الثانية وطّدت هي أيضًا العلاقات بين الكاثوليك والبروتستانت. كانوا في نزاع روحيّ كبير، وها إنّهم اكتشفوا الآخر رفيقًا في المعركة. ولٰكن، عند إنشاء مجلس الكنائس المسكونيّ رسميًّا في ١٩٤٨، لم يكن ممكنًا إلى ذٰلك اليوم أن يُقبَل الاختصاصيّون المسكونيّون الكاثوليك بصفة مراقبين في الجمعيّة الأولى. ولم يأذن الڤاتيكان للكاثوليك في أن يشاركوا في الجمعيّة.

وفي السنين التابعة، ازداد يومًا بعد يوم عدد الاختصاصيّين الكاثوليك الذين درسوا في العمق مشاكل التطوّر المسكونيّ اللاهوتيّة والعمليّة. وبعد وقت قليل، كوّن الأبوان ڤيلبْراندْس (Willebrands)، وتَييسِن (Thijssen) المؤتمر الكاثوليكيّ للقضايا المسكونيّة. فكان ممكنًا أن تُبحث المشاكل الكبرى في آنٍ واحد في حضن مجلس الكنائس المسكونيّ وفي حضن هٰذا المؤتمر، فتمّ الوصول إلى حوار حقيقيّ.

إلى ذٰلك الزمن، لم تكن لمجلس الكنائس المسكونيّ علاقات مباشرة مع الڤاتيكان. فلمّا قرّر

البابا يوحنّا الثالث والعشرون، سنة ١٩٦٠، أن يُنشئ أمانة سرّ للوحدة، عاشت المسيحيّة أوقاتًا هامّة جدًّا. ترأّس الكردينال بِيا (Bea) أمانة السرّ وأصبح الأب ڤيلبْراندْس أمين سرّها. وبعد ذٰلك، أصبحت العلاقات غير الرسميّة والودّيّة القائمة منذ سنين طويلة علاقات رسميّة. وهٰكذا، وللمرّة الأولى في تاريخ جمعيّات مجلس الكنائس المسكونيّ، سنة ١٩٦١، استطاعت مجموعة مراقبين كاثوليك، اختارتهم أمانة السرّ، أن تشارك في جمعيّة نيودِلْهي.

وحين انعقد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في رومة، حضرته مجموعة كبيرة جدًّا من مراقبي الكنائس المنتمية إلى مجلس الكنائس المسكونيّ، ومن المجلس نفسه. وكانت المسائل المسكونيّة تحتلّ مكانًا هامًّا في تداولات المجمع. وكانت ساعة إعلان القرار المجمعيّ الرسميّ حول الحركة المسكونيّة ساعةً فريدة. فلم يعد ممكنًا بعد ذٰلك الحين أن يدور الحديث عن الحركة المسكونيّة من جهة، وعن الكنيسة الكاثوليكيّة من جهة أخرى. فقد أصبحت الكنيسة الكاثوليكيّة جزءًا من الحركة المسكونيّة، وإن لم تتّخذ مكانًا في حضن مجلس الكنائس المسكونيّ. وبعد ذٰلك بقليل، اتّفق هٰذا المجلس والكنيسة الكاثوليكيّة على إنشاء لجنة مختلطة تُناقَش فيها جميع مشاكل العلاقات المتبادلة.

الفصل الخامس

نضج الحركة المسكونيّة البطيء

بقلم إيف كونغار(*)

يجب تحاشي خطأين: إمّا الاهتمام فقط بما كان يشقّ طريقه وينضج عند الكاثوليك، وإهمال مدى الحركة التي أنتجت مجلس الكنائس المسكونيّ، وإمّا الاعتقاد بأنّ الكنيسة الرومانيّة، لأنّها بقيت غريبة عن هٰذا المجلس، لم تكن تشارك قطّ في الحركة المسكونيّة. يُستبعَد الخطأ الأوّل بفضل ما عرضه القسّ ڤيسِرت هوفْت (Visser't Hooft)، ذٰلك الذي أنشأ المجلس المسكونيّ. أمّا الخطأ الثاني، فقد يستند إلى أنّ الكاثوليك كانوا إذ ذاك تحت تأثير الرسالة العامّة **نفوس الأموات** التي صدرت في ٦ كانون الثاني (يناير) ١٩٢٨ والتي انتقدت ما تسمّيه «الاتّحاد المسيحيّ» ونهت الكاثوليك عن المشاركة في الحركة المسكونيّة التي كانت مبادرة پروتستانتيّة أو أنكليكانيّة.

ليس من السهل أن نحدّد ما هو نظام الرسائل العامّة الصحيح وأهمّيّتها. فهناك رسائل عامّة من عدّة أنواع، من تعليميّة خاصّة، أو من ظرفيّة ورعويّة خاصّة. وكلّها تقريبًا تجمع بين الوجهين، بين ما هو دائم وما هو قابل للتغيير. وقد عبّرت **نفوس الأموات** عن مبادئ ثابتة في التعليم الكاثوليكيّ، وهي أنّ هناك كنيسة المسيح والرسل، أي الكنيسة الكاثوليكيّة، وعلى رأسها خليفة بطرس. انفصل عنها بعض المسيحيّين، فعليهم أن يعودوا ويتّحدوا بها. ولا يمكن الانضمام إلى مجرّد محاولة لتجميع جماعات تختلف مبادئها، لا بل تتعارض. وعبّرت الرسالة العامّة عن نواة مبادئ ثابتة نجدها في نصوص المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، وإن في أجواء مختلفة، ولٰكنّها لم تعتبر واقع الحركات والأبحاث التي تدور حول هٰذا المحور، بعمل من الروح القدس، فتبتعد عنه تارة وتقترب منه تارة، من دون أن تترك وضع نقطة الانطلاق باقيًا على حاله. وهٰذه الحركات وهٰذه الأبحاث هي التي علينا أن نرسم خطوطها الكبرى بوجه خاصّ. وبما أنّنا لا نستطيع أن نقول كلّ شيء في آنٍ واحد، سنعرض بالتتابع ما تمّ عمله في جسم الكنيسة وفي القاعدة إن صحّ هٰذا القول، وما تمّ عمله في الرأس، على المستوى الرسميّ، علمًا بأنّ كليهما هما في علاقات متبادلة دائمة وبأنّهما التقيا في الحدث المجمعيّ الكبير.

في جسم الكنيسة

نميّز بين حركة مسكونيّة روحيّة وحركة مسكونيّة لاهوتيّة، مع أنّنا نتحاشى أن نفصل بينهما، ولا سيّما أن نجعل بينهما تعارضًا.

ترتبط الأولى بشخصيّة الأب پول كوتورييه (المتوفّى في ٢٤ آذار (مارس) ١٩٥٣)، وبشخصيّة تلميذه الأب موريس ڤيلّان (Villain). وهي ترتبط أيضًا بأسبوع صلاة كانون الثاني (يناير) الذي أضفى عليه الأب كوتورييه صيغة جديدة وروحًا جديدًا. ذٰلك بأنّ أسبوع

(*) Yves Congar، لاهوتيّ.

الصلاة ما بين ١٨ و٢٥ كانون الثاني (يناير) من أجل وحدة المسيحيّين، الذي روّجه سنة ١٩٠٨ رجلان أنكليكانيّان مخلصان للكرسيّ الرومانيّ هما سْپنْسِر جونز وواتسُن، كان مخصّصًا للصلاة لأجل عودة سائر المسيحيّين إلى رومة. وكان كلّ يوم مخصّصًا لفئة من الفئات. من الواضح أنّه لم يكن ممكنًا أن يُطلب إلى الپروتستانت أن يصلّوا معنا من أجل عودتهم إلى الكنيسة الكاثوليكيّة. فابتداءً من ١٩٣٥، أعدّ الأب كوتورييه صيغة جديدة تمكّن الپروتستانت والأُرثوذكس والأنكليكان من الصلاة بالإجماع مع الكاثوليك من أجل «الوحدة التي يريدها الله وبالطريق التي يريدها». ومنذ ذٰلك الحين، غذّى الأب كوتورييه الاحتفال بأسبوع الصلاة الشاملة من أجل الوحدة بتحرير كراريس ومنشورات أخذ يوزّعها انطلاقًا من ليون، بفضل جهد مُرهِق.

إنّ أسبوع الصلاة، بعد أن وُضع في هٰذه الصيغة، واستند إلى صلاة يسوع نفسه، وانتعش بروح توبة متواضع، اكتسب، سنةً بعد سنة، عددًا أكبر من المحتفلين، إذ إنّ المقصود هو احتفال حقيقيّ. لا شكّ في أنّ بعض المحاضرات كانت تؤمّن أساس كلّ حركة مسكونيّة، أي إعلامًا موضوعيًّا وتعاطفيًّا عن الآخرين، وعن المشاكل العالقة، وعن المساعي القائمة. لٰكنّ ذٰلك كان يجري في أجواء دينيّة تتجسّد، قبل وقت الصلاة وفي أثناء المحاضرات نفسها، في نوعيّة اهتمام يشبه اهتمام احتفالات الأسبوع العظيم.

وهٰذه الأجواء الروحيّة ميّزت أيضًا مبادرة أخرى من مبادرات الأب كوتورييه، حيث نرى أنّه من غير المعقول أن نضع تعارضًا بين الحركة المسكونيّة الروحيّة والحركة المسكونيّة اللاهوتيّة، أعني الفريق الذي يقال له «مجموعة دومْب» (Dombes)، والذي أُنشِئ سنة ١٩٤٢، وعُرف في وقت حديث بـ«اتّفاقاته» على مسألة الإفخارستيّا ومسألة الأسرار. هٰذا وإنّ الكردينال مِرسييه كان قد وصف محادثات مالين على الوجه التالي: «نحن جمعيّة دروس، لا بل جمعيّة نفوس أيضًا في صلاة مشتركة». كما أنّ حلقات الدروس التي تتمّ كلّ سنة في شيڤتون (Chevetogne) منذ السنة ١٩٤٣ تواصَلت في إطار طقسيّ يتأثّر بالتقليد الشرقيّ.

وكان هناك عدد كبير من المجلّات اهتمّت للحركة المسكونيّة خارج الكثلكة الرومانيّة. ولقد استطاع أمين سرّ المجلس المسكونيّ أن يعترف ويصرّح بأنّ فيها أفضل الأخبار عن الحركة المسكونيّة ونشاطات المجلس. وكثيرًا ما كانت تلك المجلّات طبعًا لسان حال مركز الدروس واللقاءات. ولعلّنا نحتاج إلى عدّة صفحات لذكر أسماء المنشورات الكاثوليكيّة ذات الصدى المسكونيّ: منها ما يختصّ بالتفسير اللاهوتيّ، ومنها ما يتناول موضوع التاريخ ويُنصف «الآخرين» ويفتح الأبواب لإعادة النظر في مشاجرات قديمة. غير أنّ الأهمّ في ذٰلك كلّه تلك الفائدة المسكونيّة التي نجدها في أبحاث لا تتناول موضوع الحركة المسكونيّة مباشرة، ولٰكنّها تغذّي اللاهوت والحياة الروحيّة، انطلاقًا من ينابيع مشتركة ومن وجهة نظر تُسقط المعارضات وتتخطّاها. وهٰكذا فإنّ الحركة المسكونيّة استفادت من الإصلاح الطقسيّ والتجديد الكنسيّ والخطوات التي خطتها الأبحاث الكتابيّة، واستفادت أخيرًا من الأبحاث الآبائيّة.

نلمس هنا ما هو جوهريّ وما يفسّر لنا لماذا أحرز المجمع الڤاتيكانيّ الثاني نجاحًا مسكونيًّا لا حدّ له. ذٰلك بأنّ الأهم لا يقوم على اللقاءات والمساومات، بل على عمل التجديد العميق الذي تواصله كلُّ كنيسة في داخلها. لا شكّ في أنّ قرار المجمع في شأن الحركة المسكونيّة هامّ جدًّا. لٰكنّ أكبر أهمّيّة أحرزها المجمع لمصلحة الحركة المسكونيّة أتته أوّلًا من الحدث المجمعيّ نفسه ومن أصالته، وثانيًا من كون المجمع قد أعاد الارتباط بروح الآباء وإلهام الألف الأوّل، متخطّيًا الإصلاح المقابِل والعصر الوسيط. والحال أنّ الإصلاح والأرثوذكسيّة، كلّ واحد بحسب عبقريّته الخاصّة، هما رفض لتطوّرات العصر الوسيط الغربيّ، من صيغ خاصّة للتديُّن، وفلسفة ولاهوت مدرسيَّين، وتضخيمٍ بابويّ قائمة على القدرة. فلا عجب، ممّا أشرنا إليه بإيجاز، أن نرى أنّ حركات حيويّة جدًّا قد

أعدَّت، في جسد الكنيسة، تلك التيّارات الفكريّة التي أدّت إلى عقد المجمع وأضفت عليه روحًا خاصًّا. فحين أُعطيت الكلمة للكنيسة في رومة، بفضل الدعوة التي وجّهها يوحنّا الثالث والعشرون إلى رعاتها، خطوات طويلة كانت قد أعدّت الخطاب الذي ألقته.

في الرأس وعلى المستوى الرسميّ

المقصود هو رومة، أي البابا والدوائر التي يمارس مهمّته عن طريقها، ولا سيّما مجمع الإيمان. لرومة موهبة خاصّة، وهي سامية ورهيبة في آنٍ واحد. فإنّها، بإصرارها، حتّى عدم التساهل، على القول بأنّ كنيسة المسيح والرسل قائمة، وبأنّها الكنيسة الكاثوليكيّة، وبأنّها أُسّست على شهادة إيمان بطرس، وبأنّ بطرس لا يزال حيًّا في خليفته، مارست موهبتها، وعملت للحركة المسكونيّة نفسها.

كتب أوليفر تومكِنْز (Tomkins) في ١٩٥٢، وكان إذ ذاك أمين سرّ منظّمة «الإيمان والنظام»: «إنّ رومة هي هنا كتعليقٍ دائم على عملنا، فلا يمكننا أن نتجاهلها... بالنسبة إلينا جميعًا، في وسط نظراتنا المتناقضة إليها، تذكّر المجلسَ دائمًا بأنّ الكلام على الوحدة في المسيح ليس هو الكلام على مثال أعلى مجرّد، بل على شيء يجب أن يعبّر عن نفسه في التاريخ، في اللحم والدم. فسواء أكان الأمر تحذيرًا أم تشجيعًا، وسواء أكان عثارًا أم قدوةً (وهي دائمًا، بالنسبة إلى الكثير منّا، شيء من ذلك كلّه)، نجد رومة قائمةً في وجه جميع جهودنا كتجسيدٍ للوحدة، ولا نستطيع أن نتجاهلها». هذا هو وجه الموهبة النيِّر: وكان لها أيضًا وجهُ ظلّ وصَمَم، وقساوة وبطء عن الفهم.

وحين دُعيت رومة إلى تعيين ممثِّلين لها في مؤتمرَي ستوكهولم (١٩٢٥) ولوزان (١٩٢٧)، رفضت الدعوة. وهكذا صنعت حين عُقد مؤتمرا أوكسفورد وإدِنْبورغ سنة ١٩٣٧. وحين طُلِبتُ كـ«مراقب»، لم أحصل على الإذن. لكنّ أربعة مراقبين كاثوليك كانوا في إدمبورغ بدون صفة رسميّة. وفي أثناء تلك السنين التي شهدت صعود التوتاليتاريّات المأسويّ، أثبت الكرسيّ الرسوليّ وجوده، يومًا بعد يوم، كالمدافع عن الشخص البشريّ، وكرامته وحرّيّته. وكانت مقاومة الوثنيّة النازيّة توحّد بين البروتستانت والكاثوليك الألمان. وفي أثناء الحرب العالميّة الثانية، وافقت السلطات الأنكليكانيّة على برنامج السلام الاقتصاديّ والسياسيّ العادل، الذي رسمه البابا بيوس الثاني عشر.

ولمناسبة أحد اجتماعات المجلس المسكونيّ في شباط (فبراير) ١٩٤٦، كتب المنسنيور شاريير (Charrière)، فْريبورغ ولوزان وجنيف إلى الأسقف اللوثريّ المنسنيور بريليوت (Brilioth): «لا نرى حتّى الآن كيف يمكن أن تتمّ هذه الوحدة، لأنّنا لا نستطيع أن نُزيل فوارقنا بقاسم مشترك سطحيّ محض، لا يكون سوى مشوّهٍ مشترك. قد نكون خونة، إن تخلّينا عن حرفٍ واحدٍ من الحقائق التي تسلّمناها. ولكنّ الاتّحاد، من جهة أخرى، لا يمكن أن يكون على طريقة انتصار بعضهم على بعضهم الآخر، كما نرى ذلك على الصعيد الزمنيّ. فوق هذين الطرفَين، هناك إمكانيّة للحلّ المطابق حقًّا لروح يسوع، وهو المصالحة».

كانت هذه المسألة أحد المواقف الأولى الصادرة عن السلطة الكنسيّة التي عبّرت عن نظرة مسكونيّة حقًّا. وكان اهتمام الكاثوليك بالمجلس المسكونيّ كبيرًا جدًّا. وعند اقتراب مؤتمر أمستردام، في آب (أغسطس) ١٩٤٨، حيث سيكوَّن المجلس رسميًّا، التمس عدد كبير من الكاثوليك المناصرين للاتّحاد أن يكونوا حاضرين كـ«مراقبين». لكنّ رومة رفضت في النهاية. وبدا هذا الرفض ضوءًا أحمر يثبّط العزائم. ولكنّ وثيقة صادرة عن مجمع الإيمان ومؤرّخة في ٢٠ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٤٩ ظهرت في أوّل آذار (مارس) ١٩٥٠، بعنوان **الكنيسة الكاثوليكيّة** وكانت هذه الوثيقة، إلى جانب إقرارها بعض قواعد الفطنة - ترخيص من

الأسقف المحلّيّ للمشاركة في الاجتماعات الخاصّة، ومن رومة للّقاءات العالميّة - تعترف بأنّ الحركة المسكونيّة هي صادرة عن الروح القدس، وتوصي بتلاوة «الأبانا» المشتركة، وتدعو إلى البحث بتواضع، في المشاركة في العمل المسكونيّ، عن طريقٍ للتقديس. وجمعت هذه الوثيقة بين الضوء الأخضر والرفّاف. وفي الواقع، انتُدب أربعة مراقبين كاثوليك رسميًّا إلى المؤتمر الذي عقدته منظّمة «الإيمان والنظام» سنة ١٩٥٢. وفي جمعيّة المجلس في نيودِلْهي سنة ١٩٦١، كانوا خمسة عيّنهم الفاتيكان.

لكنّ التعليم الكاثوليكيّ التقليديّ في الكنيسة بقي بدون تغيير. لا بل اتّسم بصيغة أضيق وأقسى في رسالتَين عامّتَين أصدرهما بيوس الثاني عشر وهما **الجسد السرّيّ** (*Mystici Corporis*) (٢٩ حزيران (يونيو) ١٩٤٣) و**الجنس البشريّ** (*Humani generis*) (١٢ آب (أغسطس) ١٩٥٠). وأكّد البابا فيهما تطابقًا دقيقًا بين جسد المسيح السرّيّ والكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة. ولم يضع فرقًا، من هذا القبيل، بين المعمَّدين غير الكاثوليك وغير المسيحيّين. والذين نسمّيهم إخوةً منفصلين - ويسمّيهم المجمع منقسمين بالأحرى - كانوا يوصَفون فقط بأنّهم «موجّهون نحو الجسد السرّيّ»، وهي عبارة غامضة لم يستطع أفضل الشروح أن يجد لها مضمونًا هامًّا مُرضيًا. أمّا التحديد العقائديّ لانتقال أمّ الله الجسديّ (أوّل تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥٠)، الذي تمّ في هذه الأجواء، فقد شُعر بأنّه عقبة إضافيّة على طريق «المصالحة».

نحو المصالحة

طالما أولت رومة نفسُها اهتمامًا ناشطًا جدًّا للشرق المسيحيّ، وأوصت يومًا بعد يوم بدرس تقليده وليترجيّته. لكنّ بحثًا دقيقًا في وثائق الكرسيّ الرسوليّ يدلّ أوّلًا على أنّه لم يشبّه قطّ العمل لدى سائر المسيحيّين بمشروع إرساليّ. ثانيًا، اعترف بما عند الآخرين من إيجابيّات مسيحيّة. ثالثًا، سلّم بأنّ الكثير من الأمور تفسّرها اعتبارات تاريخيّة. رابعًا، أفسح المجال يومًا بعد يوم لوجهة النظر النفسيّة. وبناءً على ذلك كلّه، يمكننا، إن أردنا، أن نستخلص من الوثائق البابويّة الخطوط العريضة لحركةٍ مسكونيّة تعليميّة وعمليّة.

وفي ٢٥ كانون الثاني (يناير) ١٩٥٩، في ختام أسبوع الصلاة الشاملة من أجل الوحدة، أعلن يوحنّا الثالث والعشرون، بعد انتخابه بشهرين، عن قراره أن يعقد مجمعًا مسكونيًّا، وكان يقول: «لا يقتصر هدف المجمع على خير الشعب المسيحيّ الروحيّ، بل المراد منه أيضًا دعوة إلى الجماعات المنفصلة للبحث عن الوحدة التي يصبو إليها العديد من النفوس في جميع أنحاء العالم». تساءل بعض الناس هل المقصود هو مجمع اتّحاد، أو على الأقلّ مجمع تبادلات ومساومات تُواصَل في ذلك الاتّجاه. من الواضح أنّ ذلك كان وهميًّا. وفي الواقع، ما لبثت بعض الشخصيّات الرومانيّة أن أوضحت الأمور. ففي ٢٥ آب (أغسطس)، صرَّح الكردينال تيسران (Tisserant): «إنّ المجمع هو قضيّة داخليّة في الكنيسة الكاثوليكيّة، لكنّ المراد به مع ذلك هو القيام بعمل مفيد للوحدة، بحيث يصبح ممكنًا، بعد المجمع، أن تُعالَج هذه المشاكل المختصّة بالوحدة بوجه جديد وأكثر ملاءمة». وهذا ما جرى فعلًا».

ومن ثمّ، أعلن المسيحيّون الآخرون أنّ هذا المجمع يهمّهم. فكان من المنتظر أن يحضره مراقبون. وفي ٥ حزيران (يونيو) ١٩٦٠، أنشأ يوحنّا الثالث والعشرون أمانة سرّ لوحدة المسيحيّين، وسلّمها إلى الكردينال بيا (Bea). وبذلك زوّد الكنيسة الكاثوليكيّة، في مركزها الرومانيّ، بهيئة اتّصال وحوار.

ما قام به المجمع، وما تمّ بعده من أجل الحركة المسكونيّة، لا يعود إلى الحقبة التاريخيّة التي كُلِّفنا بها. فهناك مشكلة ضخمة رُسِمت في الكلمات نفسها: مجلس الكنائس المسكونيّ، ومجمع الكنيسة الكاثوليكيّة المسكونيّ. ستتمّ اللقاءات بين الحركتين

المسكونيّتَين. فهل تستطيعان يومًا أن تلتحق الواحدة بالأخرى وتتطابقا؟ في الوقت الحاضر، وفي المجمع الذي افتُتح في ١١ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٢ بحضور ٣٩ مراقبًا، كانت الكلمة للكنيسة، أي لجسم الكنيسة. وستوضح اهتداءها إلى الحركة المسكونيّة. فتصبح هٰذه الحركة بعدًا عاديًّا من أبعاد الحياة الكاثوليكيّة والفكر اللاهوتيّ والإرساليّات والعمل الرعويّ والالتزام بالعدالة والسلام. وبدلًا من قول بيوس الثاني عشر الذي طابق بدقّة بين جسد المسيح السرّيّ والكنيسة الكاثوليكيّة، أكّد المجمع فقط أنّ كنيسة المسيح والرسل موجودة في الكنيسة الكاثوليكيّة التي يسوسها الأساقفة المتّحدون بخليفة بطرس. بذٰلك يُحفظ كلّ ما في التعليم من إيجابيّات، من دون استبعاد أن يكون الآخرون كنيسة في درجة من الدرجات وبطريقة من الطرق.

الفصل السادس

پول كوتورييه

نبيّ الوحدة

بقلم موريس ڤيلان(*)

تعرّفتُ إلى الأب كوتورييه في ليون، لمناسبة أسبوع الوحدة، في كانون الثاني (يناير) ١٩٣٧. وكان ذٰلك في أثناء محاضرة ألقاها صديقي جان غيتون (Guitton). كانت الكراسي غير كافية في القاعدة الصغيرة، فكان واقفًا عند طرف طاولة المحاضر، جانبيًّا، جامدًا ومختليًا بنفسه. لم يدم حديثي إليه إلّا لحظة، وتواعدنا بأن نلتقي. ولٰكنّي، منذ تلك الساعة، التزمتُ معه لثماني عشرة سنة، حتّى وفاته، في ٢٤ آذار (مارس) ١٩٥٣. رُسمت كاهنًا سنة ١٩٢٧، وكانت تنشئتي مزدوجة: جامعيّةً أوّلًا في باريس قبل الابتداء، ثمّ رومانيّةً في «المدرسة الملائكيّة». وكنتُ في تلك السنة أستاذ علم الكنيسة وتاريخ الكنيسة في ليون، في إكليريكيّة الآباء المريميّين.

وطرح الأب عليّ سؤالًا كان جوهريًّا في نظره: «هل تؤمن، يا أبتِ، بقدرة الصلاة؟». طبعًا، أجبتُ: «نعم». ولٰكن هل كنتُ قادرًا على إدراك مدى هٰذا السؤال وما يتطلّبه؟ أعترف اليوم بأنّ وضعي كأستاذ كان يحول دون ذٰلك. كان يتنازعني، من جهة، تكويني الجامعيّ المرن والليبراليّ بالأحرى، الذي كان منفيًّا إلى المركز الثانويّ، ومن جهة أخرى المذهب التوماويّ الضيّق والواقعيّ الذي أجده عند أمثال غَرّيغو لاغرانج (Garrigou-Lagrange)، فلم أكن طليق اليد لوضع أُسس الدروس التي أُلقيها في اللاهوت. فكان ذٰلك وأشياء أخرى كثيرة حاجزًا يحول دون الحركة المسكونيّة التي أصبو إليها من صميم نفسي، حين جئت أقرع باب الأب كوتورييه، مع أنّي كنت أجهل كلّ شيء عنها. وإذا كانت عندي فكرة عن نهج أسبوع الوحدة، فلم يكن ممكنًا أن تكون إلّا هٰذه: إقناع «إخوتنا المنفصلين» بحقيقة الكنيسة الأمّ، وتوفير الفرصة لهم لكي «يهتدوا» و«يعودوا». لا شكّ في أنّي قرأت وتأمّلت عبارة الأب الذهبيّة في منشوره: «طَلَب وحدة ملكوت الله، كما يريدها المسيح، وبالطرق التي يريدها». ولٰكن كيف أفسّرها على غير وجه؟

وقصارى القول، لم أكن أجيب عن السؤال، إذ إنّي لم أكن أومن بقدرة الصلاة.

ولٰكن لو كان الأب كوتورييه مكانك، أيًّا كان جوابه؟

لٰكان جوابه أنّ وحدة المسيحيّين ليست «مشكلة»، كما يعتقد كثير من الناس، بل إنّها تنتمي إلى حقل «السرّ» وإنّها مجرّد عطيّة من الله، تتخطّى جميع تركيباتنا. ولا يستطيع أحد أن يعلم ماذا ستكون، ولا البابا نفسه، بل المسيح فقط، رأس الكنيسة (بمعنى هٰذه الكلمة الواسع). من جهة، كان الأب كوتورييه متصوّفًا، و«نبيًّا»، وكان له بهٰذه الصفة اتّصال بـ«سرّ» الوحدة. ومن جهة أخرى، كان التواضع المتجسّد وكان خاضعًا بوجه تامّ لسلطة الكنيسة التعليميّة (لا شكّ

(*) Maurice Villain، كاهن مريميّ.

في أنّه كان يتمنّى سلطة «منفتحة»، وهي صفة كثيرًا ما كانت ترد في مفرداته، ولٰكنّه لم يكن مخيَّرًا). ومن هنا المأساة التي اكتشفتُها عنده منذ اللقاء الأوّل والتي كانت تمزّقه تمزيقًا.

وبصفته متصوِّفًا ونبيًّا، كان يستشعر «الطرق» التي يريدها المسيح للوحدة، وهي تظهر شيئًا فشيئًا أو فجأةً، وتكون أحيانًا مستحدثة تمامًا. فكان يدعو إلى «يقظة» جميع المسيحيّين وإلى «التنافس الروحيّ»، وينادي بـ«حركة مسكونيّة روحيّة» قائمة على المحبّة، وفي النهاية بحوارٍ بين جميع الكنائس، خلافًا للمناظرة الدفاعيّة....

وبما أنّه كان يستشير العديد من أهل الاختصاص، وقد أدار «مجموعة دومب» من السنة ١٩٣٧ حتّى وفاته، كان يعرف بالاختبار أنّ هناك نزاعات وعُقَد ومعارضات بين اللاهوتيّين (الكاثوليك أو المنشقّين). ولٰكنّه، حين كان يرى هٰذه النزاعات، كان يطلب إلى الشركاء أن يصلّوا، ويغيّر مستوى النقاش عند الحاجة... وكانت إحدى حِكَمه أنّ «الكنيسة الكاثوليكيّة ليست الوحيدة التي تعتقد بأنّها وحدها في الحقيقة».

وعن الحِسّ الداخليّ عند الأب كوتورييه أعرضُ مثلين، من بين الكثير منها. في السنة ١٩٣٩، كتب الأب، في شأن الحركة المسكونيّة: «يبدو أنّه يمكننا أن نتساءل هل يكون من الاعتداد بالنفس أن نرى في تلك المؤتمرات المسيحيّة الكبرى المتعاقبة: ستوكهولم (١٩٢٥)، ولوزان (١٩٢٧)، وأوكسفورد (١٩٣٧)، وإدِنبورغ (١٩٣٧)، مراحل أولى وبعيدة في الطريق الذي يؤدّي إلى مجمع مسكونيّ واسع، لم يَرَ العالم المسيحيّ قطّ مثله. فتكون تلك المؤتمرات تمهيدات سابقة للمجمع، وهي غير منتظرة وغير مألوفة وصادرة عن العناية الإلٰهيّة».

فمَن الذي، في ١٩٣٩، كان يستطيع أن يقول مثل هٰذا الكلام، يومَ لم يكن من وجود لمجلس الكنائس المسكونيّ الذي أبصر النور في ١٩٤٨؟ والحال أنّ فكرة «مجمع» عالميّ لم تُستأنَف إلّا سنة ١٩٧٥، عند انعقاد جمعيّة نَيروبي.

أمّا النصّ الثاني فإنّه جزء من وصيّة الأب المسكونيّة (كانون الثاني (يناير) ١٩٥٣)، لٰكنّه يرقى، من دون توقيع، إلى ١٩٤٤: «سيأتي يومٌ تكون فيه الهند والصين وحتّى أفريقيا قد درست رسالة المسيح وعاشتها، يومٌ تكون، جنبًا إلى جنب، على قدم المساواة أو التفوّق في العدد والنفوذ والقداسة، جماهيرُ آسية وأفريقيا مع جماهير أوروبّا العجوز أو أميركا الفتيّة. أمور كثيرة تكون قد تغيّرت في الكنيسة الكاثوليكيّة، من دون أن تكون هي قد تغيّرت في ذاتها، وآفاق من الكتاب المقدّس، مُغلَقة الآن عن أنظارنا، تكون قد فُتحت، و«روحانيّات» جديدة تكون قد ظهرت في نفسيّات تختلف كلّ الاختلاف عن نفسيّتنا. والنظام التأديبيّ سيعدَّل هو أيضًا. كما أنّنا نحن، إن نُقلنا بطريقة سحريّة إلى جماعة القرن الأوّل المسيحيّة، نشعر بالغربة، مع أنّنا على أرض مؤمنة وحيّة، كذٰلك نشعر بالغربة نفسها، إن نُقلنا إلى الكنيسة التي ستكون بعد بضعة قرون. ولٰكنّنا، في كِلا الوضعَين، لا نلبث أن نستعيد إيماننا».

في هذا النصّ الرائع، يلحق الأب بأجزاءٍ حركة مسكونيّة نعرفها في أيّامنا، وهي تستوعب الأديان غير المسيحيّة - ولقد استؤنفت هٰذه المشكلة أيضًا في نيروبي.

حين كتب الأب كوتورييه تلك الأشياء، كان يبدو حالمًا، حتّى لأصدقائه. وكانت رومة لا تردّ عليه، فكان منقسمًا بين الطاعة وصوت الروح.

هل كانت رومة تُصغي فعلًا إلى الأب كوتورييه؟ وإن كان الجواب: نعم، فلماذا لم تكن تردّ عليه؟

السؤال حَرِج فعلًا، وقد نجد في سيرته بعض عناصر الجواب. لا شكّ في أنّ الأب كوتورييه كان له في الڤاتيكان سفير هو الكردينال جِرْلِييه (Gerlier)، رئيس أساقفة ليون، صديقه وحاميه. ولمّا كان الأب مطيعًا كما نعرفه، فإنّه كان يُطلع الكردينال على جميع نشاطاته: أسبوع الوحدة، والعلاقات مع «الإخوة المنفصلين» (الأنكليكان والأرثوذكس والپروتستانت في فرنسا وسويسرا وغيرهما)، والخطوات التي يخطوها

حوار دومْب بين المذاهب إلخ. وكلّما ذهب الكردينال إلى رومة، كان الأب يحمّله تحقيقًا لينقله إلى البابا بيوس الثاني عشر، بواسطة المنسنيور مونتيني، وكيل أمانة سرّ الدولة. والحال أنّه يمكنني أن أؤكّد أنّ التحقيق كان يُسلَّم، ولٰكنّ النقطة المعتَبرة جوهريّة في الرسالة لم تكن «تمرّ»، لأنّ بيوس الثاني عشر كان يرفض الحركة المسكونيّة ويجمّدها.

وكان التجميد متمثِّلًا في الرسالة العامّة **الجنس البشريّ**، في غمرة «السنة المقدّسة» ١٩٥٠ التي كانت، بالنسبة إلى رُوَّاد مختلف الموادّ التعليميّة، «السنة الرهيبة». فقد ندّدت الرسالة العامّة بالحركة المسكونيّة بطريقة سلبيّة تمامًا، من دون التمهيد لها بأيّ مفهوم إيجابيّ عنها.

والنقطة التي كانت تهمّ الأب كوتورييه كثيرًا في العرائض التي كان يرفعها هي ما يسمّيه «الدعوة التي تصبّ في نقطة واحدة». كان قد آل على نفسه أن يحصل من رؤساء الكنائس (الپروتستانت والأنكليكان والأرثوذكس) أن يوجّهوا، عشيّة أسبوع الوحدة، دعوة إلى الصلاة «من أجل الوحدة التي يريدها المسيح وبالطريق التي يريدها»، وطلب إلى البابا أن يمهّد لهٰذه الدعوة. والحال أنّ بيوس الثاني عشر رفض دائمًا هٰذا الطلب، ولم يحصل الأب على جواب. وهنا لا أستطيع أن أزيد شيئًا على ما قلته. نعم، كانت السنة المقدّسة ١٩٥٠، بالنسبة إلينا، سنة حزن شديد امتازت في رومة بموقف تصلّبيّ.

دامت هٰذه المأساة حتّى انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، الذي أنتج القرار في الحركة المسكونيّة **استعادة الوحدة** *(Unitatis redintegratio)*، مستوحيًا من الحركة المسكونيّة الروحيّة، وهي التعليم الخاصّ بالأب كوتورييه. ولقد قال الأب كونْغار إنّ الأب كوتورييه أعطى الكنيسة «قلبه المصلّي».

إنّي على يقين من أنّ عبارة الأب كوتورييه الذهبيّة ستبقى حاليّة، هنا والآن، ولمدّة طويلة قد تستغرق عدّة قرون، كشرط لجميع الخطوات التي تخطوها الحركة المسكونيّة، لأنّه لم تُبدل بها عبارة أخرى. ولٰكنّي أستطيع أيضًا أن أشهد أنّ هٰذا الرجل، الذي كان شعلة والذي أحرق العالم بمثاله الخاصّ بالصلاة العالميّة، كان لا يصبو إلّا إلى أن يكون منسيًّا. وإن كانت هناك شخصيّة كتابيّة أجرؤ أن أقترحها كمثال أوّليّ له، أفلا تكون شخصيّة إبراهيم في سفر **التكوين**، حين ترك كلّ شيء، لمّا دعاه الله، وذهب إلى البرّيّة؟ سار، سار، سار، ربّما من دون أن يعرف إلى أين يذهب، ولٰكن في الاتّجاه الصحيح دائمًا، لأنّ الروح القدس يرشده. ذهب نحو الموعد الذي يعرف أنّه كان في نهاية الطريق، بالرغم من المِحَن والمضايق والتضحيات، بقدرة الصلاة، نحو شعب الوحدة، تحت سماء مليئة بالنجوم....

الفصل السابع

كارل بارت والحركة المسكونيّة

بقلم جورج كازاليس (*)

توفّي كارل بارت في ١٠ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٨، في الثانية والثمانين من عمره، فعاصر تمامًا المغامرة المسكونيّة الكبرى التي عرفتها الأزمنة العصريّة. وُلد في حقبة تأثّرت تأثّرًا شديدًا بـ«النزاع الثقافيّ» الذي أثار الإمبراطوريّة الألمانيّة البِسماركيّة على الطموحات السياسيّة التي امتازت بها بابويّة أُعلِن مؤخّرًا أنّها معصومة عن الخطأ، وتوفّي بعد أن تتبّع بتحمُّس الانفتاح الكاثوليكيّ في أيّام حبريّة يوحنّا الثالث والعشرين وفي أثناء أعمال المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. لٰكنّه مارس أوّلًا، منذ ١٩٢٥، تأثيرًا متزايدًا في تطوّر «الحركة المسكونيّة»، من جنيف، وبوجه خاصّ في «الجمعيّات» التي واكبت تاريخها كلّ سبع سنوات، من أمستردام (١٩٤٨) إلى أُپسالا (١٩٦٨)، مرورًا بإڤنستُنْ (١٩٥٤) ونيودِلْهي (١٩٦١).

وكان سويسريًّا ناطقًا باللغة الألمانيّة وعضوًا من أعضاء الحزب الاجتماعيّ الديمقراطيّ، ومع ذٰلك لم يكن هناك، على ما يبدو، ما يُنبئ باهتمامه المتزايد بقضيّة وحدة المسيحيّين، ولا ما كنّه له اللاهوتيّون ورؤساء الكنائس من الانتباه والاحترام، منذ أن صدر، سنة ١٩١٩، شرحه الضخم **للرسالة إلى أهل رومة** وحتّى نهاية حياته.

المناضل

إنّ السنوات العشر التي أعدّت صدور شرح **الرسالة إلى أهل رومة** امتازت بالتزام اشتراكيّ ناشط، ولا سيّما على صعيد العمل النقابيّ في رعيّة سافِنْڤيل (Safenwil)، حيث كان قسّيسًا من ١٩١١ حتّى ١٩٢١. وكانت ممارسته وعقائديّته السياسيّتان تفترضان مواقف انتقاديّة قاسية من المؤسّسات الكنسيّة البروتستانتيّة والكاثوليكيّة على السواء. أفليست أركان الدين هي التي تدعم نظامًا اجتماعيًّا يجب قلبُه؟ وفي أيّام الكفاح الألمانيّ من أجل الثقافة، ألَم ينتظم البروتستانت في صفوف الكاثوليك للدفاع عن امتيازاتهم المدرسيّة والماليّة؟ وفي ١٩١٤، ألم يُسرع جميع أولئك الأساتذة الأجلّاء، المنتمين على حدّ قولهم إلى المعارضة اليساريّة، للالتحاق بمعسكر القوميّة الداعية إلى الحرب، ففقدوا مصداقيّتهم في نظر تلامذتهم الثاقب؟... وبكلمة وجيزة، لا يحتاج المجتمع الاشتراكيّ إلى أديان الطبقات الحاكمة وخدّامها. فإنّ الجماعة المسيحيّة الأصيلة لا تبالي بالواجهات والمجاملات الكنسيّة، بل هي تنشأ وتنشأ بلا انقطاع، حيث يلتزم أناس يحرّكهم الإنجيل ببناء عالم جديد، هو رسم أوّليّ للملكوت الأخيريّ.

دفع ذٰلك بارت إلى أن يُعيدَ إعادة جذريّة إلى بساط البحث الدور الاجتماعيّ الذي ينبغي له أن يقوم به بصفته قسّيسًا، وسيقوم به حتّى النهاية، ولٰكن

(*) Georges Casalis، أستاذ في كلّيّة اللاهوت البروتستانتيّة في باريس والمعهد المسكونيّ للتنمية.

بالاستفادة من وضعه كأحد الأعيان للتهجُّم بلا انقطاع، باسم المستغَلّين، على امتيازات أرباب العمل وطموحات السلطات المدنيّة. يمكننا أن نقول، من دون مبالغة، إنّه مارس إذ ذاك عمدًا صيغةً من صِيَغ «الحركة المسكونيّة العلمانيّة» التي عرفت، بعد ذٰلك بخمسين سنة، نجاحًا جعلها تظهر لبعض الناس المقابل الضروريّ و«الحقيقة المعكوسة» للحركة المسكونيّة الرسميّة: فكلُّ مَن وقف إلى جانب الصغار وضحايا النظام الاجتماعيّ أيًّا كان، هو عضو من أعضاء كنيسة المسيح، الواحدة والمقدّسة والجامعة، أيًّا كانت، مع ذٰلك، جذوره المذهبيّة.

المستكشِف

لمّا أصبح أستاذ علم اللاهوت في غوتِنغن (Göttingen) سنة ١٩٢١، التزم فورًا في مجهود مكثّف لاستعادة تراث المصلحين، في خصوصيّته بالنسبة إلى سائر تيّارات التقليد المسيحيّ. وابتداءً من ١٩٢٥، واصل هٰذا المجهود في مونْستِر (Münster)، ولم يبتدئ، في بون سنة ١٩٣٠، إصدار مؤلّفات نضجه الكبرى، إلّا بعد عشر سنوات من العودة الصارمة إلى الينابيع. فدفعه استكشافه المتواصل للماضي إلى الإقبال على مطالعة اللاهوت الكاثوليكيّ: فطوال أشهر، أكبّ على قراءة أوغسطينس وتوما الأكوينيّ، وأصبح، في نظر شركاء «المذهب الآخر»، مواجهًا مرهوبًا وضروريًّا في الوقت نفسه. وفي تلك الأيّام كتب ما يلي: «إنّ أخذ الآخرين على محمل الجدّ، بين أناس ليسوا متّحدين في المسيح، قد لا يعني عقد لقاءات ودّيّة...، بل حمل ثقل التناقض، والشعور بالخوف ممّا هو الآخر بقدر ما يشعر الآخر بالخوف ممّا هم نحن...، والوعي لسرّ الانقسام هٰذا، وبالتالي التحوُّل إلى كاثوليكيّ أو پروتستانتيّ أشدّ توقًا إلى سلام المسيح ممّا نعرفه حتّى الآن ونستطيع أن نرجوه».

وبعد الانتقاد الجذريّ في السنين الأولى، أصبح بارت قارئًا فريدًا لجوهر الإنجيل وناطقًا مميّزًا باسمه، و«مسكونيًّا مجاهدًا». فكان يصرِّح بأنّه ما من ضعف وما من مجاملة يستطيعان أن يساعدا قضيّة الوحدة على التقدّم، وبأنّه ما من مذهب مسيحيّ، يستطيع أن يساعد الآخرين على السير نحو تفهّم أوضح للإنجيل إلّا برجوعه إلى ما هو أكثر أصالة في جذوره، وأنّه ما من تنازل وما من تساهل يستطيعان أن يقرّبا الأخوة المنفصلين من ذٰلك الذي هو وحده وحدة الكنيسة، كما أنّه هو وحده نهاية التاريخ: أي المصلوب القائم من الموت. وإلى تلك الأيّام يرقى لقاؤه وصداقته مع رجلَين أصبحا بعد ذٰلك موجّهَي «الحركة المسكونيّة» غير الكاثوليكيّة، وهما الهولنديّ ويلْهِلْم أ. ڤيسِرْتْ هوفْتْ (Wilhelm A. Visser't Hooft)، الذي عُيّن أوّل أمين سرّ لـِ«مجلس الكنائس المسكونيّ»، والفرنسيّ پيار موري (Maury) الذي كان من أشهر الذين عملوا لإنشائه. ولقد شارك بارت، عن بعد في أغلب الأحيان، وأحيانًا في الصفّ الأوّل من العاملين، في التقدّم البطيء الذي عاشته منظّمة جنيف. وكانت تدخّلاته انتقاديّة وبنّاءة في آنٍ واحد.

الشاهد

إنّ «نَعَم» الله في يسوع المسيح هو الذي أرغم بارت على قول «لا» لكلّ ما يقلّل من أهمّيّته ويحتقره وينبذه، بتجريده من كلّ طابع حصريّ. ولقد قاده هٰذا اليقين الراسخ إلى مواجهات رهيبة: ففي ٣٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٣٣، استولى هِتلر على الحكم وأقدم على توحيد الأنماط في ألمانيا، بما فيها الكنائس. في ما يختصّ بالكثلكة، وقّع في ٨ تمّوز (يوليو) ١٩٣٣، معاهدة دينيّة بارعة. أمّا البروتستانت، فأراد أن يستعبدهم باختراق صفوفهم: فيكون «المسيحيّون الألمان» كنيسةً للعِرق والبطولة القوميّة والتوسّع

الجرمانيّ، ويعترفون بأنّ هتلر هو الرجل الذي أرسله العليّ إلى شعبه المختار، ألمانيا الآريّة، المكلَّفة بتطهير نفس الغرب وإعادة تفوّقه المهدَّد.

رأى بارت المخاطر تتصاعد، فنظّم هٰذا السويسريّ الكلڤينيّ المقاومة، مع أصدقائه اللوثريّين. ولم تكن تهمّه العناوين والأسماء: هم مسيحيّون «إنجيليّون» مَن يعترفون بإيمان لا مساومة فيه ويرفضون الولاء المتطرّف للإمبراطوريّة الثالثة. وفي وسط أجواء استقالات حماسيّة، وفي وجه حياد الكثلكة العامّ والتردّدات البروتستانتيّة، دقَّ جرسَ الاستنفار لجميع الذين «لن يحنوا الركبة أمام البعل». فتجمّعت وتنظّمت أقلّيّة من ١٠ إلى ١٥ بالمئة، في أنحاء جميع الولايات الألمانيّة، واتّخذت اسم «الكنيسة المعترفة» ولم تلبث أن تبنّت شهادة إيمان، هي «إعلان بارْمِن اللاهوتيّ»، الذي حرّره بارت كلّه والذي كان شِرعة المقاومة الروحيّة للنازيّة وقاعدتها. وللمرّة الأولى، تكوّنت جبهة مسكونيّة للرفض، مع وجود رؤساء كنائس ولاهوتيّين مشهورين في معارضة واحدة للدولة التوتاليتاريّة. وإذا صحّ أنّ «قضايا بارْمِنْ» الستّ وُزنت كلمةً كلمةً، فإنّ الإجماع الذي أحرزته يعود إلى عزم المعادين لِهتلر أكثر ممّا يعود إلى فُرادة الصياغة. إنّ اللوثريّين والكلڤينيّين وجميع الذين التقوا حول نصّ بارْمِن شعروا بأنّهم لا يبقون أمناء لجذورهم الخاصّة إلّا بالجرأة على المواجهة والتفكير في مستقبل غير الذي يعلن عنه أسياد الساعة. ولأنّ بارت يراهن على الرجاء، حصلت حركته المسكونيّة على تلك القوّة المُعدية. فإنّه لا يحسب ولا يحتال، بل، بفضل تركيزه على الدفاع عن الإنسان، الذي لا ينفصل عن التبشير بالمسيح يسوع، اختبر مدهوشًا أنّ الوحدة تُعطى له فوق ذلك. إنّ الكنيسة لا تستجيب صلاة الربّ «ليكونوا واحدًا» حين تهتمّ بنفسها، ولٰكن، حين تعرف أنّها مسؤولة عن جميع الذين تقيم في وسطهم، تكتشف مجدّدًا طعم الإنجيل. منذ ١٩٣٠، عمل بارت على حركة مسكونيّة ليست غايتها في نفسها، بل هي موجَّهة كلّها نحو السلام وسعادة جميع البشر.

«ملفان الكنيسة»

في السنة ١٩٣٥، حين طُرد بارت من ألمانيا ووجب عليه أن يواصل تدريسه في بال، أصبح إشعاعه واسعًا جدًّا: لم يرغب العالَم المسيحيّ وحسْب في لقائه، شاعرًا بأهمّيّة تفكيره اللاهوتيّ لجميع مجالات الحياة الكنسيّة، بل اتّخذ هو نفسه مبادرة نشاط رسائليّ جبّار جعل منه مستشار جميع الذين ينتظرون رأيه في شتّى المسائل، من لاهوتيّين وأساقفة وقساوسة وطلّاب وسياسيّين. وفي وسط هٰذه المراسلة المتنوّعة، لا بدّ من تخصيص مكان مميَّز للرسائل العشرين إلى الكنائس الأجنبيّة التي دعاها، منذ ١٩٣٨، إلى مقاومة النازيّة، قبل أن يدعوها، في ١٩٤٥، إلى إعادة إعمار ألمانيا المهزومة سياسيًّا وروحيًّا. ظهرت مجموعة الرسائل بهٰذا العنوان المتواضع: **صوت سويسريّ**، فاتّسمت بإنشاء رسوليّ للأزمنة العصريّة. وكانت عبرتها واضحة، وهي أنّ الكنيسة لا تكون أمينة لدعوتها ولا يكون لها نصيب في استعادة وحدتها المفقودة، ما لم تضع بلا ملل الاعتراف بسيادة يسوع المسيح وحدها فوق طموحات القياصرة الذين يظنّون أنّهم يستطيعون أن يفرضوا على رعاياهم طاعة عمياء وشبه دينيّة.

كما دُعي إلى المشاركة في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني بصفة مراقب، لٰكنّ حالته الصحّيّة حالت دون تلبية هٰذه الدعوة. وفي خريف ١٩٦٦، تلقّى دعوة شخصيّة، وكانت له في روما محادثات طويلة مع أعلى السلطات الكاثوليكيّة والنوادي اللاهوتيّة. وبعد أن قبّله بولس السادس، خرج من المقابلة قائلًا: «إنّ الكنيسة والتفكير اللاهوتيّ الكاثوليكيّ دخلا في حركة لم أكن أتصوّر اتّساعها». وأضاف: «إنّ البابا ليس هو المسيح الدجّال!». وعلى الكتب التي قدّمها لمضيفه، كتب باللاتينيّة هٰذا الإهداء: «في خدمة الربّ الواحد المشتركة، إلى الأسقف بولس السادس، خادم خدّام

الله، الأخ المنفصل كارل بارت». لا حاجة إلى التشديد على مدى المسيرة المسكونيّة التي تمَّت من كلتا الجهتين والتي لُخّصت في تلك الكلمات.

وفي اليوم التالي من مأتمه الذي تمّ بحضور أعضاء عائلته وبعض الأصدقاء، أقيمت له حفلة تكريم في كاتدرائيّة بال، شاركت فيها كلّيّة اللاهوت وحكومة بال، وممثّلون عن لاهوتيّي ألمانيا القدماء والشباب، وأمين سرّ مجلس الكنائس المسكونيّ، وهانس كونغ (Küng) باسم الكنيسة الكاثوليكيّة: «باسم الإنجيل «احتجّ» علينا، مستعملًا كلمات قاسية جدًّا. فظهر لنا مثالًا للاهوتيّ البروتستانتيّ. وبما أنّه لم يكن يشهد فقط «على»، بل «لِـ»... ليسوع المسيح وحده، الذي يريدون دائمًا أن يضيفوا إليه رؤساء سياسيّين أو دينيّين، أو الإنسان فقط... أصبح أحد آباء التجديد الكاثوليكيّ الروحيّين... كان عنده، في آنٍ واحد، جذريّة في التركيز الإنجيليّ وبُعد نظر جعلا منه ملفانًا للاهوتنا أيضًا...».

الفصل الثامن

نحو المصالحة

(١٩٦٠-١٩٧٥)

بقلم جان بيار ڤان ديت(*)

بقدر ما يختلف ورق الشجرة عن جذعها وجذورها، تنوّعت الحركة المسكونيّة في السنين الخمس عشرة الأخيرة بالنسبة إلى الخطوط الواضحة نسبيًّا التي يستطيع المؤرّخ أن يتتبّعها ليصف نشأتها. ولذٰلك، لن تكون مهمّتنا هنا أن ننقل تاريخ الأحداث التي واكبت طريق الوحدة من ١٩٦٠ حتّى ١٩٧٥، بقدر ما تكون أن نُظهر، على قدر المستطاع، مواطن قوّتها.

ثلاث شخصيّات بارزة

ثلاث شخصيّات سيطرت على مطلع الستّينيّات، ورد ذكرها أعلاه: البابا يوحنّا الثالث والعشرون، والبطريرك أثيناغوراس، والكردينال بيا (Bea).

إنتُخب «البابا يوحنّا العطوف» بعد استنفاد جميع الوسائل عن يد مجمع كرادلة لم يعرف كيف يجد خليفة لبيوس الثاني عشر، فلم يبدُ أنّه سيَسِم التاريخ بطابعه، وكانت نظرته إلى المشكلة المسكونيّة لا تبدو مجدِّدة على الإطلاق. فإن استندنا إلى الخطب الأولى التي ألقاها في شأن قراره أن يدعو إلى عقد مجمع وفي رغبته أن يرى تلك الجمعيّة تشجّع عودة المسيحيّين إلى الوحدة، لا يسعنا إلّا أن ندهش بطابع تعليمه المألوف، إن لم نقل التقليديّ: ففي نظره، لا يمكن أن تكون الوحدة إلّا نتيجةً لـ«عودة» المنشقّين إلى الكنيسة الكاثوليكيّة. فتكون مسؤوليّة الكاثوليك ترتيب البيت، لكي يرغب الجميع في الدخول إليه. ومع ذٰلك، يمكن اعتبار يوحنّا الثالث والعشرين صاحب فكرة الحركة المسكونيّة الحقيقيّ. فإنّ الصلاة أكثر من التفكير، والمحبّة أكثر من الجرأة، مكّنتاه من القيام بالمبادرات التي لم يكن أحد يجرأ على الاعتقاد بأنّها ممكنة: أوّلًا الدعوة إلى عقد المجمع، ثمّ إنشاء أمانة سرّ الوحدة والدعم الكامل الذي لم ينقطع عن تأمينه لها.

لا شكّ في أنّ أثيناغوراس كان أكثر اطّلاعًا من يوحنّا الثالث والعشرين، ولوقت أطول، على حقيقة الحركة المسكونيّة، لأنّه كان قد شارك من الداخل في أعمال مجلس الكنائس المسكونيّ. وكان هو أيضًا رجلًا يغمره الروح القدس، روح المحبّة. لم يكن الفنار، في إسطنبول، الڤاتيكان. ومع أنّ سلطة بطريرك القسطنطينيّة كانت ثابتة تاريخيًّا، فإنّها تقوم اليوم على أسس واهنة. ولٰكنّها استعادت شهرة جديدة، نظرًا إلى حجم أثيناغوراس الذي كان على رأسها. فبفضله، عادت الأرثوذكسيّة لتصير جسمًا وقدّمت للعالم شهادة إيمانها وغنى تقاليدها. ولمّا عُقد في رودس، سنة ١٩٦١، بدافع من البطريرك أثيناغوراس، مؤتمر الاتّحاد الأرثوذكسيّ الأوّل، تمّت خطوة واسعة نحو الوحدة، إذ إنّ مثل ذٰلك المؤتمر لم يكن عقده ممكنًا منذ عدّة قرون، وكان الناس يرون بزوغ الإعلان عن

(*) Jean-Pierre Van Deth، مجاز من المعهد العالي للدراسات المسكونيّة.

اليوم الذي يُعقد فيه مجمع الأرثوذكسيّة الكبير والمقدّس.

أمّا الكردينال بيا فكان، في تلك السنوات، العامل المتواضع، ولٰكن الحاضر في كلّ مكان، والحائك الصبور والدقيق الذي كان عليه أن يستعيد، واحدًا واحدًا، خيوط الوحدة المفقودة. ويبدو أنّ تعيينه عن يد يوحنّا الثالث والعشرين على رأس أمانة سرّ الوحدة كان من الأعمال التي تتجاوز الإدراك، لأنّ أهمّيّتها تفوق إلى حدٍّ بعيد التوقّعات المحتملة كلّها.

لولا هٰؤلاء الرجال الثلاثة – ولٰكن طبعًا مع العديد من الآخرين الذين لا نستطيع أن نذكرهم هنا – لَما كان المجمع ولا تطوّرات الحركة المسكونيّة ما كانت عليه في مطلع الستّينيّات.

وحين عقد مجلس الكنائس المسكونيّ، للمرّة الثالثة في تاريخه، سنة ١٩٦١، جمعيّته العالميّة، يمكننا أن نتحدّث عن الوصول، منذ تلك الساعة، إلى قمّة حقيقيّة، بعد حركتَي «الإيمان والنظام» و«المسيحيّة العمليّة»، إذا بمجلس الإرساليّات الدوليّ يلتحق، بعد مؤتمر إدمبورغ بخمسين سنة، بالحركة. وفي الوقت نفسه، دخلت المجلسَ الكنيسةُ الأرثوذكسيّة التابعة لبطريركيّة موسكو، وعدّة كنائس أخرى من شرق أوروبّا، فلم يعد ممكنًا أن يُتّهم بأنّه لا يمثّل إلّا حركة من وحي پروتستانتيّ محض. وأخيرًا، وللمرّة الأولى، قبلت رومة بإرسال مراقبين رسميّين إلى جمعيّة نيودلهي هٰذه. وفي المقابل، أكثر من ثلاثين مراقبًا يمثّلون مجلس الكنائس المسكونيّ وكنائس أو اتّحاد كنائس من جميع الأنواع، قدموا إلى رومة، في السنة التالية، لحضور الجلسة الأولى من المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

مساعدة العمل القائم على التقدُّم

«التحديث»: تشير هٰذه الكلمة إلى السير الجريء الذي أدخل فيه يوحنّا الثالث والعشرون الكنيسة الكاثوليكيّة. وما إن أطلقها في طريق فحص الضمير وإعادة النظر والتوبة أمام سائر الإخوة المسيحيّين وفي حوار معهم، حتّى انطفأ في عنصرة ١٩٦٣. وفي هٰذه المرّة، لم يترك انتخاب خليفته أيّ مجال للشكّ: فكان، كما كان الناس ينتظرون، الكردينال مونتيني، الذي اختار اسم بولس السادس. إن استندنا إلى الظواهر، فبانتخاب ذٰلك الرجل الرزين، الذي كان معاون بيوس الثاني عشر المقرَّب، كان يُخشى أن تتغلّب مجدّدًا الفطنة والتفكير. كتب القسّ جان ريلييه (Rilliet): «شخصيّة جديدة تسلّمت دفّة الكنيسة، فيبدو أنّ زمن الاندفاعات والارتجالات قد انتهى». لٰكن ما تلا كان تكذيبًا واضحًا لذٰلك الحكم المتشائم. فمع أنّ مزاج بولس السادس كان يختلف كلّ الاختلاف عن مزاج يوحنّا الثالث والعشرين، لم يتردّد لحظةً، مصرِّحًا منذ خطاب التنصيب: «نريد، باستنادنا إلى أسلحة الحقّ والمحبّة وحدها، أن نواصل الحوار الذي بوشر، وأن نساعد، بقدر استطاعتنا، العمل القائم على التقدّم».

وبعد ذٰلك بخمسة عشر يومًا فقط، أوفد مَن يمثّله رسميًّا في الاحتفال باليوبيل الأسقفيّ الذي أقامه البطريرك أَلِكْسي في موسكو، وأرسل خمسة مراقبين رسميّين إلى مونْريال، لمناسبة انعقاد جمعيّة «الإيمان والنظام» العالميّة الرابعة. وفي هٰذه الجمعيّة، تمّ تجاوز عقبة من أخطر العقبات في طريق الوحدة، وهي العقبة القائمة منذ القرن السادس عشر بين الكنائس التي تستند إلى سلطة الكتاب المقدّس وحدها والكنائس التي تضيف إليها الرجوعَ إلى التقليد.

وفي أيلول (سپتمبر) من السنة نفسها، افتتح بولسُ السادس جلسة المجمع الثانية بخطاب جريء جدًّا، فقال: «إذا كان، في أسباب ذٰلك الانفصال، خطأٌ يُسند إلينا، فإنّنا نسأل الغفران بتواضع». للمرّة الأولى في التاريخ، نرى الكنيسة الكاثوليكيّة على لسان سلطتها العليا، تقبل بأن يكون لها قسط من المسؤوليّة في انقسام المسيحيّين، وتقوم بفعل تواضع علنيّ. إنّ مثل هٰذه الأقوال مكّنت أخيرًا من إقامة حوار حقيقيّ. ولذٰلك، كان عدد المراقبين غير الكاثوليك يزداد في كلّ جلسة، وكانوا أكثر بكثير من مجرّد مشاهدين. فإنّ



لقاء البابا بولس السادس والبطريرك أثيناغوراس الأوّل، في أورشليم

جميع النصوص التي كانت موضوع نقاش كانت تُعرض عليهم عن طريق أمانة سرّ الوحدة، وإذا صحّ أنّه لم يكن لهم حقّ في توجيه كلامهم إلى الجمعيّة، فإنّ آراءهم كانت تُجمَع وتُنقَل. وفي محاضرة أُلقيت في رومة في نهاية الجلسة الثانية، لفت البروفسور أوسكار كولمَن النظر إلى ذلك بقوله: «بالإضافة إلى شُرفتنا في كنيسة القدّيس بطرس، كانت قاعة فندق كولومبُس، حيث كان المنسنيور ڤيلبراندس (Willebrands) يدير اجتماعاتنا بكثير من اللباقة، المكان الآخر الذي سيتوجّب على مؤرّخي الغد أن يقولوا إنّه كان مسرح محادثات مسكونيّة مثّلت بالفعل شيئًا جديدًا».

وكان البطريرك أثيناغوراس، من جهته أيضًا، يواصل العمل الذي بوشر. ففي أثناء مؤتمر رودس، حصل على إجماع الكنائس الأرثوذكسيّة في مبدإ إقامة حوار مع الكنيسة الرومانيّة، شرط أن يتمّ على قدم المساواة. وعلى أثر تبادل رسائل بين بولس السادس وأثيناغوراس، أُعلن، في نهاية السنة ١٩٦٣، أنّ البابا سيذهب إلى أورشليم ويلتقي هناك بطريرك القسطنطينيّة. وتمّ هٰذا «اللقاء المقدّس» في ٥ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٤. ومنذ اليوم التالي، أعلن البطريرك عن رغبته في الذهاب إلى رومة في السنة عينها. لٰكنّ هٰذه الرحلة لم تُحقّق إلّا سنة ١٩٦٧.

إنّ قبلة السلام التي تبادلاها في أورشليم كانت أكثر من إعلان عن مصالحة، إذ كيف يستمرّ الكلام عن انشقاق ومنشقّين، حين التقيا كأخوَين عند سَفْح جبل الزيتون؟

واصل المجمع أعماله، وفي الجلسة الثالثة، وبالرغم من الكثير من الصعوبات، حتّى صعوبات اللحظة الأخيرة، تمّ التصويت على القرار في الوحدة بشبه إجماع، إلى جانب التصويت على الدستور العقائديّ في الكنيسة. وفي كانون الثاني (يناير) ١٩٦٥، اقترحت اللجنة المركزيّة في مجلس الكنائس المسكونيّ تأليف فريق عمل دائم بين ممثّلين من المجلس ومن الكنيسة الكاثوليكيّة. وفي الشهر التالي، لمناسبة زيارة رسميّة إلى مركز مجلس الكنائس المسكونيّ، حصل الكردينال بيا على موافقة رومة، فأُلّفت اللجنة المختلطة على الفور. وفي الوقت نفسه، تواصلت المحادثات مع القسطنطينيّة. وفي نيسان (أبريل)، ذهب الكردينال بيا لزيارة أثيناغوراس وتأليف لجنة مختلطة أخرى بين ممثّلين من الكرسيّ الرسوليّ والفنار. وانتهز هٰذه الفرصة وصلّى في كاتدرائيّة آيا صوفيا السابقة، في المكان الذي وُضعت فيه، سنة ١٠٥٤، رسائل الحرم التي وجّهها الكردينال هُمبرت (Humbert) إلى البطريرك ميخائيل كيرولاريوس. مَن الذي كان يتوقّع، في تلك الساعة، أنّ السنة لن تنتهي قبل أن يُرفع رسميًّا هٰذا الحرم والحرم الذي وجّهته كنيسة القسطنطينيّة إلى رومة؟ والحال أنّ بولس السادس أعلن الخبر العظيم منذ شهر تشرين الثاني (نوڤمبر). وفي ٧ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٥، بعد ختام المجمع الڤاتيكانيّ الثاني بثلاثة أيّام، وفي أجواء تحمّس لا يوصف، في رومة من جهة، وفي القسطنطينيّة من جهة أخرى، كتبا نسيانَ أحداث ١٠٥٤ نهائيًّا.

ريح الوحدة

إذا صحّ الكلام على صيفٍ عرفته الحركة المسكونيّة، وجب تحديد وقته في تلك السنوات ١٩٦٤-١٩٦٨. ففي العالم بأسره وفي جميع الكنائس هبّت ريح الوحدة. سبق في ١٩٦٣ تكوين مؤتمر كنائس أفريقيا كلّها حيث تستطيع الكنائس الفتيّة أن تعبّر في الوحدة عن آرائها، بعد أن تأثّرت بالانقسامات التي استوردها من أوروبّا أولٰئك الذين أتوها بالإنجيل. فبوشرت محادثات بين كنائس قريبة من حيث التقليد ومنقسمة من حيث التاريخ: هٰذا شأن مؤتمر الكنائس المونوفيزيّة الأوّل الذي انعقد في كانون الثاني (يناير) ١٩٦٥ في أدّيس أبابا. وحيث تعايشت عدّة كنائس على أرض واحدة واستطاعت أن تفكّر في العودة إلى الوحدة، فُتحت المفاوضات: نذكر، على سبيل المثال، حالة الميتوديّين والأنكليكان في إنكلترا، فقد باشروا محادثات منذ ١٩٦٥.

وعند الكنيسة الكاثوليكيّة، كان المجمع نقطة انطلاق: ففي أيّار (مايو) ١٩٦٦ صدر الجزء الأوّل من توجيهات في المسائل المسكونيّة، وهو نوع من قرار تطبيق التوجيهات المجمعيّة. وفي السنة نفسها، اتُّخذت تدابير لتحسين القوانين المختصّة بالزواجات المختلطة وتلطيفها. وبعد أن أصبحت أمانة سرّ الوحدة هيئة دائمة من هيئات الديوان الرومانيّ، أخذت تبذل نشاطًا مكثّفًا. فلم تكتفِ بمواصلة التعاون مع مجلس الكنائس المسكونيّ، مشاركةً معه كلّ سنة مثلًا في تنظيم أسبوع الصلاة العالميّ من أجل الوحدة، ومرسلةً مراقبين إلى اجتماعات المجلس الكبرى كلّها، كمؤتمر «الكنيسة والمجتمع» الذي انعقد في جنيف في صيف ١٩٦٦، ولٰكنّها نشطت خصوصًا في مبادرات جديدة.

وفي آذار (مارس) ١٩٦٦، استقبل البابا رسميًّا الدكتور رَمْسي (Ramsey)، المتقدّم في رؤساء أساقفة الاتّحاد الأنكليكانيّ. فكانت هٰذه الزيارة فرصة لإنشاء فريق عمل مختلط بين الكرسيّ الرسوليّ والأنكليكانيّة كان هدفه المعلَن «عودة الكنيستين إلى الوحدة العضويّة». وفي تشرين الثاني (نوڤمبر) افتُتح الحوار الرسميّ بين رومة والكنيسة الكاثوليكيّة القديمة. أمّا السنة ١٩٦٧، وهي سنة ذكرى الإصلاح الـ ٤٥٠، فكانت أيضًا مرحلة جديدة في التقارب بين رومة والقسطنطينيّة. وبالرغم من تفوّق الكرسيّ الرومانيّ التاريخيّ، فقد أخذ بولس السادس المبادرة وذهب إلى القسطنطينيّة في ٢٥ و٢٦ تمّوز (يوليو). وهٰذا اللقاء الجديد مع أثيناغوراس مكّن البطريرك من تحقيق مشروع نضج منذ سنين طويلة. ففي تشرين الأوّل (أكتوبر)، ذهب إلى رومة، ثمّ إلى جنيف حيث استُقبل في مركز مجلس الكنائس المسكونيّ، وإلى لندن حيث التقى الدكتور رَمْسي. وأظهرت البطريركيّة في موسكو رغبة في التقارب، فأرسلت موفدًا إلى رومة واستقبلت المنسنيور ڤيلبرَنْدس، المكلّف بوضع حلقة محادثات بين رومة والبطريركيّة.

وفي حقل البحث الكتابيّ أخيرًا، مكّنت الأجواء الجديدة من إحراز خطوات جوهريّة. ففي فرنسا، تكوّن فريق من مئة مفسّر للقيام بترجمة مسكونيّة للكتاب المقدّس. وعلى سبيل التجربة، انكبّ الفريق أوّلًا على ترجمة **الرسالة إلى أهل رومة**، وهو نصّ صعب جدًّا، علمًا بأنّ الإصلاح اللوثريّ نتج مباشرة من التفسير المجدِّد الذي أتى به المُصلِح. فكان نجاح هٰذا العمل كاملًا. وفي السنة التالية، عُقدت اتّفاقات بين الڤاتيكان وجمعيّات الكتاب المقدّس في العالم، تمكّن من تحقيق عمل مسكونيّ حقيقيّ في العالم كلّه، لترجمة الكتاب المقدّس ونشره.

زمن الصبر

بعد أن وصلت الحركة المسكونيّة إلى ذروة نجاحها، هل كان في إمكانها أن تستمرّ في مثل هٰذا

الزخم؟ هٰذا هو السؤال الذي أخذ بعضهم يطرحونه في مطلع السنة ١٩٦٨. لا شكّ في أنّ اهتداء القلوب كان شيئًا مُكتسَبًا، ولٰكنّ العقبات العائدة إلى المؤسّسات والأجهزة كانت كثيرة. وفي ٢ حزيران (يونيو)، احتفلت مجموعة من المسيحيّين، من كاثوليك وپروتستانت، وكانت بينهم شخصيّات مرموقة، بسرّ الإفخارستيّا في شقّة باريسيّة وأخبرت بأنّهم رأوا أن يمارسوا المشاركة في ما بينهم. وكتب القسّيس جورج كازاليس: «هناك أشخاص ما زالوا يحبّون المسيح ويتوقون إلى الإنجيل، حتّى الاحتفال بعشاء الربّ في «المنطقة المحايدة التي تفصل بين الكنائس». وفي أيلول (سپتمبر)، كان مراقبون پروتستانت في جمعيّة المؤتمر الأسقفيّ اللاتينيّ الأميركيّ، المجتمع في مِدِلّين (Medellin)، فحصلوا على إذن في المشاركة في الإفخارستيّا الكاثوليكيّة. لٰكنّ أمانة سرّ الوحدة شجبت في وقت لاحق الإذن المُعطى وأصدرت مذكّرة تعارض مبادرات المشاركة.

إنّ مثل هٰذه الأمور تعبّر عن قلّة الصبر التي أخذت تظهر وعن الصعوبات التي تواجهها الكنائس، ولا سيّما الكنيسة الكاثوليكيّة، في السيطرة عليها. وهناك علامات أزمة أخرى في غيرها من الأماكن. فقد ألحّ قسم من الرأي العامّ على بولس السادس لكي يتّخذ موقفًا من مشاكل منع الحَبَل، فأصدر، مدّة الصيف، الرسالة العامّة **الحياة البشريّة** التي شجبت كلّ لجوء إلى وسائل منع الحمْل والمسمّاة اصطناعيّة. وبدا اتّخاذ الموقف هٰذا، في حقل المسائل الأخلاقيّة، لا يقلّ خطرًا على تقدّم العلاقات المسكونيّة من نشر نصّ شهادة إيمان، في الوقت نفسه تقريبًا، يسمّى **قانون إيمان بولس السادس**، وردت فيه بعض الأمور اللاهوتيّة التي ترفضها الكنائس الپروتستانتيّة رفضًا شديدًا.

فلم يكن ممكنًا، في مثل تلك الأجواء، أن يكون انعقاد جمعيّة مجلس الكنائس المسكونيّ العالميّة الرابعة في أپسالا (السويد)، مجرّد فرصة ارتياح إلى كلّ العمل الضخم الذي تمّ مع ذٰلك منذ انعقاد جمعيّة نيودِلْهي. ففي حين ظنّ الناس أنّهم اكتشفوا مخرجًا حقيقيًّا في «تعدّديّة» لاهوتيّة، وجدوا أنفسهم بالأخرى في «فوضى». ما إن أزهرت الحركة المسكونيّة حتّى بدا أنّ الزمن قد تخطّاها. ففي جمعيّة أپسالا، صرّح ڤيسرت هوفْت: «دخلنا الآن في زمن ما بعد الحركة المسكونيّة». كثيرة هي الأشياء التي تغيّرت، وربّما بسرعة زائدة، فلا يمكننا أن نفكّر في المواصلة من دون تعديلات عميقة في الطرق ومن دون إعادة النظر في الأهداف. لا يمكن أن تكون الوحدة غاية في حدّ ذاتها في نظر الكنائس، ولا يمكن أن يكون لها معنى، ما لم تكن في خدمة مجد الله وتحرير البشر. وإذا صحّ أنّ مسألة انضمام الكنيسة الكاثوليكيّة إلى مجلس الكنائس المسكونيّ هي مطروحة بوضوح، فإنّ معنى مثل هٰذا الانضمام وفائدته هما نقطتان يبدو توضيحهما أهمّ من شروط تحقيقه. أوَليس الطريق الحقيقيّ، كما أشار إلى ذٰلك، أمين سرّ «الإيمان والنظام»، هو الدعوة، في أقرب وقت ممكن، إلى «مجمع عالميّ»، أي مجمع يضمّ جميع الكنائس؟ بعد الوقت القصير، الذي بدا فيه فجأةً كلّ شيء ممكنًا، دُعيت الكنائس، بحسب عبارة القسّيس بوغنر (Boegner)، إلى اكتشاف «ما تتطلّبه الحركة المسكونيّة»: قد يكون ذٰلك مرّة أخرى زمن الصبر ومواجهة الحقائق، لا بل زمن الأزمة. وكعلامة إضافيّة إلى ذٰلك، توارى، في تشرين الثاني (نوفمبر) وكانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٨، رجلان أثّرا تأثيرًا غير عاديّ في تلك السنين الأخيرة: الكردينال بيا أوّلًا، ثمّ اللاهوتيّ المصلِح الكبير كارل بارت.

شهادة مشتركة

في ١٢ نيسان (أبريل) ١٩٦٩، رُقّي المنسنيور ڤيلبرَنْدس إلى رتبة كردينال وعُيّن خليفة للكردينال بيا على رأس أمانة سرّ الوحدة. وكانت أُولى مهمّاته تنظيم الزيارة التي سيقوم بها بولس السادس، في شهر حزيران (يونيو)، إلى جنيف. رسميًّا، كان هدف هٰذه الرحلة الاحتفال بالذكرى الخمسين لمكتب العمل الدوليّ.

ولٰكن في الواقع، ما جعل من ١٠ حزيران (يونيو) ١٩٦٩ يومًا تاريخيًّا كان استقبال البابا في مركز مجلس الكنائس المسكونيّ. في هٰذه المناسبة، أكّد بولس السادس مجدّدًا التزام الكنيسة الكاثوليكيّة التامّ بالعمل المسكونيّ. لٰكنّه شدّد أيضًا على الصعوبة الجوهريّة، قائلًا: «اسمنا هو بطرس»، وأضاف: «لا نعتبر أنّ مشاركة الكنيسة الكاثوليكيّة في المجلس المسكونيّ أصبح ناضجًا، حتّى إنّه يمكن أو يجب إعطاء جواب إيجابيّ». إنّ المهمّ في الحقيقة هو أن يُواصَل العمل الذي بوشر ويُدرس في العمق. من الجانب الكاثوليكيّ، كُرّست السنوات التالية لتعزيز المحادثات مع الجانب الآخر أو مع الجوانب الأخرى، بحثًا عن اتّفاقات لاهوتيّة، ولتحسين الإجراءات القانونيّة والرعويّة في معاملة العائلات المختلطة، ولتقدّم الدروس المسكونيّة في الإكليريكيّات والجامعات، وللتعاون مع الكنائس والمجلس المسكونيّ في مجال العدالة والترقية البشريّة.

وفي جنيف، ازداد الناس شعورًا بالأهمّيّة الأساسيّة التي يجب إيلاؤها للشهادة المشتركة التي تستطيع الكنائس بل يتوجّب عليها أن تؤدّيها في العالم. وهٰكذا قرّرت جمعيّة أپسالا «برنامج مكافحة العرقيّة». وأُنشئت لجنة مع الكنيسة الكاثوليكيّة وكُلّفت بتنسيق نشاطات رومة وجنيف في المسائل المختصّة بالمجتمع والتنمية والسلام. وفي كانون الثاني (يناير) ١٩٧٠، عُقد مؤتمر في مُونْتْرُه (Montreux) برعاية مجلس الكنائس المسكونيّ، فأنشأ «لجنة مشاركة الكنائس في التنمية»، وقد كُتب لها أن تقوم في ما بعد بدور هامّ جدًّا، في أفريقيا وأميركا اللاتينيّة وحتّى في الشرق الأقصى.

وفي الوقت نفسه، تواصل عمل البحث اللاهوتيّ. وبمبادرة من لجنة «الإيمان والنظام»، أُعدّت وثائق هامّة، تناولت مفهومَي «الكاثوليكيّة والرسوليّة»، وأيضًا معنى الشهادة المشتركة ورفض التبشيريّة الزائفة التي كانت تشوّه العلاقات بين المسيحيّين.

في ذٰلك كلّه، ظهرت الحاجة إلى اكتشاف «هندسة مسكونيّة جديدة». ففي حين كان يُوضَع تعارض بين البُعد العموديّ (الصلة بالله، والصلاة، وعلم اللاهوت) والبُعد الأفقيّ (الاهتمام بالناس، والعدالة، والسلام)، أوصى المؤتمر المسكونيّ بهندسة كرويّة يكون المسيح مركزها وتُقاس فيها جميع النشاطات في صلتها بالمسيح وفي صلتها بالبشر. فكان موضوع أعمال «الإيمان والنظام»، للجمعيّة العالميّة في السنة ١٩٧١، «وحدة الكنيسة، ووحدة البشريّة».

انتظار اللاهوتيّين أو عيش الاتّحاد

في نظر الرأي العامّ، بدا أنّ الحركة المسكونيّة قد تخطّاها الزمن. فإنّ تعاون الكنائس العمليّ لا يُفسح المجال لمظاهرات مهيبة، وحتّى لو علم الناس بالأمر، يبدو هٰذا التعاون طبيعيًّا. ومع ذٰلك، فأحيانًا ما تُخبر الصحف بإبرام اتّفاق جديد. ففي كانون الثاني ١٩٧٢، عُلم بأنّ لجنة رسميّة مؤلّفة من لاهوتيّين كاثوليك وأنكليكان توصّلت إلى اتّفاق حول سرّ الإفخارستيّا. وفي آذار (مارس)، صَدر نصّ آخر كان له صدى بعيد، وهو كُرّاس عنوانه **نحو إيمان إفخارستيّ واحد**، كان أصحابه «مجموعة دومْب». وهناك نصوص أخرى أُعلن عنها: كاتّفاقات حول الزواج والمعموديّة والإفخارستيّا والخِدَم، لا بل حول السلطة في الكنيسة. وأحيانًا ما كان الموقّعون كنائس قوميّة، كاللوثريّين والكاثوليك في الولايات المتّحدة. وأحيانًا ما كانوا اتّحادات كنائس: كالاتّحاد اللوثريّ العالميّ، والاتّحاد المُصلَح العالميّ. وأحيانًا ما كانوا أخيرًا ممثّلين موفدين من قبل كنائس على مستوى إحدى القارّات أو حتّى على المستوى العالميّ. لٰكنّ تطبيق تلك النصوص كان يتأخّر. فإنّ الكنائس لا تستطيع أن تعتبر أنّ أعضاءها يوافقون على هٰذه النصوص، إذ لا بدّ من اختبارها وفحص ترابطها، ومعرفة درجة التزام الكنائس بها. كلّ ذٰلك يبدو طويلًا ومخيّبًا للأمل وفي النهاية مثبّطًا

للعزائم. فأخذ المسيحيّون يكتشفون، يومًا بعد يوم، أنّ الحدود الحقيقيّة التي تحدّد انقساماتهم لا تتطابق مع حدود المذاهب والكنائس التاريخيّة. إنّها في قراءة كلّ واحد للإنجيل، وفي ما لبعضهم من أوضاع أصحاب امتيازات ولبعضهم الآخر من أوضاع أناس مستغَلّين، وفي تعارض الثقافات. فهناك الذين يرضون بالوضع الراهن، والذين يرفضونه. هناك الذين ينتظرون أن يتّفق اللاهوتيّون لكي يفكّروا في الاتّحاد، والذين يريدون أن يعيشوا الاتّحاد لكي يوفّروا للاهوتيّين الأساس الذي يحتاجون إليه لبناء اتّفاق صحيح عليه...

وليس من المصادفة أن نرى أنّ اللجنة المركزيّة لمجلس الكنائس المسكونيّ، المجتمعة في أوترخْت سنة ١٩٧٢، حول الموضوع: «ملتزمون بخدمة الجماعة الأخويّة»، قد انتخبت، لمنصب أمين السرّ العامّ، رجلًا ملوّنًا» هو القسّ فيليب پوتر (Potter)، المدير السابق لوحدة «الإيمان والشهادة» في مجلس الكنائس المسكونيّ، وصاحب أطروحة حول **العالم الثالث والحركة المسكونيّة**. فإنّ الصراع سيجري هنا يومًا بعد يوم، لأنّ المسؤولين في رومة يبدون مُنهَكي القوى بسبب الصعوبات الداخليّة. فكان بولس السادس يسعى لإعادة بناء التعليم الكاثوليكيّ، حتّى ولو بدا أنّه يصلّب تعليمه في رسائل عامّة تذكّر ببيوس الثاني عشر أكثر ممّا تذكّر بيوحنّا الثالث والعشرين. وفي القسطنطينيّة، أشعرت وفاة أثيناغوراس في تمّوز (يوليو) ١٩٧٢ بأنّ القلق سيُخيّم على مستقبل المحادثات بين الكنائس الأرثوذكسيّة. أمّا خليفته، البطريرك ديمتريوس، فإنّه كاد أن لا يكون معروفًا في الأوساط المسكونيّة، عند جلوسه على كرسيّ المتقدّم في رؤساء الأساقفة. فالمستقبل قد يكون ما أشعر به المؤتمر الذي نظّمته لجنة الإرساليّة والتبشير في بَنْكوك، في كانون الثاني (يناير) ١٩٧٣. ففي هٰذا المؤتمر، ظهر الاختلاف بوضوح، وزادته التعارضات السياسيّة والاقتصاديّة خطورة، فهدَّد وحدة المسيحيّين يومَ ظنُّوا أنّهم استعادوها.

قال فيليپ پوتر عن هٰذا المؤتمر: «قد يعلّمنا هٰذا المؤتمر بمشقّة أنّ اللاهوت ينشأ من صراع عنيف، في العمل، مع حقائق الخطيئة في جميع أشكالها المتقلّبة، ومع حقائق النعمة في تنوّع غناها وقدرتها». واحد هو المسيح الذي يعترف به الأبيض والأسود، وإنسان الجنوب النامي وإنسان الشمال الذي يسحقه مجتمع الاستهلاك، والشرقيّ المتدرّب على ثقافة من وحي بوذيّ والأميركيّ الشماليّ الذي لا يمكن أن يكون التاريخ في نظره إلّا سيرًا متواصلًا نحو التقدّم. إنّ المسيح واحد، ولٰكنّ الاعترافات التي يأتون بها لا يمكن أن تتطابق تمامًا: هنا يكمن غنى الشموليّة، وهنا تكمن أصالة الإيمان. فعلى موضوع مماثل انكبّ الأساقفة الكاثوليك، لمناسبة السينودس الذي انعقد في رومة في أيلول (سپتمبر) ١٩٧٤، وقد جاء فيليپ پوتر وتحدّث إليهم.

الفصل التاسع

الحركة المسكونيّة
موضوع جدل

بقلم جان بوبيرو(*)

نذكّر بأنّ مجلس الكنائس المسكونيّ له مصدر مزدوج: حركة «المسيحيّة العمليّة» التي كانت تبحث عن «مسيحيّة تُمارَس حقًّا» في المجالات الاجتماعيّة والدوليّة إلخ.، من دون التركيز على الاختلافات في التعليم، فكانت الفكرة الأساسيّة تقوم على التفكير في الوحدة انطلاقًا من العمل، وحركة «الإيمان والنظام» التي تهدف إلى تقارب في المشاكل المختصّة بـ«اعتراف إيمان الكنيسة» وإدارة شؤونها.

تقاربت النظرتان في الثلاثينيّات، وبوجه خاصّ بعد وصول هتلر إلى الحكم في ألمانيا. فـ«المسيحيّون الألمان» الذين أيّدوا النازيّة سعوا لتحقيق حُلم جماعة الشعب الألمانيّ القوميّة والدينيّة. وعلى عكس ذٰلك، وبدافع من كارل بارت، ندّدت «الكنيسة المعترفة» بما في النازيّة من «وجوه وثنيّة». وحصلت بالإجمال على تأييد مجلس الكنائس المسكونيّ الذي كان في طور التكوين والذي قامت خطّته، في أثناء الحرب، على تشجيع سقوط هتلر والقيام بانقلاب في ألمانيا، لكي تدمَّر النازيّة عن يد الألمان أنفسهم.

وبعد الحرب، تنقّلت المشاكل: فإنّ انعقاد الجمعيّة التي أسّست مجلس الكنائس المسكونيّ في أمستردام (١٩٤٨) تأثّرت بالتعارض بين طروحات العلمانيّ الأميركيّ فوسْتِر دَلْز (الذي كان يرى أنّ الديمقراطيّة البرجوازيّة تشكّل نظامًا إيجابيًّا، من وجهة نظر مسيحيّ) وطروحات اللاهوتيّ التشيكيّ هْرومَدْكا (الذي أكّد إخفاق الغرب المسيحيّ). وبرزت مشاكل أخرى بعد ذٰلك، كمشاكل إنهاء الاستعمار والتمييز العنصريّ إلخ. وفي ١٩٦٦، عكسها مؤتمر «الكنيسة والمجتمع». ومنذ ذٰلك الحين، قرّر مجلس الكنائس المسكونيّ المساهمة ماليًّا في محاربة العرقيّة.

وعلى مستوى آخر، لوحظ أنّ الأجواء المسكونيّة قد تحوّلت. ففي ١٩٦١، انضمّ أرثوذكس البلدان الاشتراكيّة إلى مجلس الكنائس المسكونيّ. وفي الوقت نفسه تقريبًا، فإنّ نشأة أمانة سرّ وحدة المسيحيّين في رومة وانفتاح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني جعلا من الحركة المسكونيّة اهتمامًا رسميًّا من اهتمامات الكنيسة الكاثوليكيّة. ومثل هٰذا التطوّر أضفى نهائيًّا على الحركة المسكونيّة طابع المؤسَّسة. وخلفت حركةٌ مسكونيّة «جهازيّة» حركةً مسكونيّة «قياديّة». وقد توقّع بعضهم تقاربًا مهيبًا يتجسّد أخيرًا في انضمام الكنيسة الكاثوليكيّة إلى مجلس الكنائس المسكونيّ. في الواقع، أُقيمت روابط تنظيميّة قويّة بين الهيئتين، ولٰكن استراحة طفيفة حصلت في هٰذه السنوات الأخيرة. ولقد أثار هٰذا التوقّف أحيانًا بعض خيبة الأمل.

وتلك المشاكل المختلفة كانت تولّد توتّرات في حضن إدارات المنظّمات الكنسيّة الملتزمة بالحوار المسكونيّ. وهي تثير أيضًا نزاعات داخل تلك المنظّمات أو خارجها إلى حدّ ما.

(*) Jean Baubérot، مساعد أبحاث في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا التطبيقيّة.

الأصوليّة والتزمّتيّة

قبل تأسيس مجلس الكنائس المسكونيّ بخمسة عشر يومًا، وفي أمستردام أيضًا، أُنشئ مجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ (من ١١ إلى ١٨ آب (أغسطس) ١٩٤٨)، وهو لا يريد أن يضمّ إلّا «الجماعات الأمينة لتراث الإصلاح الإنجيليّ»، ويعني بها الكنائس الأكثر أصوليّة في البروتستانتيّة، ويرى أنّ مركز الإيمان المسيحيّ هو الإلهام الحرفيّ للكتاب المقدّس، وأنّ مضمون الأسفار الكتابيّة يتطابق مع كلمة الله.

مجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ

كان الأساس التنظيميّ لمجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ مجلس الكنائس المسيحيّة الأميركيّ الذي تأسّس منذ ١٩٤١. وبالرغم من الجهود التي بذلها مؤسّسه ومن وسائل الدعاية الهامّة التي استخدمها، كادت أوروبّا الغربيّة أن لا تتأثّر بها. وأبرز ثغرة فُتحت كانت في أميركا الجنوبيّة، ولا سيّما في البرازيل والشيلي. ويعود ذٰلك إلى أنّ بروتستانت أميركا اللاتينيّة لم يستطيعوا أن يقبلوا فكرة التآخي مع الكنيسة الكاثوليكيّة التي تركها أكثرهم قبل ذٰلك بقليل. ومن جهة أخرى، فإنّ مجلس الكنائس المسكونيّ، بالإضافة إلى انفتاحه على الكثلكة، يُؤخذ عليه «أفرقة المسيحيّة» ويُتّهَم أيضًا بالميل إلى «الشيوعيّة». وحين عَقد مجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ مؤتمره التاسع في نيروبي في تمّوز (يوليو) ١٩٧٥، طُرد مؤسّسه من كينيا قبل ختام المؤتمر بيومين. والاقتراحات التي أُقرّت كانت معادية بعنف للشيوعيّة ولكلّ شكل من أشكال الحوار مع المؤمنين. وتُندّد بالحركة المواهبيّة بصفتها «هرطوقيّة»، وانتَقد الأصوليّون المعتدلون بسبب تساهلهم مع الحركة المسكونيّة. ويقول مجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ إنّه يضمّ ٢٣٠ كنيسة يختلف بعضها عن بعض في الأهمّيّة، ويُصدر ثلاث مجلّات.

تيّار لوزان

هناك نزعة أصوليّة (أو «إنجيليّة») أكثر اعتدالًا لم تقطع العلاقات تمامًا مع مجلس الكنائس المسكونيّ، وإن كانت تنتقد إدارته بعنف. وهٰذا التيّار – الذي يوجّهه خصوصًا بيلي غْراهام – عقد عدّة مؤتمرات. ولقد أحرز مؤتمره الأخير، مؤتمر التبشير العالميّ (لوزان، آب (أغسطس) ١٩٧٤)، نجاحًا أكيدًا وأدّى إلى بداية وضع بنية للحركة. نشير هنا إلى أنّ أعضاء كنائس منتسبة إلى مجلس الكنائس المسكونيّ كانت الأكثريّة في لوزان، لا بل تدلّ بعض فقرات التصريح الختاميّ على التقارب. وهٰكذا لم يعودوا يزيدون من قيمة اللاسياسيّة: «فإنّ التبشير والالتزام الاجتماعيّ السياسيّ أصبحا جزءًا من واجباتنا كمسيحيّين».

لٰكنّ النزعات العصريّة التي تشقّ طريقها، في نظر ذٰلك التيّار، إلى إدارة مجلس الكنائس المسكونيّ قد نُدِّد بها بعنف. فإنّه يُؤخذ عليه بأنّ عنده، إلى جانب إعلانه الإيمانيّ الأرثوذكسيّ الوجيز، مجموعة افتراضات سابقة تختفي تحت تصريحاته وقراراته وتقارير لجانه إلخ. ومن دون الوصول إلى ما يصل إليه مجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ، يعتقد أعضاء ذٰلك التيّار بأنّ مجلس الكنائس المسكونيّ يندّد بـ«العرقيّة البيضاء» من جانب واحد لا يخلو من الإفراط، ولا يتحدّث بالكفاية عن «الوضع التمييزيّ» الذي يُجعَل فيه مسيحيّو أوروبّا الشرقيّة.

وترى هٰذه النزعة، بوجه عامّ، أنّ النظرة التي يتذرّع بها مجلس الكنائس المسكونيّ نظرة إداريّة مفرطة، فضلًا عن أنّها غير دقيقة ومشتبَه فيها. ففي نظرهم، يجب على إمكانات التعبير عن الوحدة المسيحيّة أن تكون متناسبة مع الاتّفاق التعليميّ المحقّق. من

الممكن أن تُرسَم عدّة دوائر متّحدة المركز، تتراوح بين تنظيم حملات مشتركة من أجل «آداب السلوك» عن يد مسيحيّين يختلفون في التفكير اللاهوتيّ، ووحدة دائمة وعضويّة، إن كان عدم الاتّفاق على التعليم ثانويًّا.

التقاليديّة الكاثوليكيّة

حتّى الحرب العالميّة الثانية، كادت الكثلكة الرومانيّة أن لا تنفتح على الحوار المسكونيّ. فالكنيسة الكاثوليكيّة هي، بحسب التعليم الرسميّ، كنيسة يسوع المسيح على الأرض، و«المسيحيّون المنشقّون» هم في ضلال، ويجب أن يعودوا إلى الكثلكة عن طريق الاهتداء الفرديّ أو الجماعيّ. والموقف «الاتّحاديّ» الذي يفضّل الاهتداءات الجماعيّة يمكّن من إقامة علاقات معيّنة مع تيّارات أنكليكانيّة أو أرثوذكسيّة، ويبحث عن بضع تسويات، وهو لا يختلف في جوهره عن الموقف الإرساليّ. والذين يذهبون إلى أبعد من ذٰلك ويقيمون اتّصالات صحيحة بين المذاهب يوصَفون بلا تردّد بـ«العصريّين».

وبعد الحرب العالميّة الثانية، تغيّرت الأوضاع. فقد ظهر «جناح سائر» يؤيّد الحركة المسكونيّة. بقيت السلطات متحفّظة، ولٰكنّها رفضت، بوجه عامّ، الشجب. عندئذٍ ظهرت «تزمّتيّة ثانية» (إميل بولا) حاولت أن تضغط على السلطة الكنسيّة لكي تشجب «الضلال المسكونيّ». وفي نظر هٰذا التيّار، تبدو الحركة المسكونيّة «ضلالًا» من بين «أضاليل» فرنسيّة ألمانيّة أخرى. إنّها ملحق «للّاهوت الجديد» الممثَّل خصوصًا باللّاهوتيّين شونو (Chenu) وكونغار ده لوباك وراهْنِر إلخ. وبالرغم من صدور رسالة بيوس الثاني عشر العامّة **الجنس البشريّ** (١٩٥٠) التي أكّدت مجدّدًا تطابق الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة و«جسد المسيح السرّيّ»، لم يحصل شجب النزعة المؤيّدة للحركة المسكونيّة.

يرقى عهد قرار المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الحركة المسكونيّة إلى ١٩٦٤. وابتداءً من هٰذا التاريخ أصبحت الحركة المسكونيّة رسميّة. وأصبح لاهوتيّون مشبوهون في أيّام بيوس الثاني عشر مستشارين مسموعين للسلطة الكنسيّة. ولقد ذهب بعض الناس بسرعة إلى ما لم يصل إليه المجمع. فانتشر ردّ فعل تقاليديّ ومتزمّت في آنٍ واحد. والتيّارات التي شكّلت ردّ الفعل هٰذا اعتقدت بأنّ ما تتميّز به الكنيسة الكاثوليكيّة الجديدة والانفتاح المسكونيّ هما ظاهرتان مرتبطتان ارتباطًا لا يُفسخ. واعتُبرت النزعات المجدِّدة، لا بل «التحديث» الرسميّ نفسه في نظر بعضهم، «إضفاء طابع بروتستانتيّ» على الكثلكة.

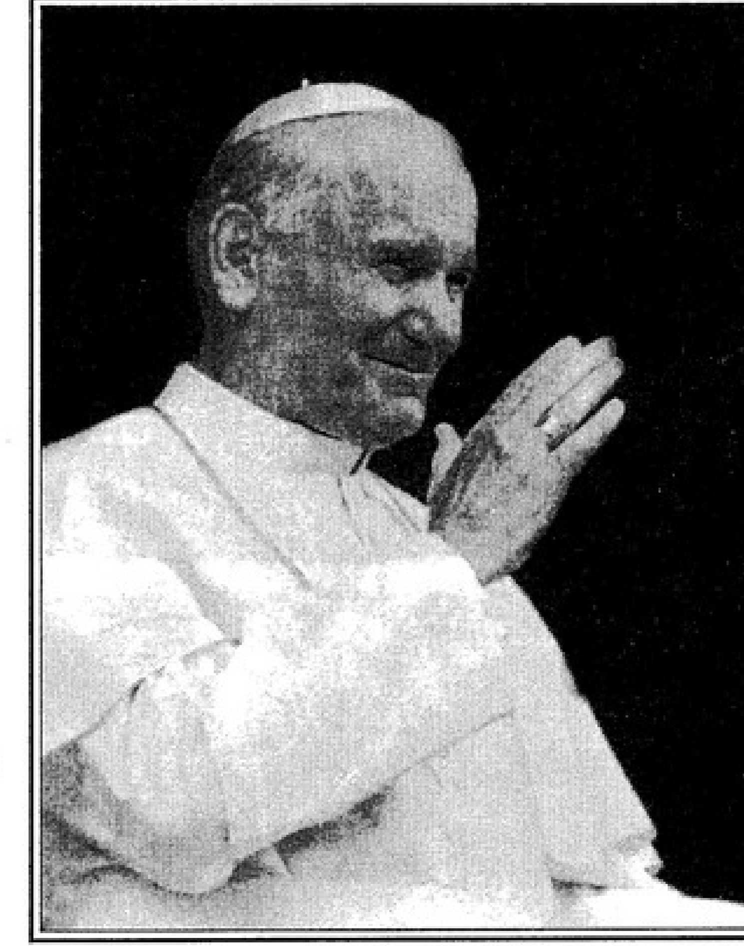
منذ نحو عشر سنوات، رأت بعض عناصر تلك التيّارات أنّ لوالب قديمة للحركة المسكونيّة قد التحقت بها. فالكردينال دانيالو والأبوان ده لوباك وبوييه (Bouyer) مثلًا اعتبروا التطوّر الحديث انحرافًا عمّا قاموا به. وهٰذه النزعة المعتدلة كثيرًا ما تبدو أقسى «للمسكونيّين الكاثوليك» المتقدّمين منها لغير الكاثوليك القريبين من قناعاتهم الخاصّة. وعلى هٰذا المستوى، تمّ تقارب معيَّن بين المذاهب.

أمّا التيّار الذي يوجّهه المطران لوفيفر (Lefèbvre)، فإنّه يجعل تطوّر الحركة المسكونيّة بين أهمّ التُّهم الموجَّهة إلى الكنيسة المجمعيّة. فالليترجيا المنسوبة إلى بولس السادس مثلًا تُعتبَر، إلى حدٍّ ما، تقليدًا لكتاب الرتب البروتستانتيّ. وكتبَ المطران لوفيفر: «نرفض حركة مسكونيّة تخون إيماننا وديانتنا المقدّسة وتريد أن تربط الكنيسة الكاثوليكيّة بأضاليل العالم والبدع البروتستانتيّة».

الفصل العاشر

أين صارت الحركة المسكونيّة؟

بقلم برينو شونو(*)



البابا يوحنّا بولس الثاني

بما أنّ موقف الكنيسة الكاثوليكيّة قد تجسّد، في السنين الأخيرة، في شخص يوحنّا بولس الثاني، لا يسعنا إلّا أن نفتتح تفكيرنا بالأقوال التي تفوّه بها في الديوان الرومانيّ، في ٢٨ حزيران (يونيو) ١٩٨٥: «إنّي حريص على أن أكرّر أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة ملتزمة، بقرار لا رجعة عنه، في الحركة المسكونيّة وأنّها تريد أن تُسهم فيها بكلّ إمكاناتها. هٰذه هي، في نظري كأسقف رومة، إحدى الأولويّات الرعويّة. وهو واجب يقع على عاتقي بوجه خاصّ، بحكم مسؤوليّتي الرعويّة الخاصّة. فإنّ هٰذه الحركة تصدر عن الروح القدس، وأشعر بأنّي مسؤول في العمق أمامه».

والذين يفضّلون نصًّا جماعيًّا يمكنهم أن يرجعوا إلى البيان الختاميّ الذي أصدره السينودس الأسقفيّ غير العاديّ سنة ١٩٨٥، الذي عُقد بعد ختام المجمع الڤاتيكانيّ الثاني بعشرين سنة: «بعد هٰذه السنين العشرين، نستطيع أن نؤكّد أنّ الحركة المسكونيّة ارتسمت، في العمق وبشكل لا يُمحى، في شعور الكنيسة. وبصفتنا أساقفة، نرغب رغبة حارّة في أن تصل المشاركة غير التامّة القائمة مع الكنائس والجماعات غير الكاثوليكيّة إلى المشاركة التامّة، بنعمة الله».

أمام هٰذه الأقوال الحازمة، كيف نشعر بفرق بين الأقوال والأعمال، بين التصريحات والقرارات؟ تبدو الحركة المسكونيّة الحاليّة مرصوفة بالنوايا الحسنة. فإنّ السلطات الكنسيّة تتنافس في المجاهرة بالالتزام بالوحدة، وفي الوقت نفسه، يبدو أنّها تعمل كلّ شيء لكيلا تغيّر، في الواقع، وضع الانقسام. من جهة تشجيع على السير قدمًا، ومن جهة أخرى، ممارسة المراوحة. فالخروج من هٰذا التناقض أمر شاقّ.

في مجتمع قائم على وسائل الإعلام كالذي نعيش فيه، يتوقّع الناس مصالحات مهيبة. ولٰكنّنا لا نرى كلّ يوم بابا (بولس السادس) يرتمي على قدمَي ممثّل كنيسة أخرى (المتروبوليت مِليتون)، موفد بطريرك القسطنطينيّة

(*) Bruno Chenu، من رهبانيّة الانتقال.

ديمتريوس، (في ١٤ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٧٥). إنّ البحث عن الوحدة هو صبر طويل، ينشّطه كثير من عدم الصبر.

في فراغ التسعينيّات، من الضروريّ، قبل تقييم متانة الخيوط التي تحيك اللحمة المسكونيّة في أيّامنا، أن نفهم معنى التنقُّلات التي تمّت في مفهوم الحركة المسكونيّة نفسه. فإن كان المقصود البحث عن وحدة الكنائس، فإنّ هٰذا البحث قد اغتنى بتوافقيّات جديدة، سنذكّر إذًا بالتنقّلات الثلاثة وبطرق الحركة المسكونيّة المعاصرة السبعة.

التنقّلات الثلاثة

يُثبت التاريخ أنّ عبارة «الحركة المسكونيّة» هي مفهوم يتغيّر مع الظروف. فإذا صحّ أنّنا، في القرون الأولى، انطلقنا من معنى واسع (الأرض المسكونة كلّها) إلى معنى أضيق (العالم المسيحيّ)، فإنّنا نجتاز الطريق، في القرن العشرين، في الاتّجاه المعاكس: انطلقنا من بحث عن وحدة الكنيسة ونسعى الآن، عَبرَها، للوصول إلى وحدة البشريّة.

لقد حصلت ثلاثة انزلاقات هامّة في مفهوم الحركة المسكونيّة، تكفي لتفسير أسباب التردّدات الرسميّة، من دون أن تبرّرها. انطلقنا من الاهتمام بمستقبل الكنيسة إلى الاهتمام بمستقبل العالم، من مسعى فرديّ التضمُّن إلى مسعى مؤسَّسيّ النتيجة، من إشكاليّة الوحدة إلى إشكاليّة المشاركة. فبرنامج الحركة المسكونيّة الجديد هو إذًا: الحياة والتحوُّل والمشاركة.

• **الحياة**: لم يقتصر التدبير الإلٰهيّ قطّ على حدود الكنيسة. فإذا قرّب يسوع حياته، فمن أجل خلاص العالم. ولا معنى لوحدة الكنيسة إلّا لمنفعة البشريّة كلّها. ولا بدّ من أن يصبح الكون كلّه بيت الله، فإنّ الربّ عقد عهدًا مع الخليقة كلّها.

والحال أنّ مستقبل الأرض والجنس البشريّ هو اليوم في خطر. ونحن نشعر بالترابط القائم بين الطبيعة والبشريّة. والأزمة البيئيّة تفترض اختيارًا حاسمًا بين الحياة والموت. وفي هٰذا الإطار، لا بدّ من أن يتناول انتباه الكنائس جميع الكائنات الحيّة، باستيعاب اهتمام الأجيال الآتية. فمن المستلزمات قيام فكر لاهوتيّ للخليقة يكون خدمةً للحياة في جميع مظاهرها.

• **التحوّل**: منذ البدايات المسيحيّة، كما في التاريخ المسكونيّ، ما زال تحوّل القلب موضع إكرام. أمّا اليوم، فلا بدّ من القيام بخطوة إضافيّة: فالمُطالَب به هو تحوُّل الكنائس بصفتها مؤسَّسات تاريخيّة، باسم إيمانها وهويّتها، باسم المسيح. هٰذه هي رسالة مجموعة دومب سنة ١٩٩٠: «في سبيل تحوُّل الكنائس»، وهو نصّ لَقِيَ ترحيبًا دوليًّا ممتازًا. حين نعلم بأنّه يشقّ على الكنيسة الكاثوليكيّة أن تتحدّث عن «إصلاح الكنيسة»، ندرك ما في هٰذا الاحتمال من جرأة. فإنّ الإنسان أسرع إلى الدعوة إلى تحوّل الكنيسة الأخرى منه إلى كنيسته، لشدّة ما يتعلّق بتراثه المذهبيّ. ماذا قد يتضمّنه هٰذا التحوُّل بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة؟ الاعتراف الملموس واللاهوتيّ بسائر الجماعات الكنسيّة، والشعور بحقيقة أكبر من التي تُظهرها والتي يمكن أن يكون سائر المسيحيّين خدّامًا لها، وتوازن أفضل بين التعبير الشخصيّ والتعبير الجماعيّ للسلطة في الكنيسة، وتحديد جديد لخدمة البابا مع التمييز بين مستويات المسؤوليّة الخمسة: أسقف رومة، وبطريرك الغرب، والمتقدّم في رؤساء الكنيسة الكاثوليكيّة، وخادم شركة الكنائس الشاملة، وشاهد الإنجيل في العالم.

• **الشركة**: لا شكّ في أنّ لغة الوحدة لم تسقط. لٰكنّ استعمال اللفظة العصريّة أضفى عليها مفاهيم التشابه والتصلُّب وعدم التسامح إلى حدّ ما، حتّى إنّ الشركة صارت، في نهاية هٰذا القرن، اسم الوحدة الجديد.

ومن حيث المبدأ، لا يشعر الكاثوليك بانزعاج بسبب هٰذا التنقّل، علمًا بأنّ سينودس ١٩٨٥ أكّد أنّ «المفهوم الكنسيّ للمشاركة هو المفهوم المركزيّ والأساسيّ في وثائق المجمع». لٰكنّهم وجدوا دائمًا بعض الصعوبة في مراعاة التنوّع. أمّا المشاركة فإنّها تمكّن من الموافقة على التنوّعات المشروعة، وعلى

درجات الانتماء. وهي تمكّن بوجه خاصّ من الشعور بأنّ هويّة الكنيسة وبنيتها وسلطتها ورسالتها هي علائقيّة. بما أنّ الله هو شركة فإنّ شعبه لا يكفّ عن تقديم وجه منها للبشريّة.

من الواضح أنّ المسألة الدقيقة هي مسألة حدود التنوّع. فإنّ الشركة ليست معطف نوح الجديد لتغطية تناقضات الشهادة الكنسيّة، بل عليها أن تراعي ما في الاعتراف الرسوليّ بالإيمان من مناور ضاغطة.

الطرق السبعة

بما أنّ النشاط المسكونيّ يفترض الاهتمام بالأرض كلّها، ومسعًى جماعيًّا للتوبة وإشكاليّة مشاركة، فإنّه يبقى نشاطًا تعدّديًا. وهو يتجسّد بأشكال مختلفة، وتُحاك لُحمته بخيوطٍ مختلفة.

بغضّ النظر عن التسلسل الزمنيّ أو التراتبيّ، نرى سبعة طرق مسكونيّة لكلّ واحد منها آماله وصعوباته: الأخوّة (الحركة المسكونيّة العلائقيّة)، والصلاة (الحركة المسكونيّة الروحيّة)، والخدمة (الحركة المسكونيّة الخدماتيّة)، والشهادة (الحركة المسكونيّة الإرساليّة)، والتعليم (الحركة المسكونيّة اللاهوتيّة)، والاستباق (الحركة المسكونيّة التي تفوق المذاهب)، والمؤسّسة (الحركة المسكونيّة الرسميّة). إنّ تعدّديّة هٰذه الطرق تمكّننا من أن ندرك على وجه أفضل متانة العمل الحاليّة لمصلحة وحدة المسيحيّين. وهي، إذا صحّ القول، أسرار الحركة المسكونيّة السبعة.

الأخوّة

كيف يمكن التفكير في شركة ممكنة، إن غابت العلاقة؟ ولا بدّ من الاعتراف بأنّ هٰذه الخطوة الأولى لا يقام بها دائمًا بسهولة. على سبيل المثال حالة المأساة اليوغوسلافيّة. ففي هٰذا الخلاف، كثيرًا ما قامت الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأرثوذكسيّة بدور «طَوطَمَي عشيرة»، لأنّهما وجدتا نفسيهما معنيّتين بنشأة شعور قوميّ. من المعروف أنّ القوميّة الصربيّة ضمّت الكنيسة الأرثوذكسيّة، حتّى إنّ هٰذه الكنيسة اتّهمت الكنيسة الكاثوليكيّة بأهداف توسّعيّة. ومن المعروف أيضًا أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تطابقت مع القوميّة الكرواتيّة، مُبديةً من الديناميّة ما أثار حسد الكنيسة الأخرى. وإذا صحّ أنّ السلطتين احترستا من تشجيع التعصّب، فقد أشعرتا بأنّهما تتحمّلان الأحداث أكثر من كونهما تستبقانها. فكيف يمكن التحدّث عن الحركة المسكونيّة في الأساس؟

إنّ أزمات كأزمة يوغوسلافيا السابقة أو أزمة إيرلندا الشماليّة تجعلنا حسّاسين لوجود «عوامل غير تعليميّة» في الانقسامات. فإنّ العقليّات، والذاكرات، والثقافات لا تخضع لخطب المصالحة، مهما كانت جميلة. فتطهير الذاكرة هو مسعى يسبق كلّ تآخٍ.

الصلاة

منذ أيّام الأب كوتورييه، أصبحت الحركة المسكونيّة الروحيّة قاعدة بناء المشروع كلّه. وتجسّدت بوجه خاصّ في أسبوع الصلاة العالميّ من أجل وحدة المسيحيّين، من ١٨ إلى ٢٥ كانون الثاني (يناير). وقد اتّخذ هٰذا الأسبوع مظهر رتبة سنويّة تقف بصعوبة في وجه بِلى دوافعه. أفلَم تُشبَّه هٰذه اللقاءات العَرَضيّة بذكرى خطبة لا تؤدّي أبدًا إلى الزواج؟

ومع ذٰلك، فإنّ تاريخ وحدة المسيحيّين يرتسم أوّلًا في مجموعات الصلاة هٰذه التي لا تُحدِث ضجيجًا، في ذٰلك «الدير غير المنظور» الذي يجمع مؤمنين من جميع المذاهب. ليس المقصود إيقاظ الله من سباته بقدر ما هو ترك المسيح يصلّي فينا: «ليكونوا واحدًا كما نحن واحد». كلّ صلاة صحيحة هي من إلهام روح الله. فإنّها تربط بين الكائنات، بغضّ النظر عن اللغة الخاصّة بكلّ واحد منهم.

يستحيل علينا طبعًا أن نقيّم مستقبل هٰذه الصلاة على مرّ الزمن. لٰكنّنا نلاحظ أنّها تندمج يومًا بعد يوم في سائر صِيَغ الحركة المسكونيّة.

الخدمة

كان شعار العشرينيّات: «التعليم يفرّق، والخدمة توحّد». بما أنّنا لن نتوصّل أبدًا إلى الاتّفاق على قضايا التعليم، فمن الأفضل أن نلتزم في العمل المشترك: «لننصرف معًا إلى خدمة البشريّة المتألّمة والمحرومة، والوحدة تُزاد لنا».

في هٰذا الخطّ، كان أفيد البرامج ذٰلك الذي أطلقته جمعيّة مجلس الكنائس المسكونيّ في فَنْكوفر (Vancouver) سنة ١٩٨٣: «عدالة وسلام ومحافظة على الخليقة». فإنّها أضافت إلى الاهتمامات المألوفة بالعدالة والسلام إدارة الخليقة المسؤولة. فإنّنا «نعيش ما بين الطوفان وقوس القزح: ما بين التهديدات التي تعرّض الحياة للخطر من جهة، والوعد الإلٰهيّ بسماء جديدة وأرض جديدة من جهة أخرى».

وأمام فضيحة الفقر، والتعدّيات على حقوق الإنسان، وخطيئة الجنس، وثبات العرقيّة، والتهديد النوويّ، وعسكرة بلدان العالم الثالث، والاختلال الخطير في التوازن، لا يسع الشعور المسيحيّ إلّا أن يتمرّد.

وهٰذا البرنامج أفسح المجال لانعقاد جمعيّة عالميّة في سيول (Seoul) من ٥ حتّى ١٢ آذار (مارس) ١٩٩٠. وبالرغم من صعوبة الوصول إلى إجماع حول موادّ تهدّد بالانفجار، كان الاقتناع الأوّل، في سيول، الاقتناع بمركزيّة العدالة في تداخل الألفاظ الثلاثة وترابطها. فاللاعدالة هو في أصل جميع الشرور التي تستعبد صلةَ الإنسان بابن جنسه وبالبيئة وبالله.

الشهادة

كيف يمكن أن تؤثّر فينا جِدّة الإنجيل، إذا عُرض من خلال موشور الانقسامات المشوّه؟ إنّ فضيحة الإعلان التنافسيّ عن المسيح هو في أصل الحركة المسكونيّة العصريّة. فإنّ الإرساليّة تفرض الوحدة: «هل المسيح منقسم؟»

ولقد برزت صعوبة الشهادة المشتركة مرّة أخرى لمناسبة التغيير الذي طرأ في بلدان الشرق الأوروبّيّ، ابتداءً من ١٩٨٩، إذ إنّ الكاثوليك قد اتُّهموا بالتبشيريّة! وحين دُعي السينودس المقدّس في الكنيسة الأرثوذكسيّة الروسيّة إلى إرسال مندوبين إلى جمعيّة السينودس الخاصّة لأوروبّا في نهاية ١٩٩١، رفض بهٰذه الكلمات: «على أثر عودة الحرّيّة إلى الكنيسة، حلَّ محلَّ روح التعاون الأخويّ والمسكونيّ الذي كنّا نعرفه... تبشيريّة كادت أن تنقلب الآن إلى تهجّم معلَن يُنذر بالتحوّل إلى حرب دينيّة».

إنّ التبشيريّة هي شكل من أشكال الصيد الدينيّ المحظور والضغط على الضمائر: فإنّ بعض الكنائس تختار بلا تردّد أعضاءً في صفوف جماعة مسيحيّة أخرى، وتجرؤ على إعادة تعميدهم... بهٰذا المنطق تفسِّر الكنيسة الأرثوذكسيّة وجود الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة. ولذٰلك اضطُرّت الكنيسة الكاثوليكيّة إلى توضيح موقفها وإلى توقيع تصريح البَلَمَند، مع الكنيسة الأرثوذكسيّة (٢٣ حزيران (يونيو) ١٩٩٣): «إنّ صيغة العمل الرسوليّ، التي سُمّيت «الاتّحاديّة»، لم تعد مقبولة، لا بصفتها أسلوبًا يُتّبَع، ولا بصفتها مثالًا للوحدة التي تسعى إليها كنائسنا». فالحوار وحده قادر على إعادة الثقة المتبادلة.

التعليم

إنّ الإغراء الكاثوليكيّ المثاليّ هو حصر النقاش المسكونيّ في الخلاف التعليميّ. تبقى مع ذٰلك صعوبات لاهوتيّة في طريق المشاركة التامّة. وحتّى إن كان انطباعنا أنّنا لن نتغلّب في النهاية، فالأفضل ألّا نتهرّب منها، لأنّ الحقيقة هي مثار الجدل. بهٰذا الخصوص، ما زلنا بعيدين عن تحقيق أحد مبادئ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني الكبرى، وهو: «تراتبيّة الحقائق». فإنّ مختلف التأكيدات الإيمانيّة ليس لها الوزن نفسه، بل لها صلة تدرجيّة بأساس الإيمان المسيحيّ، يسوع المسيح. فالذي يفرّق بين الكنائس ليس هو صيغة من صيغ الإيمان وحسب، بل كيفيّة تنظيم سلسلة الأولويّات أيضًا.

وأحدث تجسيد لهٰذا النقاش كان القرار الأنكليكانيّ برسامة كهنة نساء. ففي نظر الاتّحاد الأنكليكانيّ، كما

في نظر الجماعات البروتستانتيّة التي تتّبع الخطّ نفسه، تعود هٰذه المسألة إلى قرار حرّ من قِبَل تلاميذ المسيح الحاليّين. أمّا في نظر الكنيسة الكاثوليكيّة، وفي نظر مجمل الكنائس الأرثوذكسيّة، فإنّ الكنيسة لا تستطيع أن تغيّر ما نُقل إليها على أنّه إرادة المسيح وعنصر من عناصر تكوين الكنيسة الإلٰهيّ، أي رسامة كهنوتيّة محصورة في الرجال. وقد أولي هٰذا النقاش أهمّيّة خاصّة في السنتين ١٩٩٣ و١٩٩٤، مع انضمام عدد من الكهنة الأنكليكان إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، بعد أن رفضوا رسامة النساء، والرسالة الرسوليّة التي أصدرها يوحنّا بولس الثاني، **الرسامة الكهنوتيّة** (*Ordinatio sacerdotalis*) (٢٢ أيّار (مايو) ١٩٩٤).

الاستباق

لا نغمّضْ أعيننا عن هٰذه الحقيقة، وهي أنّ عددًا من المسيحيّين يرفضون أن يُقفَل عليهم في الانقسامات الموروثة من الماضي. فيتّخذون موقف الذين يستبقون المستقبل المصالَح. فما هو بين المذاهب يُخلي المكان لما هو فوق المذاهب، وكأنّهم يفترضون المشكلة محلولة ويرون النتيجة.

في هٰذه الفكرة يندرج ما تعيشه الأسر المختلطة. فكثيرًا ما تلتزم هٰذه الأسر اليوم في الكنيستين اللتين تمثّلهما. فالواحد يلقي التعليم المسيحيّ، والآخر يشارك في المجلس الرعويّ أو الكهنوتيّ في كنيسة شريكه. إنّ هٰؤلاء الأزواج يستبقون، في جسدهم وفي إيمانهم، مشاركة الكنائس. وبالتالي، يطرح الأب بوبير (Beaupère) والقسّ موري هٰذا السؤال: «في المصالحة التي يعيشها الأزواج والأسر المختلطة، ألا نشاهد بداية تجديد ثوب المسيح غير المخيط، وإظهار وحدة الكنيسة على وجه جزئيّ وموقّت، ولٰكن حقيقيّ؟». نحن أمام شبه كنيسة بيتيّة تكوّن خليّة من خلايا كنيسة الغد الواحد، و«جزيرة صغيرة مصالَحة» تُطوِّر «الإمكانات الكامنة في حقيقة المعموديّة الواحدة المعترَف بها من قِبَل الطرفَين».

وفي هٰذا الخطّ الاستباقيّ نستطيع أن نفهم موقف جماعة تيزه (Taizé). فإنّ الإخوة، من دون الاستخفاف بالمظاهر المذهبيّة، يبحثون، قبل كلّ شيء، عن تأصّل في المسيح يُضفي على الخلافات التقليديّة طابعًا نسبيًّا. ثمّ إنّ نجاحهم لدى الشباب يُظهر أنّهم يلبّون انتظارًا معيّنًا.

المؤسّسة

إنّ مختلف صِيَغ الحركة المسكونيّة السابقة يمكن أن تُفهم على المستوى الفرديّ أو الجماعيّ وحده. ومع ذٰلك، فإنّ التزام شخص من الأشخاص أو مجموعة من المجموعات لا يكفي. ولا بدّ من اجتياز مرحلة إشراك الكنائس. وهٰذا كان الدافع إلى تأسيس مجلس الكنائس المسكونيّ.

ومنذ انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، شاهدنا ازدهار الحوارات بين كنيسة وكنيسة. إنّ السلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة وظّفت الكثير في هٰذا الحوار الثنائيّ. وبوجود الأنكليكان واللوثريّين والأرثوذكس، خطا التفاهم خطوات واسعة. ولٰكن، لم نَرَ أيّ قرار رسميّ يوافق على نتائج اللاهوتيّين. بهٰذا الخصوص، فإنّ جواب الكرسيّ الرسوليّ على بيان المرحلة الأولى الختاميّ في الحوار بين الأنكليكان والكاثوليك جواب بليغ: فإنّه لا يَعترف بالإيمان الكاثوليكيّ إلّا شرط أن يعبَّر عنه في ألفاظ المجمع التريدنتينيّ والمجمع الفاتيكانيّ الثاني!

وهٰذا المثال يُرغم على التفكير في صيغة حواريّة كان المسؤولون يميلون إلى الحطّ من قيمتها: أي الحوار في داخل المذهب نفسه. ففي الكنيسة الكاثوليكيّة، المشاكل المؤسّسيّة كثيرة: فهناك خَلَل في طريقة العمل بين المجالس الأسقفيّة ومجمع تعليم الإيمان، وبين المجلس البابويّ لتعزيز وحدة المسيحيّين ومجمع تعليم الإيمان. وفوق كلّ شيء، فإنّ العلاقة بين البابويّة والجماعيّة الأسقفيّة، بين كنيسة رومة والكنائس المحلّيّة، تتطلّب فحصًا جدّيًّا. وعدم التوازن الحاليّ لمصلحة الخدمة البابويّة يرهن مستقبل الحوار مع مجمل العائلات المسيحيّة.

الباب التاسع والعشرون

المسيحيّة المعاصرة

مجمع مهمّ يشكّل مفصلًا للسنين الثلاثين الأخيرة،
ومذاهب مسيحيّة تستمدّ،
من همّة جديدة وممّا شعر به مسبّقًا
في الماضي الحديث القدرةَ على التكيُّف.
أعمالٌ ناجحة، وأعمالٌ فاشلة،
لا بل أيضًا، من الخارج ومن الداخل،
تنقّلات غامضة في وجهات النظر،
وكلمات فقدت صداها فجأة،
ومؤسّسات أصبحت موضع جدل،
كما لو أخذت موجة حضارتنا (التي صارت علمانيّة)
تضرب ضربًا متزايد القوّة.
هل هٰذه الظاهرة هي خاصّة بالغرب،
وليست معروفة في أماكن أخرى؟
وهل هٰذا دليل على أزمة عامّة؟
على أزمة مواجهة ضروريّة وجديدة
تنتظر المسيحيّة؟

الفصل الأوّل

الكنيسة الكاثوليكيّة تواجه المشاكل الدوليّة

بقلم مَرسال ميرْلْ(*)

إنّ الكنيسة، ولو كانت مؤسّسة إلٰهيّة، ولها ألف سنة من العمر، ليست إدارة تعبر القرون، وتظلّ بعيدة عن اضطرابات العالم بفضل دِرعٍ من المبادئ الثابتة، فهي جسم حيّ يتطوّر في اتّحاد وثيق ببيئته. وإذا تغيّر خطاب الكنيسة وممارستها، إلى حدٍّ بعيد، في وجه المشاكل الدوليّة، منذ ١٩٤٥، فإنّ ذٰلك يعود أوّلًا إلى أنّ المجتمع تحوّل في العمق، ولٰكنّه يعود أيضًا إلى أنّ الكنيسة نفسها اتّخذت وجهًا جديدًا. يبدو أنّ التوازي بين هٰذَين التطوّرين ليس مجرّد مصادفة. وإذا صحّ أنّ الكنيسة قد استطاعت ووجب عليها أن تتكيّف مع العالم الذي يحيط بها للمحافظة على مصداقيّة رسالتها، فإنّه من العدل أيضًا أن نقول إنّها عرفت كيف تجد في تراثها الخاصّ الموارد اللازمة لمواجهة أوضاع جديدة تمامًا.

عالم منقسم

ترك توقُّف الأعمال الحربيّة، سنة ١٩٤٥، عالمًا مدمَّرًا، لا بل منقسمًا في العمق، بسبب التنافس الذي ظهر فورًا بين المنتصرَين الأكبرَين: من جهة الولايات المتّحدة التي جسّدت، بعد وصولها إلى ذروة قدرتها، انتصار العالم الأنكلوسكسونيّ والأخلاقيّة البروتستانتيّة التي أُشركت إشراكًا وثيقًا في فعّاليّة الرأسماليّة، ومن جهة أخرى، الاتّحاد السوڤياتيّ، الذي خرج أخيرًا من عزلته ليصبح بطل الاشتراكيّة ورافض القِيَم «البرجوازيّة» التي قام عليها النظام الدوليّ منذ قرون. وبين هٰذَين الجبّارَين، لم تعد أوروبّا، مهد الحضارة المسيحيّة، سوى ميدان أطلال لا يشكّل مركز السياسة العالميّة، كما كان في القرون السابقة، بقدر ما يشكّل مجالًا مفضّلًا للتنافس بين الدول الكبرى.

ومدّة نحو عشر سنين، كان التوتّر بين الشرق والغرب هو الذي يسيطر على الساحة الدوليّة، مع خطر المواجهات الذي كان ينذر في كلّ لحظة باندلاع حرب عالميّة جديدة. وعلى هامش الحرب الباردة، ارتسمت مع ذٰلك خريطة جديدة للعالم، لم تتكشف ملامحها بوضوح تامّ إلّا في الستّينيّات: فإنّ إنهاء الاستعمار، الذي كسح، في جيل واحد، الإمبراطوريّات الاستعماريّة الأوروبيّة، أوصل إلى حالة الدول السيّدة المطلقة نحو ستّين بلدًا تقع أكثريّتها في المنطقة الاستوائيّة وخطّ الاستواء. وهٰذه البلدان المتحرّرة حديثًا انضمّت إلى المنظّمات الدوليّة وعبّرت عن مطالبتها بالتنمية الاقتصاديّة. فإلى النقاش بين الشرق والغرب، الذي ظلّ قائمًا بالرغم من تحسّن العلاقات الأميركيّة السوڤياتيّة، أُضيفَ نقاش بين الشمال والجنوب يُدخل في الحساب توزيع الثروات، أكثر ممّا يُدخل توزيع القدرة. هٰذا وإنّ تحديد مكان تلك الجهات الأصليّة يكفي وحده ليُظهر أنّ المشاكل الدوليّة

(*) Marcel Merle، أستاذ في جامعة الپانتيون السوربون (باريس الأولى).

باتت تُطرح في ألفاظ إجماليّة: فإنّ جميع الدول، لا بل جميع العروق وجميع الحضارات وجميع الثقافات أصبحت الآن في نضال مع التحدّي المزدوج، تحدّي الحفاظ على السلام وتحدّي إحلال العدالة. ففي هٰذا الإطار يجب تحديد مسعى الكنيسة.

مسعى البابوات

لٰكنّ هٰذا المسعى يتوقّف أيضًا على الأشخاص والمؤسّسات والقوى التي تعبّر عن آرائها في حضن الجماعة الكنسيّة.

إنّ أوّليّة الحبر الأعظم كانت تمثّل، في الحقبة التاريخيّة التي نبحث فيها، ثابتة لم تكن قطّ، في هٰذا المجال على الأقلّ، موضعَ جدل. ولٰكنّ خليفة بطرس على رأس الكنيسة كان أيضًا، بحكم الظروف، رئيس دولةٍ سيّدة مطلقة، وإنّ رمزيّة، تبرّر وجوده الفاعل في قضايا العالم. فإنّ تبادل البعثات الدبلوماسيّة مع نحو خمسين دولة، ووجود ممثّلين للكرسيّ الرسوليّ في العديد من الهيئات الدوليّة والمؤتمرات الدبلوماسيّة كانت عناصر شبكة ثمينة من المعلومات، من شأنها أن تصلح لتكون، في الوقت المناسب، شبكة نفوذ لنشر القضايا البابويّة، ولا سيّما لتأوين مضمونها بحسب الظروف.

من الواضح أنّ وجود دبلوماسيّة ڤاتيكانيّة يتضمّن بعض القيود: قيد احترام أصول اللعبة التي يشارك الڤاتيكان فيها، وقيد عدم التدخّل مباشرةً في الخلافات بين الدول التي يقيم الڤاتيكان معها علاقات رسميّة. وفي المقابل، فإنّ واجب التحفُّظ الذي يحتاج إليه الناطقون باسم الكرسيّ الرسوليّ يُضفي مزيدًا من الأهمّيّة على تدخّلاتهم، حين تكون على مستوى المبادئ الكبرى. إنّ «القضيّة الرومانيّة»، التي ألقت الاضطراب في الكنيسة في القرن السابق لم تَعد سوى ذكرى. والصفة المزدوجة، صفة الرئيس الروحيّ والعاهل الزمنيّ، لم تعد مثار بحث، وهٰذا ما مكّن الحبر الأعظم (أو ممثّليه) من فتح الحوار مع شتّى الشخصيّات والنزعات في أوضاع لا مثيل لها عند أيّ مذهب دينيّ آخر.

وفي إطار تلك الصلاحيّات الواسعة، كانت شخصيّة البابا تحافظ على دور حاسم. كان بيوس الثاني عشر يعيش في هاجس الحرب التي ميّزت القسم الأوّل من حبريّته، متأثّرًا بصولة الماركسيّة الملحدة، ومُلزَمًا بإدراج عمله في إطار الحرب الباردة، فيبحث عن توفيق، كثيرًا ما كان عسيرًا، بين موضوع السلام وموضوع الدفاع المشروع عن القِيَم المسيحيّة. ولقد جعل أملَه في نجاح البناء الأوروبيّ. أمّا يوحنّا الثالث والعشرون، فقد استفاد، عند انتخابه، من اختبار أوسع وأكثر تنوّعًا من اختبار سلفه في القضايا الدوليّة. لٰكنّه كان يتدخّل أيضًا في أجواء أصفى، حيث حلَّ شيءٌ من الهدنة محلّ الحرب الباردة: فساعد ذٰلك على عمله لمصلحة بناء عالم أكثر تكاملًا وأشدّ أخوّة. وأخيرًا، واجه بولس السادس أزمات جديدة (الشرق الأوسط وڤيتنام) وقدّر، لمناسبة تنقّلاته في العالم، مدى البؤس البشريّ. فكانت نداءاته أكثر إلحاحًا وأشدّ قلقًا في آنٍ واحد. وهٰكذا يندرج مسعى البشر في سياق تاريخ يحدّ من خياراتهم ويوجّه مبادراتهم.

مزيد من الشموليّة

لٰكنّ البابوات ليسوا الكنيسة كلّها، فإنّ هٰذه الكنيسة تشكّل، في حدّ ذاتها، «أُمَميّة» توحّد نشاطات العديد من الكنائس القوميّة أو المحلّيّة أو تنسّقها. وقد تقلّصت هٰذه الميزة منذ مئة سنة بسبب تيّار المركزيّة الشديد الذي كان يتغلّب في رومة. أمّا بعد الحرب، فإنّ الكنيسة تطوّرت في اتّجاه مختلف جدًّا. فإنّ الجماعيّة، التي ترسّخت في المجمع وامتدّت عَبرَ السينودسات، قد خفّفت من الأوّليّة البابويّة ووازنتها. ومن جهة أخرى،

فإنّ إنشاء كنائس جديدة في البلدان التي زال عنها الاستعمار قد وسّع تكوين العالم الكاثوليكيّ وحسّن تمثيله في الهيئات التي تدير شؤون الكنيسة. ففي المجمع، ثمّ في السينودسات، لا بل في مجمع الكرادلة أيضًا وحتّى في دوائر الڤاتيكان، ظهر تنوُّع أكبر، فازدادت الكنيسة الكاثوليكيّة شموليّة، وخفّ بالتالي طابعها الرومانيّ والأوروبيّ الضيّق. واغتنى مضمون رسالتها حتمًا.

جماعة تبحث عن هويّتها

لٰكنّ التنوُّع لم يؤثّر فقط في طريقة سير السلطات الحاكمة. فإزاء التقلُّبات التي تميّز بها المجتمع الدوليّ في السنين الثلاثين الأخيرة، نرى أنّ ردّة الفعل شملت العالم المسيحيّ في مُجمله. لا بدّ لنا هنا من أن نأخذ بعين الاعتبار كثرة المبادرات الخاصّة التي ظهرت، ولا سيّما عن طريق إنشاء المنظّمات الدوليّة الكاثوليكيّة وانتشارها، فهي تحتلّ مكانة هامّة في قطاع الجمعيّات الدوليّة، لا بل عن طريق العديد من المشاريع الخيريّة. وبهٰذا الشكل، أسهم الكاثوليك إسهامًا كبيرًا في التعاون والتفاهم الدوليّين. لٰكنّ قيام تيّارات فكريّة جديدة قد يكون أكثر دلالة على اهتمام العالم الكاثوليكيّ بالمشاكل الدوليّة. ويندرج بعضها في حركات تضمّ عدّة قوميّات، وينقطع إلى الدفاع عن السلام أو إلى التنمية، ويشكّل بعضها الآخر أقطاب تفكير تُلهم مباشرةً التعليم البابويّ أو تعبّر عن وجهة نظر مجتمعات مسيحيّة محلّيّة موجودة في أوضاع عسيرة (هٰذا شأن «لاهوت التحرير» الذي أبصر النور في أميركا اللاتينيّة).

وحتّى لو كنّا لا نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار، في هٰذه الجولة السريعة إلّا المظاهرات الرسميّة، فلا بدّ لنا من أن نحفظ في ذاكرتنا أنّ مجمل الجماعة الكاثوليكيّة تعمل لتحديد موقف جديد من المشاكل الدوليّة. وقد يكون ذٰلك، في النهاية، دليلًا أكثر تشجيعًا للمستقبل من الدليل الناجم عن المساعي الرسميّة التي تقوم بها البابويّة منذ ١٩٤٥.

تدخّلات الكنيسة

ليست (أو بالأحرى، لم تعد) دعوة الكنيسة أن تقوم بدور الحَكَم في مطامع المجموعات السياسيّة. فقد يتوجّب على الكنيسة أن تتّخذ موقفًا من القضايا المتنازَع عليها: هٰذا ما جرى حين أبدت الكنيسة موقفها المؤيّد لتدويل القدس والأماكن المقدّسة. لٰكنّ ذٰلك ظرف استثنائيّ يتغلّب فيه الاعتبار الدينيّ على الدافع السياسيّ. وما دام قصد الكنيسة الدفاع عن مصالحها الخاصّة، التي قد تكون في نزاع مع مصالح الدول الكبرى، فإنّها أظهرت فطنة كبيرة: والدليل على ذٰلك موقفها من الأبرشيّات التي نُقِلت من ألمانيا إلى بولونيا، أو من سياستها التطبيعيّة مع بلدان أوروبّا الشرقيّة. فإنّ احترام الحكم القائم كان، على ما يبدو، النهج الثابت، وهو يفسّر غياب الانفجار أو القطيعة المأسويّة في العلاقات مع شتّى الأنظمة.

لٰكنّ مسعى الكنيسة يتمّ، في جوهره، في مجال آخر، وهو مجال السلطة التعليميّة. ومن هٰذا القبيل، هناك ملاحظة أولى تخطر في البال، وهي أنّ المشاكل الدوليّة، التي تركتها الكنيسة جانبًا منذ عدّة أجيال، إن لم نقل: منذ عدّة قرون، تحتلّ الآن مكانة مرموقة في التعليم البابويّ وفي اهتمامات الكنيسة كلّها. أجل، لم تغب المشاكل الاجتماعيّة أو الأخلاقيّة عن هٰذا التعليم. لٰكنّ كشف حساب المواضيع التي تطرّقت إليها الرسائل العامّة والبلاغات أو الخطب التي لا يُحصى عددها والتي تَصدر كلّ يوم تقريبًا عن الكرسيّ الرسوليّ، تُظهر انقلابًا في ترتيب الأوّليّات بالنسبة إلى الزمن السابق. وحين كتب بولس السادس في الرسالة العامّة **ترقّي الشعوب** *(Populorum progressio)* أنّ «القضيّة الاجتماعيّة أصبحت قضيّة عالميّة»، فقد عبّر

تعبيرًا صحيحًا عن العقليّة الجديدة التي تفضّل في أيّامنا معالجة المشاكل في بُعدها الدوليّ.

لٰكنّ هٰذا التعليم الجديد عرف، في السنين الثلاثين الأخيرة، كثيرًا من التطوّرات يرى فيها بعضُهم مجرّد تطوّرات، في حين يكتشف فيها غيرُهم، للابتهاج أو للأسف، انقطاعات في الإلهام. إن أردنا أن نفهم تحوُّل المواضيع الدوليّة، لا بدّ أوّلًا من اعتبار بُعد المشاكل التي تهتمّ الكنيسة لها، ثمّ اعتبار طبيعتها.

من أوروبّا...

قد يبدو من الأمور الهزليّة، ولا شكّ، أن نكتب أنّ كنيسة ما بعد الحرب لم تهتمّ إلّا بأوروبّا. فإنّ للكرسيّ الرسوليّ، بحكم طبيعته، دعوة ومسؤوليّات عالميّة، وهي لم توضع تحت المكيال. ومع ذٰلك، فإنّ أوروبّا كان لها وضع مميّز، وبوجه خاصّ على عهد بيوس الثاني عشر.

ولا شكّ في أنّ هٰذا الاختيار يعود إلى الظروف. فالأمم المسيحيّة هي التي تجابهت في أوروبّا مدّة الحرب. كانت السيطرة السوفياتيّة، في شرق أوروبّا، تهدّد الحضارة المسيحيّة، وكان يُخشى أن تؤمّن السيطرة الأميركيّة، في الغرب، انتصارَ البروتستانتيّة. وبين الكُتلتين المتجابهتَين، كان خطر اندلاع حرب جديدة أكثر فتكًا من الحرب السابقة خطرًا دائمًا. فكيف لا يرحّب البابا بارتياح وأمل، في تلك الظروف، بما يتّخذه الوزراء الكاثوليك والحكومات الكاثوليكيّة من مبادرات لمصالحة الأمم الأوروبّيّة؟

ولقد أيّد بيوس الثاني عشر بتحمّس، في الواقع، جميع مظاهر التوحيد الأوروبّيّ، من مؤتمر أوروبّا الأوّل (لاهاي ١٩٤٨) إلى المؤسّسات الجماعيّة ذات الطابع التقنيّ – حتّى إنّ خصوم أوروبّا لم يتردّدوا في التنديد بمؤامرةِ «أُمَميّةٍ سوداء» زعموا أنّ شبكتها التي يديرها الڤاتيكان وجّهت من بعيد حكّام بون وروما وبروكسِل ولاهاي وباريس. ومع الرجوع في الزمن، تبدو هٰذه الحرب الكلاميّة سخيفة، فإنّ الوحدة الأوروبّيّة كانت مرغوبة نظرًا إلى خواصّها ولا شكّ، ولٰكن بوجه خاصّ كمثال للعلاقات التي يجب إقامتها تدريجيًّا في مجمل المجتمع الدوليّ. يبقى أنّ أوروبّا، ولا سيّما بلدان أوروبّا الغربيّة ذات الحضارة المسيحيّة القديمة، هي التي كانوا يطلبون إليها أن تكون قدوة لباقي العالم. إنّ هٰذه الإشكاليّة لم يعد لها معنى اليوم في كنيسة منفتحة تمامًا على القارات الخمس وعلى جميع الحضارات.

... إلى العالم

لقد تمّ الانتقال من الإقليميّ إلى العالميّ بفضل إنهاء الاستعمار، الذي كان سياقه يعارض المصالح الأوروبّيّة. لا شكّ في أنّ الڤاتيكان بقي حكيمًا طوال هٰذه الأزمة. وكانت السلطات الدينيّة مُلزَمة بالتحفّظ بقدر ما كان يُخشى أن يبدوَ كلُّ موقف لمصلحة تحرير الشعوب المستعمرة تدخُّلًا مفرطًا في سياسة الدول الأوروبّيّة وأن يزيد حدّة التوتّر في عواصمها.

وإذا استطاعت الكنيسة الكاثوليكيّة أن تُسهم بوجه فعّال في تحرير المناطق المستعمرة، فلأنّها أوّلًا وخصوصًا عرفت أن تقوم، قبل حكومات الدول، بإنهاء الطابع الاستعماريّ في هيكليّاتها: فإنّ تعزيز الإكليرس المحلّيّ، والتساهل في التكيفات الطقسيّة (خلافًا لما أبداه الكرسيّ الرسوليّ من تصلّب في الخلاف حول الشعائر الدينيّة)، ولا سيّما نقل المسؤوليّات التي تقع على عاتق الكنائس المحلّيّة إلى سكّان البلاد، قد أنشأت تدريجيًّا استقلال مجتمعات ما وراء البحار المسيحيّة عن الإرساليّات التي كثيرًا ما كان يُخلَط بين عملها وعمل الإدارة المستعمرة. إنّ العمل الذي قام به مجمع انتشار الإيمان (الذي سمّاه بولس السادس «المجمع في خدمة إعلان الإنجيل») كان، في هٰذا الأمر، حاسمًا.

بسبب هٰذا العمل، اتُّهمت الكنيسة بالمهارة، لأنّها احترست من التعرُّض لأخطار انقطاع الروابط

السياسيّة. ولٰكنّه من العدل أن نوضح أنّها اكتشفت مجدّدًا، في ختام المغامرة الاستعماريّة، ذٰلك الشعور المسبق الذي أرشد أفضل رسلها وأفضل مفكّريها، أمام مظاهر الانتشار الأوروبّيّ الأولى. فكانت، على كلّ حال، أفضل استعدادًا من العواصم الأوروبّيّة لمواجهة صدمة الاستقلال السياسيّ، إلى جانب تدريب الناس، عَبرَ المثال الذي يقدّمه رعاياها، على فكرة تولّي الشعوب المستعمرة مصيرَها الخاصّ.

الكنيسة وإنهاء الاستعمار

لٰكنّ أعنف مرحلة من مراحل أزمة إنهاء الاستعمار هٰذه قد كشفت أيضًا عن طريقة تدخّل الكنيسة وعن طريقة سيرها في القضايا الدوليّة. فإزاءَ الخيارات السياسيّة التي يجب القيام بها، لم تُرد الكنيسة قطّ أن تُملي على الحكّام سلوكهم، بل اكتفت بأنْ تُدلي، من أجل رعاياها، بمبادئَ كثيرًا ما تُعتبَر فيها الواجبات أهمّ من الحقوق، ويُعَدّ فيها الصمت أحيانًا أهمّ من الكلام الصريح. وإذا شدَّدت النصوص، في مرحلة أولى، على ضرورة صِيَغ الحلول الوسط وعلى التعاون بين المستعمِرين والمستعمَرين، فإنّ الكنيسة، في مرحلة ثانية، حين بدا الاستقلال محتّمًا، لم تقف عقبةً على الإطلاق. فهي، بتشديدها على حقّ جميع الشعوب في تقرير مصيرها، ترفض أن تكفل الوضع الراهن، وتنتزع هٰكذا من أنصار الاستعمار ما قد يصدر عنها من حجج قانونيّة وأخلاقيّة.

وإذا شجّعت روما بفطنة هٰكذا، ثمّ تركت الحرّيّة للناس، فإنّها لم ترد فقط أن تحافظ على فُرَص نجاحها لدى المجتمعات المسيحيّة التي كانت خارج أوروبّا، بل كانت تعلم أنّ العواصم الاستعماريّة الأوروبّيّة تشكّل أقلّيّة في حضن الكنيسة: لم يكن هناك ما يدعو الألمان أو البولونيّين إلى التحمّس للدفاع عن الإمبراطوريّات الاستعماريّة. أمّا الأميركيّون الكاثوليك (في الشمال، لا بل في الجنوب أيضًا) فكانوا يشاركون، عاطفيًّا على الأقلّ، في العقليّة المعارضة للاستعمار. فلماذا تدافع حكومة الكنيسة عن الحقوق التي اكتسبتها أقلّيّة من رعاياها؟ إنّ الانعطاف الذي أجرته الكنيسة في قضيّة إنهاء الاستعمار دلَّ، منذ تلك الأيّام، على رغبتها في الشموليّة.

يبقى مع ذٰلك واجب التغلُّب على مقاومة المجموعات التي كانت تُصرّ على المطابقة بين قضيّة الإيمان وقضيّة السيطرة الاستعماريّة. فإنّ النقاش، الذي كثيرًا ما كان عنيفًا، انطلق على مستوى كلٍّ من كنائس الوطن الأمّ. وفي أكثر الحالات، فإنّ الوقائع هي التي كانت لها كلمة الفصل. ولٰكنّنا نُخطئ إن اعتقدنا بأنّ المناضلين المسيحيّين صارعوا، من كلا الطرفين، عبثًا. إنّ مثال البرتغال، حيث التحمت السلطة الكنسيّة بالنظام القائم، يُظهر بما فيه الكفاية أهمّيّة الدور الذي قامت به المراجع الدينيّة القوميّة في مسيرة إنهاء الاستعمار. فحيثما استرشد الأساقفة بتوجيهات الكرسيّ الرسوليّ، انقسم الكاثوليك، لٰكنّ الحلول المتساهلة تغلَّبت، وحيثما تحصَّن الأساقفة وراء امتيازات تاريخيّة، لتبرير المحافظة على روابط السيطرة السياسيّة والكنسيّة، جُمِّد إنهاء الاستعمار، ولم يُستأنف إلّا بعد سقوط النظام الذي تضامنت معه الكنيسة المحلّيّة.

وفي هٰذا المجال كما في غيره من المجالات، لم تتّخذ سياسة الڤاتيكان الخارجيّة قدرها ومَعناها إلّا يوم تبنّاها مجمل الكنائس والمؤمنين. لٰكنّ حدث إنهاء الاستعمار له فائدة أخرى، وهي أنّه يُظهر أنّ تاريخ الكنيسة بات يرتسم في الصفحة التي يرتسم فيها تاريخ العالم. وبعد أن تُطوى هٰذه الصفحة، تتحرّك الكنيسة في عالم أكثر تباينًا من العالم الماضي. فلا يكون المقصود بعد ذٰلك أن يُدافَع عن حضارة معيّنة بقدر ما يكون أن تُستوعَب الفوارق بين الثقافات والعقليّات عند الذين لم يعودوا يتعارفون إلّا في الإيمان بيسوع المسيح وفي الأمانة للكنيسة. وسيتأثّر حتمًا مضمون الرسالة حول المشاكل الدوليّة بالانتقال من الشموليّة النظريّة إلى الشموليّة المُعاشة.

من السلام إلى العدالة

«السلام ثمرة العدالة»: يبدو أنّ الشعار الذي اختاره بيوس الثاني عشر لحبريّته ينبذ كلّ محاولة للتمييز بين هٰذين الهدفين. صحيح أنّ السلام والعدالة كانا (وما يزالان في أيّامنا) الموضوعَين الأساسيَّين اللذين يغذّيان خطاب الكنيسة حول المشاكل الدوليّة، لا بل إنّ صلة السببيّة التي أقامها شعار بيوس الثاني عشر بين الواحد والأخرى لم توضّح ولم تُفهَم على وجه أفضل إلّا على عهد بولس السادس.

ومع ذٰلك فإنّ اللهجة قد تغيّرت من زمن إلى زمن، كما أنّ التشديد الذي أُضفي أوّلًا بالإلحاح على السلام، انتقل يومًا بعد يوم لمصلحة العدالة.

كانت الدعوات إلى السلام من الثوابت عند بيوس الثاني عشر. لٰكنّه لم يكتفِ بالتذكير بالهدف المنشود، بل تناول تعليمَ الكنيسة التقليديّ في هٰذا الأمر، وأوضحه، واجتهد في أن يكشف عن أهمّيّة الشروط اللازمة لإحلال سلام حقيقيّ، ودافع في الوقت نفسه، عن حقوق ضحايا اعتداء ممكن في وجه أنصار سِلْميّة كاملة. في الأساس، يبقى هٰذا الخطاب أمينًا لنظريّة الحرب العادلة. لٰكنّ الجديد فيه هو، من جهة، الشجب المكرّر لأسلحة التدمير الشامل (بما فيها طبعًا الأسلحة النوويّة) والدعوات إلى نزع السلاح نزعًا عامًّا ومراقَبًا، ومن جهة أخرى، التشديد على ضرورة التضامن الدوليّ. فهل كان من الممكن أن يُزاد شيء على ذٰلك في أجواء الحرب الباردة، من دون تسميم الأوضاع؟

جاءت الجرأة، على ما يبدو، من يوحنّا الثالث والعشرين، الذي ما إن صدرت رسالته العامّة **السلام في الأرض** (١١ نيسان (أبريل) ١٩٦٣)، الموجّهة، إلى الشعب المسيحيّ، و«إلى جميع الناس ذوي الإرادة الحسنة»، حتّى أحرزت صدًى بعيدًا، مع أنّ هٰذا النصّ كان أقلّ تجديدًا ممّا يبدو للوهلة الأولى. لا شكّ في أنّ يوحنّا الثالث والعشرين كان يؤيّد «سلطة عالميّة شاملة الاختصاص»، وهو أمر يشكّل خطوة واسعة بالنسبة إلى مفهوم الكنيسة التقليديّ. لٰكنّ هٰذا الصرح يتوّج نظامًا تبقى طبيعته غير متغيّرة، إذ إنّ الدول لا تزال عوارضَه الرئيسيّة، وعليها أن توافق بالإجماع على إقامة السلطة الجديدة. وأخيرًا، يبقى السلام، في نظر البابا، الهدف الأساسيّ المنشود، لا بل أيضًا الطريقة المفضّلة التي هي من شروط تقدّم الجماعة البشريّة. إنّ مشروع النظام المتكامل هٰذا هو الذي ألهم، بعد ذٰلك ببضع سنوات، دستور **فرح ورجاء** الذي أقرّه المجمع.

إلى بولس السادس بالأحرى يعود التجديد الخلّاق، انطلاقًا من رسالته العامّة **ترقّي الشعوب**. وهناك جملتان تلخّصان هٰذه الرسالة: «التنمية هي اسم السلام الجديد» و«القضيّة الاجتماعيّة أصبحت عالميّة». فإنّ هاتين العبارتَين، المحمَّلتَين بالمعاني لبعض الناس وبالالتباسات لبعضهم الآخر، قد أدخلتا انقطاعًا نبويًّا في خطاب الكنيسة التقليديّ.

التنمية هي اسم السلام الجديد

لا شكّ في أنّ بولس السادس لم يكفّ عن مقاومة الحرب ولم يتوقّف عن تكثيف الدعوات، حتّى من منبر الأمم المتّحدة (٤ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٥)، إلى تسوية الخلافات بالطرق السلميّة، وشجب صناعة الأسلحة والمتاجرة بها. لٰكنّه، بالمطابقة بين السلام والتنمية، أخضع تحقيق السلام لتحوُّلٍ سابق في العلاقات القائمة على عدم المساواة التي تزداد في العالم. وإذا كان سبيل السلام يمرّ أوّلًا بالعدالة، فلا بدّ من العمل، قبل كلّ شيء، على تحويل العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، بدلَ الدفاع عن المحافظة على الوضع الراهن السياسيّ والإقليميّ، مهما كلّف الثمن. ومن وجهة النظر هٰذه، تتغلّب ديناميّة التنمية على استقرار النظام القائم، وتتغلّب مستلزمات التحويلات الاقتصاديّة على مراعاة الأوضاع المكتسبة، وبكلمة

واحدة، تتغلّب العدالة على الحقّ. ليس هٰذا الانقلاب قليل الأهمّيّة، بما أنّ بعض الناس، حتّى من بين المسيحيّين، وجدوا فيه تبريرًا للجوء إلى العنف.

والمطابقة التي تمّت من جهة أخرى بين الشأن «الاجتماعيّ» والشأن «الدوليّ» لم تُسهم في تبسيط الأمور. فإذا دلّت الكنيسة على اهتمامها الأوّليّ بالمشاكل الدوليّة، بجعلها في الزاوية المفضّلة التي تشكّلها، في نظرها، «القضيّة الاجتماعيّة»، فإنّ هٰذا الارتباط يترك عدّة مسائل عالقة: أفلا يفقد الشأن «الاجتماعيّ» كلّ أساس، حالما يُراد أن يُفصَل عن الشأن الاقتصاديّ والسياسيّ؟ ففي غياب التعبير بوضوح عن تعليم اقتصاديّ وسياسيّ – وهو أمر امتنعت عنه الكنيسة شرعًا ولا يبدو أنّها كانت مستعدّة للقيام به يومَ أخذت تشيد بفوائد التعدّديّة – يُخشى أن لا يكون التذرّع بالشأن «الاجتماعيّ» سوى حجّة. والمسألة هي جدّيّة بقدر ما يُخشى أن يَطمس امتدادُ التعليم الاجتماعيّ إلى حلّ المشاكل العالميّة خاصيّةَ الخلافات الدوليّة التي كانت الكنيسة، على غرار العلوم الدنيويّة، قد تحسّستها إلى حدّ بعيد. لا شكّ في أنّ السلام الحقيقيّ لا يمكن أن يُحَلّ على أساس من اللاعدالة، ولٰكن هل جميع النزاعات الدوليّة تعود في النهاية إلى تقاسم الثروات؟ والدول التي كان يوحنّا الثالث والعشرون يعتبرها حجر زاوية المجتمع الدوليّ، هل لم يعد لها أيّ دور تقوم به كممثّلة أو كوسيطة؟

فنظرة الرسالة العامّة **ترقية الشعوب** قد انبثقت إذًا من استباق يتطلّب إعادة صياغة تنظيم العالم على أسس جديدة تمامًا. ستأتي توضيحات مفيدة في وقتها، ولٰكنّ خطوة حاسمة قد تمّ اجتيازها ولن يُرجَع عنها بلا مشقّة.

إنّ الكنيسة لا تهتمّ بالوقاية بقدر ما تهتمّ بإعادة إعمار العالم، وهي تعترض على التمييز، الذي سلّمت به مدّة طويلة، بين تحسين النظام في داخل المجموعات القوميّة وتجنّب عدم النظام وإصلاحه بين المجموعات القوميّة، وتجعل من مبادئها الخاصّة في العدالة مجموعة قِيَم عالميّة لا تعود تعرف حدودًا ولا درجات. وفي ذٰلك، وحتّى إن لم تتبعْها أكثريّة رعاياها الذين كثيرًا ما يبقون أسرى آفاقهم ومصالحهم المباشرة، فإنّها قوّة معارضة وتحويل لا بدّ لسائر العالم أن يحسب لها حسابًا.

خادمة البشريّة

طوالَ ذٰلك المسعى، أجرت الكنيسة، ولا شكّ، عودةً إلى الينابيع: فإنّ الأخلاقيّة التي اجتهدت في أن تُمليها على الملوك، في القرن الوسيط، لم تكن مختلفة في جوهرها عن الأخلاقيّة التي تفرضها على رعاياهم. لٰكنّ الجديد هو أنّ الكنيسة لم يعد في إمكانها أن تقوم، بالنسبة إلى العالم، بالدور المزدوج، أي بدور المشترع ودور القاضي. وقد تكون هٰذه الحالة أكثر فائدة. لٰكنّ دستور **فرح ورجاء** رفض، لحسن الحظّ، هٰذه الثنائيّة التي تجعل الكنيسة إزاء العالم. إنّ الكنيسة، المختلطة بالعالم كالخميرة في العجين، تعتبر نفسها خادمة البشريّة. ولن ينقصها العمل، ولٰكن عليها، لكي تنجح في مشروعها، أن تكتسب نظرة أوضح إلى دعوتها الخاصّة – وإلّا فقدت خاصّيّتها. وعليها أيضًا أن تتغلّب على توتّراتها الداخليّة وتكون قدوة للكاثوليكيّة والأخوّة والمقاسمة – وإلّا فقدت شيئًا فشيئًا مصداقيّتها.

في الوضع الذي وصلت إليه الأمور، يَطرح تطوّرُ العالم على الكنائس عددًا من المشاكل لا يقلّ عن المشاكل التي تطرحها الكنيسة، اليوم وغدًا، على العالم.

الفصل الثاني

الديمقراطيّات المسيحيّة

بقلم جان ماري مايور(*)

ما هو مصدر الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة؟

إنّ نشأة الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة بعد الحرب العالميّة الثانية غيّرت خريطة أوروبّا السياسيّة. وهي تعود من جهة إلى دور المسيحيّين في المقاومة. ففي فرنسا نشأت «الحركة الجمهوريّة الشعبيّة»، أساسًا، من رغبة بعض المسيحيّين منذ أيّام المقاومة. وعلى النحو نفسه، فإنّ «الديمقراطيّة المسيحيّة» في إيطاليا، أو «الاتّحاد المسيحيّ الديمقراطيّ» في ألمانيا يعود مصدرهما إلى مقاومة الفاشيّة والنازيّة.

ومع ذٰلك، فإنّ الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة تتأصّل في تاريخ محدّد. ففي ألمانيا، أعاد الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ الروابط مع تقليد الكثلكة السياسيّة التي جسّدها حزب الوسط الذي نشأ سنة ١٨٧٠. وفي إيطاليا، سبق أن ظهر، ما بين ١٩١٩ وعند وصول موسوليني إلى الحكم، الحزب الشعبيّ الإيطاليّ. وفي فرنسا، بعد انتخابات ١٩٢٤، سبق أن أُسّست تشكيلة كانت أهمّيّتها متواضعة دائمًا، وهي الحزب الديمقراطيّ الشعبيّ.

وفي الأحزاب التي أُسّست بعد الحرب العالميّة الثانية، اندمج أناس جدد أتوا من حركات العمل الكاثوليكيّ والنقابات المسيحيّة. وهٰذه الإرادة نجدها في الديمقراطيّة المسيحيّة الإيطاليّة كما نجدها في الحركة الجمهوريّة الشعبيّة أو في الديمقراطيّة المسيحيّة الألمانيّة.

بالرغم من تلك السوابق، اتّسمت نشأة الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة بوجه عنيف وغير منتظر. أوليس ذٰلك غريبًا بالنسبة إلى اتّجاهات المسيحيّة السياسيّة التي سبقت ١٩٣٩؟ فأيّ سير عقائديّ، وأيّ أحداث تفسّر تلك العودة الظاهرة إلى الوضع السابق؟

إنّ قادة تلك الحركات مدينون إلى حدٍّ بعيد لتراث الكثلكة الاجتماعيّة. لٰكنّهم وجّهوه في اتّجاه ديمقراطيّ. فالحزب الكاثوليكيّ البلجيكيّ السابق أصبح الحزب الاجتماعيّ المسيحيّ. وأخذ الناس يستعملون كلمة «ديمقراطيّة» بمعنى واسع، في حين كانوا يشيرون إليها قبل الحرب بمعنى أضيق: ففي ألمانيا، كانوا يتحدّثون عن حزب الوسط، لا عن حزب ديمقراطيّ مسيحيّ. وهٰذا التغيّر الهامّ يعني توسّعًا نحو الأفكار الديمقراطيّة والإصلاحيّة الاجتماعيّة في نهج رسائل البابوات العامّة الاجتماعيّة.

ومن جهة أخرى، أدّت محاربة التوتاليتاريّة النازيّة، ولا شكّ، إلى إعادة اكتشاف إسهام المسيحيّة بصفتها مدافِعةً عن الشخص البشريّ وعن الحرّيّات. ولذٰلك، لم ترفض هٰذه الأحزاب أن تطلق على نفسها صفة «المسيحيّة». إنّ تسمية الحزب الشعبيّ الإيطاليّ لم تكن تريد أن تكون مذهبيّة، ولا تسمية الوسط الألمانيّ. وخلافًا لذٰلك، فعند تحرير البلاد، ولأنّ الكاثوليك أرادوا، بصفتهم كاثوليك، أن يحاربوا النازيّة التوتاليتاريّة، قالوا إنّهم ديمقراطيّون مسيحيّون. أمّا في فرنسا، فالأحوال تختلف بسبب التقليد السياسيّ القائل بأنّ الحزب الذي يستند مباشرة إلى المسيحيّة لا يُقبَل بسهولة.

(*) Jean-Marie Mayeur، أستاذ في جامعة باريس الثانية عشرة.

لنعُدْ إلى أسباب نجاح الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة.

إنّ ما يهمّ تلك التشكيلات هو ألّا تقتصر على المناضلين وحدهم وعلى المنتخِبين الكاثوليك وحدهم. وهٰذا ما نراه في ألمانيا خصوصًا: فلا شكّ في أنّ الوسط حاول دائمًا أن يضمّ أعضاءً من الپروتستانت، ولٰكنّه لم يتوصّل إلى ذٰلك بصورة جدّيّة. أمّا بعد ١٩٤٥، فإنّ الاتّحاد المسيحيّ الديمقراطيّ قد وجد بين قادته وبين منتخَبيه شخصيّات پروتستانتيّة سبق لهم أن حاربوا النازيّة مع الكاثوليك في المقاومة الألمانيّة. ولذٰلك، فهو يمثّل في ألمانيا الاتّحاديّة قوّة أكبر بكثير من الوسط. وهناك سبب آخر لنجاح الديمقراطيّين المسيحيّين عند تحرير البلاد، وهو كسوف الأحزاب المحافظة، بعد أن تواطأت، في فرنسا بسبب دورها في نهاية الجمهوريّة الثالثة وبدايات نظام ڤيشي، وفي ألمانيا وإيطاليا بسبب دورها في وصول النازيّة والفاشيّة إلى الحكم. إنّ الأصوات المعتدلة أدّت إلى نجاح في الانتخابات، لا بل أيضًا إلى تفاهة عقائديّة على مرّ السنين.

ما هي وجوه الاختلاف وما هي وجوه الائتلاف بين الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة في شتّى البلدان؟

إنّ حالة فرنسا الخاصّة تعطي فكرة صحيحة عن دور الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة في مجمل أوروبّا الغربيّة والوسطى. فإنّ الحركة الجمهوريّة الشعبيّة أحرزت نجاحًا كبيرًا (٢٨,٢٪ من الأصوات سنة ١٩٤٦) منذ الانتخابات العامّة الأولى، لأنّها، في آنٍ واحد، استفادت من إسهام المنتخبين المعتدلين والمحافِظين، ولأنّها وصفت نفسها بـ«حزب الأمانة»، أي بالتشكيلة السياسيّة الأقرب إلى الجنرال ديغول.

لٰكنّ الحركة الجمهوريّة الشعبيّة، اعتبارًا من انتخابات ١٩٤٧ البلديّة، التي دلّت على صعود «تجمّع الشعب الفرنسيّ» (الديغوليّ)، واعتبارًا من انتخابات ١٩٥١ التي دلّت على صعود التشكيلات المحافِظة ثانيةً، لم يعد لها الوزن نفسه. وهٰذا العنصر يميّز في العمق بين مصير الحركة ودورها في النظام السياسيّ الفرنسيّ ودور «الاتّحاد المسيحيّ الديمقراطيّ» في تاريخ ألمانيا الاتّحاديّة أو «الديمقراطيّة المسيحيّة» في إيطاليا، اللذين قاما بدور الحزب المسيطر. أمّا في بلجيكا، فإنّ «الحزب الاجتماعيّ المسيحيّ» يشارك في حكومات التكتّل، إمّا مع الليبراليّين، وإمّا مع الاشتراكيّين.

كيف يُفسَّر هٰذا الفرق؟ يبدو أنّ «الحركة الجمهوريّة الشعبيّة» الفرنسيّة لم تستطع أو لم تُرد أن تقوم بدور حزب محافِظ تقليديّ، في حين قبلت الديمقراطيّات المسيحيّة الألمانيّة أو الإيطاليّة أن تقوم بهٰذا الدور.

يبدو أنّ الفرق الأساسيّ هو تقليد تعدّديّة الكاثوليك الفرنسيّين السياسيّة. ففي القرن التاسع عشر، كانوا منقسمين حول مسألة النظام السياسيّ، وفي أيّام الجمهوريّة الرابعة، انقسموا بين تشكيلات مختلفة تتراوح بين اليمين المعتدل والاشتراكيّة. وبناء على ذٰلك، فإنّهم لا يتّحدون حول تشكيلة واحدة كما في ألمانيا وهولندا وبلجيكا.

وتقوم الديمقراطيّة المسيحيّة الإيطاليّة بدور حزب مسيطر، لٰكنّ هٰذا الحزب عرف كيف يؤمّن في داخله تمثّل تيّارات متنوّعة، تتراوح بين يمين محافِظ، في إيطاليا الجنوبيّة خصوصًا، ونزعات إصلاحيّة، لا بل اشتراكيّة.

وفي تأليف تلك الأحزاب، ما هو دور السلطات الكنسيّة ومسؤوليّاتها؟

خلافًا للمظاهر، ليس للسلطات الكنسيّة، كسلطات كنسيّة، دور حاسم في تاريخ تلك التشكيلات. بل، بالعكس، ظهرت توتّرات في عدّة مناسبات. وبالتالي، فإنّ صورة تأثير مباشر، إمّا من البابويّة، وإمّا من السلطات الكنسيّة، في الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة، لتأليف نوع من «أوروبّا ڤاتيكانيّة»، هي من باب الأسطورة.

يبقى صحيحًا أنّ الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة

اجتهدت في المحافظة على علاقات مميَّزة مع السلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة، واستفادت، في ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا خصوصًا، من دعم السلطة الكنسيّة في الانتخابات العامّة. وهٰذا ما جرى بين مختلف الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة، لٰكنّ التشاور كان محدودًا بالرغم من وجود أهداف مشتركة - ولا سيّما الرغبة في بناء أوروبّا متّحدة، قدّمت لها الكنيسة، في أيّام بيوس الثاني عشر، رعايتها.

هل يمكن إضافة بعض التوضيحات السوسيولوجيّة عن الذين يدعمون الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة؟

بعد ١٩٤٥، إنّ ما يميِّز قادة الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة، وما يُعارض بينهم وبين الأحزاب التي سبقت ١٩٣٩، هو الدور المتزايد الذي قام به مناضلو العمل الكاثوليكيّ. ففي فرنسا، نجد العديد ممَّن كانوا قادة العمل الكاثوليكيّ للشبيبة الفرنسيّة بين النوّاب، ثمّ بين وزراء الحركة الجمهوريّة الشعبيّة، وهٰذا شأن ألمانيا وإيطاليا. فالعمل الكاثوليكيّ وجد في الديمقراطيّة المسيحيّة مجالًا للسياسة. وتلك التشكيلات تضمّ منتخِبين ينتمون إلى طبقات اجتماعيّة مختلفة، فهي تنجح فعلًا في جمع منتخِبين ريفيّين إلى جانب منتخِبين من الطبقات الوسطى أو العمّاليّة. الأمر واضح جدًّا في ألمانيا. وفي إيطاليا أيضًا، نجد منتخِبين عُمّالًا يصوّتون للديمقراطيّة المسيحيّة.

ولٰكن، أيّ نتائج نستطيع اليوم أن نستخلصها من الاختبار الديمقراطيّ المسيحيّ؟

في تاريخ أوروبّا، مكّنت الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة من دمج الأحزاب اليمينيّة «القوميّة» في النظام السياسيّ، وأقنعتها بوجه خاصّ بقبول الديمقراطيّة السياسيّة والنظام البرلمانيّ.

وفضلًا عن ذٰلك، أسهمت تلك الأحزاب في نقل شيء من روح المقاومة القائمة على الديمقراطيّة الاجتماعيّة والأنَسيّة. وشاركت في إقرار قوانين اجتماعيّة، ونظام ضمانٍ اجتماعيّ. وفي المقابل، نلاحظ، ولا شكّ، ابتداءً من الخمسينيّات، برودة الحيويّة العقائديّة التي ميّزت الديمقراطيّة المسيحيّة. وتعود هٰذه البرودة إلى وزن منتخِبين معتدلين ومحافظين، وإلى غياب تفكير جديد في عقائديّةٍ مدينةٍ كثيرًا لماضٍ كاثوليكيّ اجتماعيّ أو ديمقراطيّ مسيحيّ. وأخيرًا نجد في وهَن الحكم تفسيرًا لفقدان ديناميّة الأحزاب. لٰكنّ الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ الإيطاليّ كان، على ما يبدو، التشكيلة التي حافظت على أكبر حيويّة، بالرغم من وهن الحكم وتواطؤاته.

أمّا أميركا اللاتينيّة، في الستّينيّات، في سنوات المجمع والإصلاحيّة، فقد شهدت ازدهار تشكيلات ديمقراطيّة مسيحيّة. ففي الشيلي، تمّت الإصلاحات الأولى.

ولقد اعتقد الناس، في هٰذه السنين الأخيرة، بأنّ الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة كُتب لها زوال بطيء. وفي الواقع، اعترفت الكنيسة الكاثوليكيّة، منذ انعقاد المجمع، بتعدّديّة الالتزامات السياسيّة، ولم يعد اتّحاد الكاثوليك السابق مقبولًا. ومن جهة أخرى، تخضع الحياة العامّة لنزعة إلى التجرّد من الطابع المذهبيّ والميل إلى العلمانيّة. وأخيرًا، أخذ عدد متزايد من المسيحيّين يرفضون الحلول الديمقراطيّة المسيحيّة وينضمّون إلى اليسار أو إلى اليسار الأقصى.

إنّ هٰذا التحليل لا يخلو من الصحّة. ومع ذٰلك يبقى أنّ الانتخابات العامّة المتعاقبة لا تُثبته تمامًا، على ما يبدو. ففي السنوات الأخيرة، عادت التشكيلات الديمقراطيّة المسيحيّة إلى الصعود، علمًا بأنّها تتطابق يومًا بعد يوم مع الأحزاب المحافظة الكبيرة، في وجه التشكيلات اليساريّة. لٰكنّ تاريخ الديمقراطيّة المسيحيّة لم ينتهِ. وممّا يدلّ على ذٰلك انطلاقتُها الجديدة في إسبانيا والبرتغال. حين تألّفت الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة، ظهرت بمظهر طريق ثالث، وسيط بين الليبراليّة والاشتراكيّة. والحال أنّ تطوّرها جعلها تشبه، يومًا بعد يوم، الأحزابَ المحافظة، في حين يقرّبها ظهورها الجديد في إسبانيا والبرتغال بالأحرى من مقاصدها الأصليّة.

قد تحصل فعلًا في إسبانيا والبرتغال، كما حصل في أميركا اللاتينيّة قبل نحو عشر سنوات، تلك الظاهرة التي حصلت في أوروبّا الغربيّة والوسطى في السنوات ١٩٤٥. وقد تقوم الديمقراطيّة المسيحيّة فيها بالدور الذي قامت به في ألمانيا وإيطاليا، أي أن تحمل المحافظين على قبول الديمقراطيّة الليبراليّة والبرلمانيّة.

لقد قمنا حتّى الآن بتحليل سياسيّ. ولٰكن ألا يمكن تحليل الديمقراطيّة المسيحيّة من وجهة نظر التاريخ الدينيّ؟

إنّ الأحزاب الكاثوليكيّة الأولى في أوروبّا، في نهاية القرن التاسع عشر، نشأت فعلًا كأحزاب دفاع دينيّ في وجه العلمانيّة. فكانت الصلة وثيقة جدًّا، في البداية، بين الشأن السياسيّ والشأن الدينيّ - ولا سيّما في الوسط الألمانيّ. فتثبّتت هٰذه الصلة في محاربة النازيّة. بعد ذٰلك، ومنذ ثلاثين سنة، تراخت تدريجيًّا. وأصبح المرجع المسيحيّ في تلك الأحزاب مرجعًا عامًّا. وصلة البداية، التي تفسّر حرارة المناضلين، وكثافة الصراعات، لم تعد قائمة على الإطلاق. ففقدت الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة طابعَها المذهبيّ. ومن الغريب أنّها تقرّبت من تلك الليبراليّة التي تكوّنت في الأصل لمقاومتها.

الفصل الثالث

محاكمة المجمع الفاتيكانيّ الثاني

بقلم رنيه لورانتان(*)

جرى ذٰلك في ٢٥ كانون الثاني (يناير) ١٩٥٩، بعد نحو شهرين من انتخابه، في كنيسة القدّيس بولس خارج الأسوار، بعد أن ختم البابا الجديد أسبوع الوحدة وتلا صلاة «من أجل الأمّة الصينيّة العظيمة»، أسرّ إلى الكرادلة بثلاثة مشاريع:

- عقد سينودس لأبرشيّة رومة.
- عقد مجمع مسكونيّ.
- إصلاح الشرع الكنسيّ.

إنّ الخبر الثاني هو الذي أحدث وقعًا عميقًا، ولا سيّما أنّ يوحنّا الثالث والعشرين تجاوز المراحل فعرض، بطريقة نبويّة، مصالحة جميع المسيحيّين كهدف لذٰلك المجمع، من دون أن يوضح هل هو في المدى الطويل أم القصير: «لن نُقيمَ دعوى تاريخيّة، ولن نسعى لنرى مَن الذي كان على حقّ أو مَن الذي كان على خطأ، لأنّ المسؤوليّات متبادلة. سنقول فقط: لنعد إلى الوحدة، ولنتخلّص من الخلافات».

لماذا المجمع؟

لماذا اتّخذ يوحنّا الثالث والعشرون هٰذا القرار؟ لأنّ الضيق كان يسيطر على جميع المستويات. كانت الكنيسة تعاني، إلى حدٍّ بعيد أو قريب، تسلُّطيّة إكليريكيّة ونقصًا في الاتّصال، وكان الأساقفة يشعرون بأنّ الديوان الرومانيّ يحطّمهم، وكان هٰذا الديوان يشعر بأنّ سلطة البابا المنفردة تحطّمه، لأنّ ذٰلك البابا تخطّى مؤسّسات إدارته. فالبابا بيوس الثاني عشر توقّف عن استقبال رؤساء مجامعه، وكان يتّخذ قراراته مع لجنة خبراء مؤلّفة من أربعة يسوعيّين ألمان، ويترك الديوان الرومانيّ يتخبّط في إنجاز أصغر الأعمال الإداريّة. والضيق الذي نتج من ذٰلك كان أحد دوافع المجمع الذي انتخب يوحنّا الثالث والعشرين في ٢٨ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٥٨. وكان أحد نقاط البرنامج الذي انتُخب على أساسه إعادة الأمور إلى طبيعتها في عمل الديوان الرومانيّ ومسؤوليّاته واتّصاله المنتظم بالبابا.

وكان العديد من المسيحيّين، من بين الأكثر سخاء والأشدّ رغبةً في خدمة الكنيسة، تُكَفُّ يدهم عن العمل ويُكرَهون على الصمت والبطالة الجبريّة. وكانوا، بوجه خاصّ، من اللاهوتيّين، كالأب كونغار الدومنيكيّ والأب ده لوباك اليسوعيّ، ففرضهما يوحنّا الثالث والعشرون فرضًا كخبيرَين في لجنة المجمع التعليميّة. وهناك كثيرون آخرون حُرموا التعليم أو مُنعوا من النشر أو هُجّروا أو أُبعدوا. وعُلّقت عدّة نشاطات مسكونيّة، وأحيانًا بين ليلة وضحاها. وفي ١٩٥٤، حُرِّم على الكهنة العمّال أن يقوموا بنشاطهم، بالرغم من التعهُّد النهائيّ الذي طُلب إليهم أن يلتزموا به في الأوساط التي أُرسلوا إليها بدون أملٍ في العودة. وكان الأنين يرتفع في كلّ مكان من الأساليب القديمة ومن قِصَر النظر في

(*) René Laurentin، لاهوتيّ وصحافيّ.

الكنيسة، فأصبحت موضع تهكُّم. وحيثما كانت تنجح في المحافظة على ظواهر العالم المسيحيّ أو على حقيقته، كان يجري كلّ شيء في أجواء ضغط أدبيّ تزدهر فيها الأمراض العصبيّة. وكانت معارضة الإكليرس ناشطة، كما يجري دائمًا حيث تنتشر النزعة الإكليرسيّة.

كلّ ذٰلك طواه النسيان، ولٰكن كلّ ذٰلك كان يقتضي أن يُعمَل شيء ما، وكان البابوات قلقين حياله. أراد بيوس الحادي عشر أن يقوم بإصلاح الديوان الرومانيّ، لٰكنّه كان يقول: «تقدّمتُ في السنّ». وكان بيوس الثاني عشر قد فكّر في عقد مجمع يهدف إلى إقامة مركزيّة الكنيسة التامّة، ابتداءً بالديوان الرومانيّ الذي كان يقاوم فكرة التغييرات لأنّه يعدّ نفسه جسد البابا، الذي يبقى حين يتغيَّر الرأس. ومن هنا القول المأثور الشائع في رومة: «البابوات يزولون، أمّا الديوان الرومانيّ فيبقى». فكان هٰذا الديوان أقوى من بيوس الثاني عشر. ولم يكن ممكنًا أن يخرج الإصلاح إلّا من اندفاع نبويّ.

إنّ الصدى العظيم الذي أحدثته كلمات يوحنّا الثالث والعشرين في كنيسة القدّيس بولس خارج الأسوار كشف وأيقظ رجاءً وتحمُّسًا غير منتظَرين في كنيسة كان فضلها وقوّتها التماسك الكثيف والكرم والجِدّ والزهد. وهٰذه القِيَم أضفت كلّ وزنها على نداء يوحنّا الثالث والعشرين.

كيف تمّ المجمع

تمَّ المجمع ببطء، وكان حقّ الكلام فيه تدريجيًّا. أراد يوحنّا الثالث والعشرون أن يقيم الاتّصال بين المركز والمحيط، فجمع، في لجان المجمع التمهيديّة، موظّفي الديوان الرومانيّ، وأساقفة وخبراء من العالم كلّه. وكان قد وضع بوضوحٍ المبدأ القائل بأنّ على كلّ واحدٍ أن يقول ما يعتقده.

هيهات أن يكون هٰذا الأمر تلقائيًّا. كنتُ قد طرحت السؤال على مجمع الإيمان نفسه، علمًا بأنّي كنتُ عضوًا من أعضاء اللجنة التعليميّة. وكان دهشي كبيرًا، حين تلقَّيت جوابًا إيجابيًّا بدون أيّ تحفّظ. لٰكنّ الصراحة التي طلب بها المنسنيور تِياس (Théas) انفتاحًا مسكونيًّا (وكان هٰذا الأمر مشبوهًا إلى حدٍّ بعيد) عند إجراء الاستشارات السابقة للتمهيديّة (١٩٦٠)، حيث أتت أجوبة الأساقفة عاديّةً جدًّا، ظهرت في وقتها سابقةً لأوانها. فكانت مقدّمة لما سُمع بعد ذٰلك بسنتين، في نهاية السنة ١٩٦٢. فإنّ أكثر التصاميم الممهِّدة للمجمع كانت تهدف إلى التصديق على النزعة الحقوقيّة والشرعويّة وعلى تفكير لاهوتيّ متحجّر. فحاول بعض الخبراء أن يحدّوا من الأضرار باستمداد دلائلهم من القدّيس بولس أو القدّيس توما الأكوينيّ، ولٰكنّهم لم ينجحوا إلّا قليلًا. وكان نصّ التصميم في «الشريعة الأخلاقيّة» (عنوان مميَّز) موجَّهًا ضدّ أوّليّة المحبّة. وكنتُ قد حاولتُ أن أُدخل فيه نصّ روم ١٢، حيث يصرّح بولس الرسول بأنّ جميع الوصايا تلخَّص بهٰذه الوصيّة: «أحبب قريبك حبَّك لنفسك». وعَسُر عليّ أن أجد عضوَين من أعضاء اللجنة وبعض المستشارين للتوقيع على هٰذا التعديل. لٰكنّه دُفن بلا بحث لأنّه، على ما قيل، «يخالف الغاية من التصميم». وعندئذٍ تغلّبت فكرة مجمع الإيمان على فكرة القدّيس بولس.

ومع ذٰلك، كانت هناك، في أثناء المرحلة التمهيديّة نفسها، بعض النقاط الحيّة، حيث يتمّ عمل إصلاحيّ حقيقيّ، وهي أمانة سرّ الوحدة، التي أسّسها يوحنّا الثالث والعشرون، بإدارة الكردينال بيا، وفقًا للمحور المسكونيّ الذي كان يريد أن يُضفيه على حبريّته وعلى المجمع، واللجنة الطقسيّة التي كانت تواصل عملًا إصلاحيًّا بوشر على عهد بيوس الثاني عشر، الذي أجرى إصلاح الليترجيا الفصحيّة، وأخيرًا وخصوصًا، اللجنة المركزيّة، وكانت نوعًا من خطوة مجمعيّة أولى، تضمّ نحو مائة عضو. لٰكنّ سرّ اللجنة المركزيّة، على غرار سرّ الهيئتين الأُخرَيَين، كان مكتومًا. ومع أنّ البابا نفسه كان يترأس اللجنة المركزيّة، فإنّ مجمع الإيمان،

الذي يعدّ نفسه الهيئة العليا الحقيقيّة الوحيدة، كان يشكّ في صلاحيّتها العليا.

إنّ ذٰلك النزاع الكامن، وموقف يوحنّا الثالث والعشرين المنفتح، يفسّران كيف أنّ بعض كرادلة اللجنة المركزيّة، حين أصبحوا أعضاء في الرئاسة، طلبوا، منذ افتتاح المجمع (١٢ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٢)، أن يؤلِّف المجمع لجانًا وظيفيّة تكون على صورته، لا بحسب اللائحة الوحيدة التي وضعتها هيئات الديوان الرومانيّ.

وتمّ حقّ الكلام تدريجيًّا. وقد بقي متردّدًا مدّة شهر في النفق الطويل الذي دخل فيه نقاش التصميم حول الليترجيا. والتدخّلات، التي كانت تقتضي أن يسجّل طالب الكلام اسمَه قبل عدّة أيّام (باستثناء الكرادلة الذين كانوا يتمتّعون دائمًا بالأولويّة)، كانت تتناوب بلا نهاية، مؤيِّدة أو مقاومةً استعمال اللغة الحيّة، وإقامة القدّاس المشترك، والتناول تحت الشكلَين. فكان آباء المجمع لا يعرفون إلى أين يتوجّهون، لا بل كانوا يجهلون هل سيُسمح للمجمع بالتصويت ومتى، ويجهلون أيضًا أيّ رأي يعكسه هٰذا التصويت. فحتّى اللحظة الأخيرة، كان المتكهّنون يعتقدون بأنّ الآراء ستكون متساوية بين النعم واللا. فكانت الدهشة كبيرة، حين تمّ التصويت على النصّ في ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٢، إذ إنّ الموافقة أتت كثيفة: ٢١٦٢ نعم، و٤٦ لا. ومن ثمّ، أصبح مبدأ التجديد والإصلاح مضمونًا، بعد أن شعرت «الأكثريّة» بوجودها وزعامتها. وبفضل ذٰلك، تحرّر حقّ الكلام.

ديناميّة جماعيّة أم تحليل نفسانيّ للكنيسة؟

من وجهة النظر النفسيّة السوسيولوجيّة، كان المجمع ديناميّة جماعيّة جبّارة لحفل ضمّ أكثر من ٢٣٠٠ شخص. وكان «آباء» المجمع يُجرون مداخلاتهم في حضور مراقبين پروتستانت وأرثوذكس (بما فيهم السوڤيات)، كانوا يشاركون في تداولات الكواليس التي لم تكن أقلّ أهمّيّة. وكانت المداخلات تنعكس على صحافة العالم كلّه، حيث كان الحدث يحتلّ العناوين الرئيسيّة.

قد تستهوينا فكرة تشبيه ذٰلك المجهود العظيم بتحليل نفسانيّ، حيث نلاحظ أنّ «أنا الكنيسة المثاليّ»، الذي يستمدّ بنيته من الحكم التقليديّ الذي كان يُبقي الحفل في الخوف والفزع، قد غمره كلّ ما كان يصعد من الأعماق. لٰكن المقصود هنا لم يكن نزوات اللاشعور الفرديّ العكرة، بل ينابيع الإيمان والحياة المسيحيّة. فباسم الكتاب المقدّس والتقليد، وعلى أساسِ أقوى اختبارات حياة الكنيسة وأثبتها (العمل الكاثوليكيّ، الكهنة العمّال، الحركة المسكونيّة إلخ.) تمّ تفكّك «أنا مثاليّ» متزمّت وبُنى فوقيّة متنازَع عليها، إلى جانب البحث عن بنى جديدة مستوحاة من ديناميّة الإنجيل.

هيكليّة العمل المجمعيّ

لم يجد المجمع تماسكه إلّا ببطء، في أثناء السنة الأخيرة (١٩٦٥)، بفضل جهده وبفضل النعمة، وتمّ ذٰلك بصورة مُدهشة، لأنّ آباء المجمع لم يتوقّعوا أن تصل تلك النصوص، التي فكّكتها القوى المتخاصمة وأعادت تركيبها، إلى التجانس.

عُرض المبدأ الذي قامت عليه هيكليّة المجمع، منذ نهاية الجلسة الأولى، (كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٢)، بفضل التفكير المشترك الذي تمّ بين الكردينال سُوِننس (Suenens) والكردينال مونتيني، الذي أصبح بولس السادس في حزيران (يونيو) ١٩٦٣، فما لبث أن عيّن الكردينال سُوِننس منظّمًا وحيدًا للمجمع. ولٰكن سرعان ما حصل الديوان الرومانيّ على أن يكون هناك أربعة منظّمين تختلف أميالهم، فانعدمت اتّصالاتهم الشخصيّة بالبابا لمصلحة أمين سرّ الدولة وأمين سرّ المجمع.

ولم يكن المحور الذي عُرض في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٢ «مخطّطًا» خارجيًّا ومختلفًا، بل كان

مشروعًا منفتحًا وديناميًّا، يلخَّص بهٰذا السؤال الملتبس والمثير، الذي أصبح إحدى لازمات الأشهُر الأولى: «أيّتها الكنيسة، ماذا تقولين في نفسك؟».

الكنيسة سرّ شركة

إنّ الوعي الذي نتج فجّرَ التصميم السابق للمجمع، حيث كانت الكنيسة تحدَّد كشركة هي، قبل كلّ شيء، منظورة وتراتبيّة و«هَرَميّة»، بحسب عبارة كثيرًا ما وردت في المناقشات.

فأصبح الدستور في الكنيسة نصّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني المركزيّ ونواته. وهو يقول، قبل كلّ شيء، بأنّ الكنيسة هي سرّ وعطيّة من الله الذي لا يُرى. ومع أنّ هٰذه النقطة قد وُضّحت قبل ذٰلك في الرسالة العامّة **الجسد السرّيّ** التي أصدرها بيوس الثاني عشر، فكانت ما تزال مفهومًا غير مألوف.

لٰكنّ مداخلة الكردينال سُوِننس الملحّة حصلت بالجهد، وفي وجه مقاومةٍ شديدة، على الضوء الأخضر من قِبَل بولس السادس، لكيلا يتعاقب مباشرةً الفصل في سرّ الكنيسة والفصل في «التكوين التراتبيّ»، بل لكي يُضاف فصل يحدّد الكنيسة كشعبٍ من المسيحيّين «المتساوين» من حيث الوضع الإلٰهيّ، لا تكون فيه السلطة الكهنوتيّة والأسقفيّة والبابويّة إلّا خدمة.

وتُلخَّص نواة المجمع كلّها في هٰذا الفصل الثاني، وفي التأكيد التالي الذي لا تُحصى أهمّيّته المسكونيّة والذي يختصره: إنّ الكنيسة هي شركة في جوهرها. وكلّ ما بقي يستند إلى هٰذه الحقيقة الأساسيّة: ابتداءً بالأسقفيّة، الناطقة باسم هٰذه الشركة، التي أعاد المجمع جماعيّتها (أي الشركة على مستوى السلطة)، بفضل نقاش عسير، ولٰكنّه حصل على الإجماع، خلافًا لما كان مأمولًا، في اللجنة اللاهوتيّة نفسها. فكان هٰذا الحدث أهمّ أحداث تلك اللجنة.

وحرص آباء المجمع على أن يأتي الفصل في العلمانيّين قبل الفصل في الرهبان (الفصل السادس). وأُسبق بفصل آخر، يهدف إلى التذكير بأنّ القداسة ليست وقفًا على الرهبان، بل هي دعوة الكنيسة كلّها (الفصل الخامس). وأخيرًا (وكان ذٰلك أيضًا ثمرة نقاش شاقّ وأليم لم يخلُ من الدموع)، أُدرجت مريم العذراء.

وضُبطت النتائج العمليّة الناجمة من الدستور في الكنيسة في ستّة قرارات تختصّ بـ: الأساقفة والمدارس الإكليريكيّة والعلمانيّين والحياة الرهبانيّة والكنائس الشرقيّة والإرساليّات. وصدر نصّ سابع في التربية المسيحيّة، بصفة مجرّد بيان.

وصدر نصّان آخران بصفة دستور، لأنّهما يعنيان المصادر والأسس. وهما «الليترجيا» و«الوحي»، وقد سبق أن نوقشا في جلسة المجمع الأولى.

- حين ناقش المجمع في الليترجيا، وعى أن صلاة الكنيسة هي صلاة شعب، لا صلاة أنصار الكنيسة السلطة، وأنّ هٰذا الشعب يشارك شرعًا في ليترجيا يجب أن تنطق بلغته، لا بلهجة النخبة.
- وحين ناقش المجمع في مصادر الوحي، اعتبارًا من ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٢، وعى أنّ الكنيسة تنبثق من وحي المسيح، عن طريق الكتاب المقدّس والتقليد، اللذين ليسا مصدرَين جزئيَّين ومتكاملَين، بل هما قناتا نقل لا ينفصلان عن مجمل الوحي، فإنّ الكتاب المقدّس يُنقل عن طريق التقليد، ويبقى مقياسًا دائمًا للتقليد نفسه.

وبكلمة واحدة، أدّى النقاش في هذَين التصميمَين الأوّلين إلى تخطّي الانفصالات العرضيّة التي حصلت في التاريخ بين الكنيسة (المفهومة كسلطة) والشعب، وبين التقليد والكتاب المقدّس. فكانت عودة إلى المصدر الأساسيّ لكلّ وحدة ولكلّ أصالة مسيحيّة.

الكنيسة و«الآخرون»

والنصّ الرابع الذي أصدره المجمع الڤاتيكانيّ الثاني بصفة دستور (**فرح ورجاء**، في الكنيسة والعالم)،

أوضح وعي الكنيسة الداخليّ، بالتعبير عن نسبة الكنيسة إلى الآخرين، المعترَف بهم كما هم: الكنيسة في صلتها بالخارج، بعد الكنيسة في حدّ ذاتها. فإنّ الكنيسة لا تستطيع أن تكون شاهدة لله وللمسيح إلّا بقدرتها على الذهاب إلى الآخرين واستقبالهم. ولم يكن في وسعها أن تكتفي بمجرّد تفكير في نفسها. وقد دلّت الحاجة الماسّة إلى نصّ إضافيّ على أنّ تفكير **نور الأمم** لم يكن أنانيًّا، بالرغم نقطة انطلاقه: وهي أنّ هٰذا التفكير لا يكتمل في نفسه. فإنّ السؤال «أيّتها الكنيسة، ماذا تقولين في نفسك؟» قد حمل على طرح أسئلة أخرى أعمق: أيّتها الكنيسة، ما هو مشروع المسيح في شأنك، وما هو انتظار العالم؟ إلى أيّ عطيّة، وإلى أيّ خدمة يقودك ذاك الذي اتّخذ وضع الخادم؟

أمّا القرار في الإرساليّات، الذي جدّد الاهتمام بإرشاد الآخرين إلى الكنيسة وأكّده، فإنّه لم يستنفد هٰذا البرنامج. فقد وجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عالم اكتسب قوامًا خاصًّا، على الصعيد العلميّ والسياسيّ والاقتصاديّ. وقد وجب أيضًا تجديد شرعة علاقاته بالكنيسة وهي لم تعد تستطيع أن تتصرّف كأمّ ومعلّمة فحسْب، بل كخادمة أيضًا تصغي إلى حاجات العالم. وهٰذا النصّ، وهو الأطول والأخير بين النصوص التي تمّ البحث فيها، كان شرعةً لاهوتيّة للعلاقة بالعالم والحوار بلا حدود، الذي افتتحه يوحنّا الثالث والعشرون.

وهٰذا الحوار، الذي بُرمج في القرار المختصّ بالحركة المسكونيّة، على مستوى المسيحيّين، وفي التصريح حول الأديان غير المسيحيّة، على مستوى جميع المؤمنين، قد شمل، في **فرح ورجاء**، جميع البشر، بما فيهم غير المؤمنين. ولذٰلك أنشأ بولس السادس، بعد أمانة سرّ الوحدة وأمانة سرّ الأديان غير المسيحيّة، أمانة سرٍّ لغير المؤمنين. ولمّا كانت مسألة عالم اليوم الحيويّة (في حقيقته كعالم) مسألة العدالة والسلام، طلب المجمع أيضًا إنشاء لجنة «عدالة وسلام». وبذٰلك وضعت الكنيسة هيئات جديدة لوظائف جديدة أو غير مجهّزة حتّى الآن.

بهٰذه النواة يمكننا أن نربط أيضًا القرار في وسائل الاتّصالات الاجتماعيّة، الذي أخذ علمًا بذٰلك البعد الجديد من أبعاد العالم العصريّ، والتصريح حول الحرّيّة الدينيّة الذي أُولي أهمّيّة رمزيّة وعاطفيّة كبيرة، إذ كان المقصود أن يتمّ الاعتراف بما له مبرّر في الوعي التاريخيّ لحرّيّة المعتقَد، التي سبق لبابوات القرن التاسع عشر أن شجبوها مدّةً من الزمن، واصفين إيّاها بالجنون، وأصبحت مع ذٰلك من أسس المثال الأعلى الديمقراطيّ الذي تريد جميع أنظمة الشرق والغرب في أيّامنا أن تتباهى به. وفي نظر الأساقفة الأميركيّين، كانت إعادة الاعتبار هٰذه جوهريّة وحيويّة، لأنّ ولاءهم لكنيسة يبدو أنّها تشجب هٰذا المثال الأعلى يلقي الشكّ في الولاء الذي يريدون أن يبرهنوا عنه لإحدى أفضل قِيَم حضارتهم القوميّة.

لٰكن، وخلافًا للنصوص السابقة، فإنّ هٰذين النصّين (الاتّصالات الاجتماعيّة والحرّيّة) كانا قليلَي الأهمّيّة: الأوّل، لعدم توافر الصراع والمصارعين، والثاني نظرًا إلى ضراوة الصراع والمصارعين. وكلاهما اكتفيا بحصر الوضع القانونيّ للموضوع المعالج: الحقّ البشريّ في الإعلام في الحالة الأولى، والحقّ في الحرّيّة في الحالة الثانية. وإذا أعاد التصريح حول الحرّيّة الدينيّة اعتبارَ حرّيّة المعتقد، فمن أجل المطالبة فقط، وبهٰذه الصفة العلمانيّة المحض، بالحرّيّة للمسيحيّة ولسائر الأديان، يومَ نرى أنّ الإلحاد ينكر هٰذه الحرّيّات. فكان ذٰلك عملًا سياسيًّا أو، إن شئنا، دبلوماسيًّا. لٰكنّ المجمع لم يقل شيئًا في الحرّيّة المسيحيّة بحسب الإنجيل وبحسب القدّيس بولس، ولا في التوضيح الذي يأتي به الوحي في شأن هٰذا الفصل. فليس التصريح عن الحرّيّة الدينيّة سوى شرعة للمطالبة. ولم يتمّ الاتّفاق بين الأطراف المتعارضة إلّا بفضل هٰذا الحصر، أي بالمطالبة، باسم مثال أعلى مشترك بين جميع الناس في أيّامنا، بتلك الحرّيّة التي لم يعد العالم يوقّرها، حين يطالَب بها باسم حقوق الله.

التماسك

بالرغم من تلك الحدود في توضيح الأفكار المهمّة، أصبح عمل المجمع متماسكًا في النهاية، لا عن طريق تنقيحات خارجيّة، بل اعتبارًا من مقتضى داخليّ ومنطق عميق سوّقته فرق المحرّرين وجمهور المصوّتين. فإنّ المجمع أزال العناصر غير الإنجيليّة أو غير المسيحيّة التي علقت بحياة الكنيسة على مرّ تاريخها، ولا سيّما تراث الإمبراطوريّة الوثنيّة وآثاره في العصر الوسيط، التي قال فيها يوحنّا الثالث والعشرون إنّها تجعل البابا في القيام بوظيفته يشبه مَرْزُبانًا شرقيًّا. هٰذا وإنّ مفهوم الكنيسة القانونيّ أخلى المكان لمفهوم عضويّ يقول بأنّ الكنيسة يجب أن تتركّب من الداخل بدافع من النعمة والمواهب والمحبّة التي يُفيضها الروح القدس في الأسرار التي كُلِّفت الكنيسة بمنحها.

وهٰذا ما اقتضى سلسلةً من «الانقلابات الكوبرنيكيّة»، أي عددًا من التحوّلات أو الانقلابات التي تهدف إلى إعادة توجيه جميع الأشياء نحو الله والإنجيل. وهٰذا ما اقتضى أيضًا شيئًا فشيئًا لا نسبة كبيرة من الإصلاحات الخارجيّة وحسب، بل أيضًا تغييرات في السلوك، في اتّجاه الخدمة والاستقبال والاتّصال، الذي غاب مدّة طويلة. وما من شيء كان أصعب من إدخال مثل تلك التغييرات.

وما أُزيل بفضل ذٰلك التطوّر لا يُحصى ولا يُعدّ: أوّلًا - وبقدر كبير - النزعة الإكليريكيّة ومعارضة الإكليرس، ذٰلك الزوج السادي المازوشي الذي يزول، إن أُزيل أحد حدَّي الصلة، كما أنّ التيّار الكهربائيّ يزول إن حُذف القطب السلبيّ أو الإيجابيّ. وكذٰلك، فإنّ الحروب الدينيّة والجيوش، الكلاميّة أو العقليّة، قد جُرِّدت من السلاح بفضل وعيٍ للشركة بين المسيحيّين، على قاعدة حبّ مشترك للمسيح وتمسُّك تامّ بوحيه، وهما يتطلّبان الكثير في الواقع.

والكنيسة، التي كانت قد أنمت بعض ميزات الشِّيَع، عندما غذّت تجانسًا مفرطًا في الداخل وعداوةً في الخارج، استعادت طابعَها ككنيسة، بتنميتها قدرة شاملة على الاستقبال والتفهّم في معاملة الآخرين.

أخطار التغيير

كان هٰذا العدد الهائل من التغييرات يتضمّن أخطارًا كبيرة: قال لي في رومة، في أثناء جلسة المجمع الثالثة، رئيس الوزراء الفرنسيّ السابق ميشيل دُبريه (Debré): «تُدهشني كمّيّة الإصلاحات التي باشرتها الكنيسة. فإنّ تغيير كلّ تلك الأشياء معًا في أمّة معيّنة يعني تعريض اتّزان الدولة للخطر».

إنّ هٰذه الكلمات تكشف عن مشكلة حقيقيّة: نعم، تلك الإصلاحات التي وصفها بعضهم بالخجولة كانت واسعة. لقد وجب دفع ثمن هٰذه الجرأة: اختلال مفرط في التوازن بعد الجمود وتحجّراته، ومن هنا، في اليسار، تفكُّك طليعة كانت تنتظر بفارغ الصبر، وفي اليمين، مرارة أنصار التقليد الذين ما لبث أشدُّهم جذريّة أن اتّهموا المجمع والبابا بالبدعة.

إنّ مثل تلك الانقلابات، التي تفترض خيارات تمزّق القلوب، لا تخلو من السيّئات. فإنّ المجمع لم يكن مفيدًا في جميع الأمور ومن جميع النواحي. فالكنيسة التي تلت المجمع لم تحافظ، بالدرجة نفسها، على سبيل المثال، لا على التجانس ولا على النظام، لا بل ولا على السخاء التي عُرفت بها الكنيسة التي سبقت المجمع. وإذا صحّ أنّها أخذت تعيد حياكة أنسجتها الجماعيّة، وهٰذه إحدى فوائد المجمع، فإنّ ذٰلك لم يكفِ لإعادة بناها من الداخل. لٰكنّ التفكّكات كانت خطِرة أحيانًا. فقد لوحظ، بعد انعقاد المجمع، انخفاضًا في الممارسة الدينيّة وتراجعًا واسعًا في المدارس الإكليريكيّة وعند أعضاء الإكليرس في أكثر البلدان (أميركا كلّها وأوروبّا كلّها، ما عدا بولونيا).

فما حافظت عليه المؤسّسات السابقة للمجمع بفضل

الخوف، الذي هو سيّد فنّ الضغوط المعنويّة، لم يستطع ما بعد المجمع أن يحافظ عليه بقوّة القناعات الباطنيّة.

هل ذهب المجمع الفاتيكانيّ الثاني إلى أبعد ممّا يجب؟

في الوضع الذي وصفناه، لا يسهل استخلاص نتائج المجمع، ولا وَضع قائمة أحاديّة الجانب للفوائد والخسائر، ولا سيّما لأسباب النجاح والإخفاق.

لا شكّ في أنّ أخطاءً قد وقعت بسبب ترك تقاليد حوفظ عليها قبل ذٰلك بطريقة مادّيّة تدقّق في الأمور الطفيفة بإفراط، فتمّ التخلّص منها من دون الاهتمام باستبدالها.

لٰكنّ التقصير الأخطر كان النقص في الإبداعيّة التي ظلّت مُلجَمة في الكنيسة. فهناك نقطة حسّاسة بوجه خاصّ، أي أليمة ومُغضبة: فإنّ التطوّر المسكونيّ الذي جمع العديد من المجموعات المسيحيّة في إيمان وصلاة وعمل قيّم ظلّ يصطدم بحواجز ليست في محلّها حين يُراد الاحتفال بعشاء الربّ. والإفخارستيّا هي التي كثيرًا ما يضحّى بها في هٰذه القضيّة. فهنا يحتفل بها البروتستانت والكاثوليك معًا، بفضل اللجوء إلى حِيَل تراعي التحريمات، ولٰكن بطريقة عرجاء (هٰذا شأن التناول بلا قدّاس)، على موائد كاثوليكيّة وبروتستانتيّة مختلفة، وهو ما اقتصرت عليه الليترجيا الإفخارستيّة في أثناء ثلاثيّة افتتاح مجمع الشباب في تيزه. وفي أماكن أخرى، تمّ احتفالان مشتركان جزئيًّا في القاعة نفسها، أصبحت فيهما ساعة الإفخارستيّا ساعة الانفصال. وفي أماكن أخرى أيضًا، صنع بعض الناس أيّ شيء كان، متحدّين التحريمات والمقاييس الراسخة على السواء. وكثيرًا ما كان الحلّ الأكثر عمليَّةً وسلبيّةً في الوقت نفسه: التخلّي عن الاحتفال بسرّ الإفخارستيّا، مع أنّ تعليم المجمع ذهب إلى اعتبار «الشركة في القدسيّات» «طريقة من الطرق لإعادة وحدة المسيحيّين».

الإبداع ومجاله

إنّ نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني ذهبت إلى أبعد ممّا يجب، بقدر ما لم يكن المسيحيّون مستعدّين لاستيعابها، وبقدر ما أُهمل تجهيز «التكوين»، لأنّهم كانوا يتصوّرون ما يتبع «تطبيقًا» للمجمع. لٰكنّنا نستطيع أن نقول أيضًا بأنّ المجمع لم يذهب إلى بعيد بقدر كافٍ، ولا سيّما حيثما أوقفت تدخُّلات السلطة نضوجَ الجهد المجمعيّ ومنعته من أن يأتي بثمارٍ عاديّة. فإنّ إدخالَ تنقيحات اللحظة الأخيرة الذي شلّ القيامَ بالتوضيحات الأخيرة، وإصدارَ نصوص جوهريّة كالدستور في الكنيسة أو القرار في الحركة المسكونيّة، كان لهما الفضل في استمالة الأقلّيّة، لٰكنّهما تركا للمجمع وصمة نصوصٍ زنجيّة بيضاء.

وهناك أيضًا حالة قصوى: فإنّ بعض المواضيع الحَرِجة، كالزواجات المختلطة، وعزوبة الكهنة، والعمل الرعويّ مع المطلّقين، أو منع الحمْل (جميع المواضيع التي تختصّ بالحياة الجنسيّة)، سُحبت من مسؤوليّة الجمعيّة، بعد أن أُقنعت هٰذه الجمعيّة بأنّ البابا وحده يستطيع أن يجد حلًّا لمشاكل شائكة كهٰذه. والحال أنّ تلك المسائل هي التي بقيت، بسبب عدم استفادتها من النقاش المجمعيّ، في أغمض الأوضاع وأكثرها رفضًا، وما زالت تعود إلى البروز. وهنا خصوصًا عانت مصداقيّةُ الكنيسة.

وإذا لوحظ في بعض الأماكن من الكنيسة نهضة معلَّلة للعزوبة، فإنّها تعني العلمانيّين أكثر ممّا تعني رجال الإكليرس (وكأنّهم يكتشفون الزواج مجدّدًا): وهٰذا ما يدلّ على أنّ الإبقاء الأعمى على قانون العزوبة لم يشجّع نهضة ذٰلك الإلهام الإنجيليّ الذي عبّر يسوع عن شريعته بهٰذه الكلمات البليغة: «مَن استطاع أن يفهم فليفهم» (متّى ١٩/١٢).

إنّ انفتاح المجمع على الفقراء والشبّان والنساء بقي مُحتوًى في حدود ضيّقة.

وأخيرًا، يبدو أنّ عدّة برمجات أقرّها المجمع لم

تنجح لعدم وجود مجال كافٍ: فكثيرًا ما عاشت المجالس الكهنوتيّة عيشةً فاترة أو زالت، وفي أغلب الأحيان بقيت المجالس الرعويّة حبرًا على ورق.

أمّا الإصلاحات التي أُريد أن تكون «تطبيقات» نصوص، فكثيرًا ما اتّسمت بطابع اصطناعيّ وغير مُرضٍ. فالإصلاح الطقسيّ تضرّر من كونه الإصلاح الأوّل الذي أبدع ليترجيا عن طريق الأبحاث والاقتباسات وأعمال اللجان، أكثر ممّا انطلق من وحي الجماعات المصلّيّة، بالرغم من استخدام عدد قليل من «الاختبارات والتجارب» في هٰذا الأمر.

وهٰذا شأن إنشاء الشمّاسيّة الذي يعاني كونَه تمّ بطريقة اصطناعيّة، انطلاقًا من نصّ وُضع قبل البحث، بعد انطفاء اختبار الشمّاسيّة الدائمة منذ أمدٍ بعيد. والحركات الجارفة التي نشأت في ألمانيا وفرنسا عشيّة انعقاد المجمع لإحياء هٰذه الوظيفة عرفت زمن توقّف وارتباك على أثر الضمان الذي أُعطي لهٰذه المؤسّسة، في حين انتشرت بشكل غريب في الولايات المتّحدة (أكثر من ألفي شمّاس) ترقيةً للأكثريّة الصامتة.

إنّ الرجوع في التاريخ ما زال غير كافٍ للحكم في إخفاقات المجمع ونجاحاته.

ما نجح فيه المجمع

من أوضح ما نجح فيه تغيُّر العلاقات بين المسيحيّين المنفصلين. فإنّ الجهل، والأحكام غير العادلة والصارمة، والمجابهات التي كانت تجتاح كلّ بلد وكلّ رعيّة، ولا سيّما في بلدان الإرساليّات، قد أخلَت المكان في أيّامنا لشعور بالشركة والأخوّة، يولّد التقارب والتعاون المثمر. إنّه اكتساح جارف للعثار الكبير الذي كان يتعارض مع مبدإ المسيح الإرساليّ: «ليكونوا واحدًا... حتّى يؤمن العالم بأنّك أرسلتني» (يو ١٧/ ٢١-٢٣).

هٰذا وإنّ المجهود الذي قام به المجمع ليحملَ الكنيسة على التخلّي عن تضامنها مع سلطات هٰذا العالم، والعدول عن الامتيازات وإقامة التضامنات مع الفقراء، كان ماسًّا بقدر ما قلّت روابط الكنيسة مع الفقراء، في البلدان المتطوّرة على الأقلّ، وبقدر ما أخذت الدولة تؤمِّن العديد من وظائف النيابة عنها نحو المرضى والمحرومين على اختلافهم.

ومن بين ما نجح فيه المجمع، أمور تتّسم بطابع السلطة، كإصلاح الديوان الرومانيّ. فلقد حقّق بولس السادس بطريقة متجانسة تطهيرًا وإعادة بناء كانا ينتظران منذ عودة قرون. فأسقط كثيرًا من الأغصان اليابسة والأساليب القديمة الواهية، وأعاد الاتّصالات في داخل الديوان الرومانيّ، فأحيا اجتماعات الكرادلة الذين كانوا رؤساء بعض المجامع، بمبادرة من أمين سرّ الدولة، وأنشأ، نزولًا عند طلب آباء المجمع، السينودس الأسقفيّ، لتأوين أبعاد الكنيسة الجماعيّة. لا شكّ في أنّ السينودس قُصِر على الحدّ الأدنى من المبادرة والحرّيّة والمسؤوليّات المجلسيّة، لٰكنّ بنيته الأساسيّة قد وُضعت، وقد يكفي أن تُحذَف بضعة قيود اصطناعيّة، لكي تعمل هٰذه المؤسّسة وتُثمر بقياس إمكاناتها التي أدّى لها الشرق كثيرًا من الشهادات. فقد يكفي، بين عشيّة وضحاها، أن يريد ذٰلك أحدُ البابوات أو يسمح به، لكي يصبح السينودس الأسقفيّ، ذات يوم، سينودسًا حقيقيًّا.

وحيثما حرّر المجمع الإبداعيّة، نشأت حركاتٌ غير منتظَرة.

ومن أشدّ الحالات تعبيرًا، نشأة «التجديد المواهبيّ»، وانتشاره على مستوى ملايين من الكاثوليك مع تأثيرٍ واسع أشمل بكثير. لا يدور الكلام هنا على «تطبيق» لقرارات المجمع الفاتيكانيّ الثاني. لا شكّ في أنّ المجمع تمنّى أن ينفتح على الروح القدس ويُحيي المواهب، لٰكنّ هٰذه الحركة، التي سُمّيت أوّلًا (وبحقّ) «العنصريّة الكاثوليكيّة»، نشأت من وحي جُنَيّ، انطلاقًا من حاجة عميقة، خارج الكنيسة الكاثوليكيّة. فالروح القدس والمواهب أتت إذًا إلى مُلتقى المجمع بطريقة محيِّرة وغير منتظَرة، ولٰكن سخيّة، لا بل مفرطة، حتّى موهبة التكلّم باللغات

والأشفية. وهٰذه الحركة، التي أثارت أوّلًا شيئًا من القلق، قامت بعملها كقدرةٍ إعادة بناء داخليّة اكتشفت جميع قِيَم التقليد الكاثوليكيّ، فلم يعد يُخشى اليوم أن تكون هرطوقيّة، بل أن تقع في التقليديّة من شدّة انقيادها وخضوعها.

الزمن وتقييم النتائج

لو أُريد تقييم المجمع التريدنتينيّ سنة ١٥٧٥، أي بعد ختامه باثنتَي عشرة سنة، لَبَدت النتائج طفيفة ومتواضعة. ولمّا كان مشروع المجمع الڤاتيكانيّ الثاني أشدَّ جذريّة بكثير من جميع النواحي، والتغيُّر أعمق، فإنّ المدّة ضروريّة، لا للحكم في النتائج وحسْب، بل لكي تظهر هٰذه النتائج.

على كلّ حال، لن يكون هناك حكم نهائيّ إلّا في الأخيرة، ولٰكنّنا أمام أمر واضح، وهو أنّ تحريرًا قد تحقّق بالنسبة إلى أساليب وزوائد قديمة العهد كانت تتحكّم في المسيحيّين بعكسِ شعورهم. وحين نرى ثانيةً فِلمًا أو وثيقة ترقى إلى ذٰلك الزمن، تبدو العودة إلى الماضي غير معقولة بقدر ما كانت عودة العبرانيّين إلى عبوديّة مصر تبدو غير معقولة، بالرغم من الحنين إلى اللحم والبصل اللذيذ الذي كان العديد من العبرانيّين يحلمون به في البرّيّة...

ولٰكن هناك مشاكل أساسيّة، ولا سيّما ضرورة التغلّب على الانفصال الذي تعانيه الكنيسة بين وجودها كشعب ومؤسّسة، كسلطة وإبداعيّة، كسياسة وتصوّف، كعموديّة وأفقيّة، أو بوجه أفضل، كوحي وتكيُّف. لا يجوز أن يوضَع تعارض بين هٰذه الكلمات، بل يجب أن تجد ارتباطَها وتكاملها. فلا يقوم الحلّ على توفيقٍ علميّ في هٰذه الأمور. فلا يقوّى الشعب بإضعاف المؤسّسة، ولا العكس بالعكس. ولا تجد الكنيسة تكيُّفًا أفضل للعالم بتلطيف الوحي. ولا توفُّر الفرص للتصوُّف بالتخلّي عن تحمُّل المسؤوليّة السياسيّة، ولا العكس بالعكس إلخ. فإنّ تعاضد المتطلّبات المتكاملة لا يمكن أن يكون إلّا عطيّة من الله واندفاعًا روحيًّا. ولذٰلك فإنّ عمل المجمع، منذ الإلهام الأوّل الذي شعر به يوحنّا الثالث والعشرون، كان الانفتاح على الروح القدس.

الفصل الرابع

صدمة المجمع
في البلدان اللاتينيّة الأميركيّة

بقلم كرستين أليكس (*)

تأثّرت الأمم اللاتينيّة الأميركيّة بحضور إسبانيا الكاثوليكيّة عدّة قرون، فلم تكن، بعد استقلالها، في مأمن من صواعق بعض الحركات المعارضة للإكليرس. ومع ذٰلك، فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة، التي كانت تستفيد، في منتصف القرن العشرين، من فوائد توفّرها لها دول حريصة على المحافظة، في مقابل ذٰلك، على بعض الامتيازات المَلَكيّة الموروثة من مَلِك إسبانيا، بقيت قديرة جدًّا. بفضل منشوراتها الثلاثمائة، وجامعاتها العشر، ومدارسها الثمانية آلاف، لا تضمّ أقلّ من ٢٢٠ مليونًا من المؤمنين، ما يعادل تقريبًا ٤٠٪ من كاثوليك العالم كلّه.

وتفتخر الكنيسة اللاتينيّة الأميركيّة بنسبة الممارسة الدينيّة المرتفعة (٩٠٪ من السكّان هم معمَّدون)، وفي أغلب الأحيان، تلقى الاحترام من قبل السلطات العامّة، وتتدخّل قليلًا في الحياة السياسيّة. وهي تهاجم إذا هوجمت، كما جرى في الأرجنتين، قبل سقوط الماريشال پيرون سنة ١٩٥٥، لٰكنّ تلك الأوضاع هي نادرة، بما أنّها تقبل النظام الاجتماعيّ كما هو، شرطَ القيام ببعض الإصلاحات، وتقيه من التغييرات الفجائيّة. والكاثوليك يرضون بأنظمة الديمقراطيّة المتعدّدة القائمة هنا وهناك (في الأرجنتين والبرازيل وكولومبيا والشيلي)، حتّى ولو كانت قواعد الديمقراطيّة الليبراليّة لا تطبَّق إلّا على نخبة صغيرة صاحبة امتيازات، تسيطر على اللعبة السياسيّة. وإذا صحّ أنّ الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة الأولى نشأت في ڤنزويلّا والشيلي في الثلاثينيّات، فإنّها لم تتكاثر إلّا بعد ذٰلك بعشرين سنة، وحصلت على إصلاحات مكّنت ديمقراطيّات كثيرًا ما كانت صوريّة من تحقيق مجتمع أكثر عدالة من المجتمع الذي أدّت إليه القواعد العمياء التي قامت عليها الليبراليّة.

جمود أم عمل اجتماعيّ؟

منذ ١٩٥٥، وهي سنة إنشاء المجلس الأسقفيّ اللاتينيّ الأميركيّ، أصبح الأساقفة أكثر قدرة على حصر مشاكل القارة وعلى التثبُّت من طابع الممارسة الدينيّة الذي كثيرًا ما كان صُوَريًّا، ولا سيّما في المناطق الريفيّة حيث تسيطر الأمّيّة. لٰكنّ مواجهة عميقة وجذريّة كانت تنتظرهم، وهي مواجهة المجمع. ففيه أقاموا اتّصالات بمسؤولين عن جماعات أخرى أكثر تحسُّسًا للمشاكل السياسيّة، وبأساقفة العالم الثالث الذين يواجهون صعوبات أَلِفوها. وقدّروا الروابط القائمة بين التنمية والسلام، واقتنعوا بعدم إمكان الفصل بين الالتزام الدينيّ والعمل لتحويل العالم. فالقارة التي ينتمون إليها لها معدَّل مستوى معيشة أقلّ ارتفاعًا سبع مرّات من أميركا الشماليّة، وثلاث مرّات من أوروبّا، ويتضمّن تفاوتات اجتماعيّة خطيرة. ولقد نجحت في

(*) Christine Alix، دكتورة في الحقوق.

كوبا، سنة ١٩٥٩، في ثورتها الاشتراكيّة الأولى، التي كانت اختبارًا يستحقّ أن يُقتدى به حيث يظهر كثير من التوتّرات التي تهدّد بالانفجار. أفلا يُخشى أن يُعدّ جمود الكنيسة الاجتماعيّ مسؤولًا عن انزلاق أميركا اللاتينيّة نحو الماركسيّة؟

إنّ الجواب الذي يأتي من الكنيسة على هٰذا النداء الخطير ليس سهلًا ولا فريدًا لأسباب تمتّ في آنٍ واحد إلى التعليم والظروف. وليست هٰذه الكنيسة مرتبطة «بأيّ صيغة ثقافيّة خاصّة، ولا بأيّ نظام سياسيّ»، وهي تكتفي بشجب التوتاليتاريّة (دستور **فرح ورجاء** الذي صدر في ٧ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٦٥)، «فعلى الجماعات المسيحيّة أن تميّز... ما يحسن اتّخاذه من الخيارات والالتزامات لإجراء التحويلات السياسيّة والاقتصاديّة التي تبدو ضروريّة بإلحاح في العديد من الحالات» (رسالة الكردينال روي (Roy) في ١٤ أيّار (مايو) ١٩٧١). ولا يُشعَر بضرورة تلك الخيارات بالحدّة نفسها وبحسب الأولويّات نفسها على جميع مستويات المؤسّسة الكنسيّة. والهيئة الأسقفيّة، التي عليها أن تحافظ على ظروف تعايشٍ لا بدّ منه مع السلطات العامّة، تستطيع أن تنظر نظرة أدقّ من نظرة الإكليرس الذي هو أكثر اتّصالًا بالحقائق اليوميّة. ولا عجب أن تظهر تباينات بينهما، بقدر ما يشعر الإكليرس، القليل العدد والمؤلَّف غالبًا، ولا سيّما في الأوساط الريفيّة الأشدّ حرمانًا، من كهنة أتوا من بلدان أوروبيّة غنيّة، بأنّه يهاجَم بقوّة. إذا كان «التحديث» يأتي من فوق، فإنّ الرفض يأتي من تحت. والكهنة، من جهة أخرى، يعبّرون، كالعلمانيّين، عن اختلافات في الأمزجة والاهتمامات تمنع حتمًا من جمعهم تحت راية سياسيّة واحدة. فهناك نزعات متنوّعة تتعايش في حضن الكنائس المحلّيّة اللاتينيّة الأميركيّة.

ثلاث نزعات

بعض الحركات المتزمّتة تجعل من نفسها أبطال النظام والنقابيّة والمعارضة الشديدة للشيوعة، وتزوّد الأنظمة التسلّطيّة اليمينيّة بالتبريرات العقائديّة. وحركات أخرى تؤيّد عمدًا برنامجًا ثوريًّا. والعديد منها صدر عن العمل الكاثوليكيّ العمّاليّ أو الطلّابيّ الذي عرف أزمة شديدة لأنّ الأساقفة لم يدعموه إلّا قليلًا. وحركات أخرى صدرت عفويًّا عن بعض أعضاء الإكليرس.

أمّا موقف الأساقفة الإجماليّ فهو موقف وسَطيّ. فهم يجعلون مسافة بينهم وبين المتزمّتين الذين لهم منظّمات خاصّة ولا يتردّدون، للدفاع عن أنفسهم، في تحرير الكاثوليك من الخضوع للسلطة الكنسيّة. ويتخلّون عن تضامنهم مع الحركات التي ترفض المجتمع الحاليّ، تلك الحركات التي تفقد خاصّيّتها الدينيّة وتختلط بالمجموعات وتتبنّى أهدافها.

نحو لاهوت التحرير

لا شكّ في أنّ السنة ١٩٦٦ تميّزت ببعض التعزيز للمواقف التقدّميّة. فإنّ الاختبار الشيليّ، الذي كان الناس ينتظرون أن يصبح مثالًا، لم يُحرز تقدُّمًا. ثمّ إنّ العسكريّين البرازيليّين وضعوا، قبلَ سنتين، حدًّا لسياسة انفتاح الرئيس غولار (Goulart)، وقُتل كَميلو تورّيس (Torres) في شهر شباط (فبراير). وبعد مرور بضعة أشهر على هٰذا الحدث الذي قدّم شهيدًا للقضيّة الثوريّة، أصدر دوم هِلْدِر كمارا، رئيس أساقفة رِسِيف (Recife)، وأربعة عشر من إخوانه، منشورًا يستند إلى التصميم الثالث عشر الذي أُقِرّ في المجمع، وأخذوا بعين الاعتبار ضرورة إزالة التفاوتات الاقتصاديّة الفاضحة في القارة بأسرع وقت ممكن. وفي السنة التالية، شجبت مجموعة من أساقفة العالم الثالث، الذين هم في أكثريّتهم لاتينيّون أميركيّون، الرأسماليّة

شجبًا صريحًا، ولم يذهب أيّ واحد منهم إلى تأييد اللجوء إلى العنف، وفقًا للتعليم الذي ورد في الرسالة العامّة **ترقّي الشعوب** (١٩٦٧). ومع ذٰلك، فإنّ المجلس الأسقفيّ اللاتينيّ الأميركيّ، الذي عقد اجتماعًا في مِدِلّين (Medellin) في شهر أيلول (سبتمبر) التالي، انصرف إلى تحليل واقعيّ للوضع الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وندّد، في ألفاظ قويّة، بالعنف القائم، مشدِّدًا على ما للحضور المسيحيّ من بُعد سياسيّ. وبعد اجتماع مدلّين، راج في أميركا اللاتينيّة لاهوت سُمّي لاهوت التحرير، يشدِّد على تحرير ضروريّ يقوم به الشعب بقواه الذاتيّة. وأخذ الكهنة والعلمانيّون يلتزمون يومًا بعد يوم بهٰذا العمل، عمل التربية المحرِّرة الذي يصعب عزله عن العمل السياسيّ.

تزايد استقلال الكنيسة

إنّ فعّاليّة التزامات من هٰذا النوع هي رهن الأحوال السياسيّة. فإنّ ازدياد الأنظمة التسلّطيّة المعارِضة للثورة، في أميركا اللاتينيّة المعاصرة، وجّه ضربةً خطيرة إلى تلك الالتزامات. وهٰذا هو شأن البرازيل، حيث كادت الحركات الجذريّة أن تزول. وما وراء تلك التقلّبات وذٰلك الاختلاف في الخيارات التي تناسبها الظروف أو تعاكسها، يرتسم استقلال متزايد للكنيسة الكاثوليكيّة، يعبَّر عنه خصوصًا بطريقتين:

- رغبة في التخلّي عن التضامن مع الحكم المدنيّ، حتّى ولو خسرت بذٰلك بعض الامتيازات الموروثة من التاريخ، كما نرى ذٰلك في الأرجنتين، وفي التخلّي أيضًا وخصوصًا عن التضامن مع أنظمة تميل، في البلدان ذات التقليد الكاثوليكيّ، إلى التذرّع المفرط بأمانتها للكنيسة الرومانيّة. هٰذا هو، بوجه خاصّ، شأن الموقف من حكومة الانتفاضة العسكريّة التي وصلت إلى الحكم في الشيلي منذ ١٩٧٣.
- تذكير دائم بحقوق الإنسان، فهو يرتسم في تقليد أساسيّ ذكّر به يوحنّا الثالث والعشرون (الرسالة العامّة **السلام في الأرض**)، ويتجسّد منذ بضع سنوات في تدخّلات متنوّعة جدًّا، لمصلحة الفلّاحين (في الإكوادور)، وللعمل على الاعتراف بحقوق القاصرين (في بوليفيا)، ومن أجل السجناء والعاطلين عن العمل (في الشيلي)، وطبعًا ضدّ التعذيب حيثما يمارَس.

وفي زمن التصلّب السياسيّ، في حين يصبح مبدأ الأمن القوميّ، أكثر منه في أيّ وقت مضى، حتميّة تبرِّر جميع الطرق، يثير مثل هٰذا الموقف أعمالًا انتقاميّة، وقد كثُر، عدد الكهنة المطرودين والمعتقلين، لا بل المقتولين أو المعذَّبين. وإذا «كانت الكنيسة، بحسب قول الكردينال رئيس أساقفة سانتياغو، مستقلّة، وكانت الضمير المنتقد، الحرّ والمحرِّر الذي عليه أن يندِّد بأوضاع اللاعدالة والعنف» (آب (أغسطس) ١٩٧٦)، عرَّضت نفسها إلى مثل تلك المخاطر. فإلى أيّ حدٍّ تستطيع أن تصل في هٰذا الطريق من دون أن تعيد إلى بساط البحث شروطَ وجودها؟ نحن هنا أمام مشكلة أخرى.

الفصل الخامس

التزمّتيّة

في ٢٩ حزيران (يونيو) ١٩٧٦، رسم المطران لوفيفر (Lefèbvre)، بالرغم من نهي الكرسيّ الرسوليّ، ثلاثة عشر كاهنًا جديدًا «تمّت تنشئتُهم على الطريقة القديمة» في مدرسته الإكليريكيّة. وفي ٢٤ تمّوز (يوليو)، أعلنته روما «مربوطًا»، وحرّمت عليه كلّ عمل من أعمال العبادة. لٰكنّه صرفَ النظر عن ذٰلك في ٢٩ آب (أغسطس) وأقام في لِيلْ قدّاسًا أُعلَن عنه بقدر كبير من الدعاية... فنحن أمام رئيس أساقفة ينتصب بوجه البابا ويدعو إلى العصيان باسم الطاعة الواجبة لله والأمانة للتقليد الكاثوليكي. إنّها «قضيّة لوفيفر» التي كُتبَ الكثير عنها.

ما الذي يؤخذ على المطران لوفيفر؟ أساسًا عدم الاعتراف بسلطة المجمع. والعديد من المسؤولين يرون في هٰذه «القضيّة» مظهرًا باهرًا ممّا يسمّى «التزمّتيّة».

جذور التزمّتيّة

إن أردنا أن نفهم ما تنطوي عليه كلمة تزمّتيّة، وجب علينا أن نرجع في الزمن إلى عدم التساهل الذي اتّسم به ردّ فعل الكرسيّ الرسوليّ وعدد من المسؤولين الكاثوليك أمام المجتمع العصريّ والليبراليّ الذي صدر عن الثورة الفرنسيّة وفلسفة الأنوار. لم يَسْعَ للانفتاح على هٰذا المجتمع إلّا أقلّيّة، وهم الكاثوليك الليبراليّون. ففي ١٨٦٤، زجرت **مجموعة أكبر أخطاء زمننا**، التي أصدرها بيوس التاسع، جهود تلك الأقلّيّة وشجبت العبارة التالية، واصفةً إيّاها بالضلال الخطير: «إنّ الحبر الرومانيّ يستطيع أن يتصالح ويتوافق مع التقدّم ومع الليبراليّة ومع الحضارة الحديثة، وعليه أن يفعل ذٰلك». وفي وجه المجتمع العصريّ الذي بدا وكأنّه كنيسة مضادّة، شعرت الكنيسة في مجملها بأنّها باتت مجتمعًا مضادًّا.

ومن ثمّ، لم تجد إلّا حلًّا واحدًا: إحياء نظام اجتماعيّ مسيحيّ. كان ذٰلك هدف لاون الثالث عشر بشكل مرن، ثمّ هدف بيوس العاشر، بمزيد من عدم التساهل. وفي فرنسا، حيًّا ألبير ده مون (Mun)، النائب الكاثوليكيّ، في خطبة ألقاها أمام مجلس النوّاب، الثورة المضادّة التي أخذت تنشأ بفضل عمل شبيبة كاثوليكيّة من جميع الطبقات الاجتماعيّة. هٰذا وإنّ الخطبة التي وجّهها بعد ذٰلك بقليل، سنة ١٨٧٨، إلى مؤتمري اتّحاد المنظّمات الكاثوليكيّة العمّاليّة، قد شكّلت نوعًا من الوسيلة التي نفخت اندفاعها في كثلكة تريد أن تكون «كاملة».

ولماذا ذٰلك الرجوع إلى «الكمال»؟ لا لأنّ هٰذا الطراز من الكثلكة يقتصر على الكمال العقائديّ فحسْب – وهو أمر بديهيّ – بل لأنّه يريد أن يكون كثلكة تطبّق على حاجات المجتمع المعاصر كلّها. فهي اجتماعيّة إذًا في جوهرها، وتتعارض في ذٰلك مع الكثلكة الليبراليّة التي تعتقد بأنّ المجتمع عنده في حدّ ذاته إمكان حلّ مشاكله وبأنّ الدين يجب أن يبقى مسألة ضمير شخصيّ.

وتلك الكثلكة «الكاملة»، التي هي، في آنٍ واحد، غير متساهلة وقابلة للامتداد إلى قطاعات المجتمع كلّها، يجب أن تخلّف ما سُمّي في وقت لاحق الكثلكة الاجتماعيّة. وتنشأ هٰذه الكثلكة الاجتماعيّة من تميّز بطيء وعسير، تتخلّله نزاعات عنيفة، حتّى إنّهما تبدوان متناقضتين. ولٰكنّهما تعودان كلاهما إلى طراز واحد من المسيحيّة. وفي حالة كلٍّ منهما، أدّى ظهور البرجوازيّة

الفرديّة والليبراليّة بطرق ثوريّة إلى الفوضى الاجتماعيّة التي خرج منها التخريب الاشتراكيّ. وللاحتراز من هٰذا الخطر، ليس هناك إلّا ملجأ واحد، وهو الكنيسة التي تدافع عن صغار الناس. وفي ذٰلك الزمن، حين اكتشف العديد من الكاثوليك واقع الحياة العمّاليّة والأحياء الفقيرة، نشأت تلك الحركات التي تنصرف فيها الشبيبة والإكليرس بتحمّس إلى العمل الاجتماعيّ والديمقراطيّة المسيحيّة.

ومن ذٰلك التناقض انفجر خلاف التزمّتيّة، وكانت الكلمة، بمعناها الأوّل، تدلّ على حزب سياسيّ إسبانيّ أُنشئ نحو سنة ١٨٩٠ باسم «مجموعة أكبر أخطاء زمننا» وعُدَّ متطرّفًا حتّى في نظر بيوس العاشر. وفي هٰذه الحالة فقط، تمّ اختيار الاسم عن يد المتزمّتين أنفسهم، إذ إنّ خصوم الكثلكة «الكاملة» قد استعملوه بمعنى تحقيريّ (وكانت هٰذه الكثلكة تصف خصومها بـ«العصريّين»)، ولقد تطوّر معناه على مرّ السنين. وعلى عهد لاون الثالث عشر، كان يناقض التقدّميّة في حقل التفسير الكتابيّ. وفي السنوات الأخيرة من حبريّة بيوس العاشر، شمل جميع الذين كانوا يقاومون بأيّ ثمن انفتاحَ الكثلكة السياسيّ والاجتماعيّ. وشمل، في وقت لاحق، خصومَ كلّ انفتاح على جميع الذين يخلطون، على ما يبدو، بين «الإخلاص للماضي والأمانة للأبديّ».

التزمّتيّة في أيّامنا

ثلاث حبريّات فصلت بين بيوس العاشر ويوحنّا الثالث والعشرين. جدّد بندكتُس الرابع عشر (١٩١٤–١٩٢٢)، كما فعلَ خليفتاه، شجبَ العصريّة، ولٰكنّه اتّخذ سلسلة من التدابير الصامتة التي تخلّت بوضوح عن نهج بيوس العاشر. وعزّز بيوس الحادي عشر (١٩٢٢–١٩٣٩) هٰذه الحركة (فكان، في فرنسا، استئناف العلاقات الدبلوماسيّة بين الكرسيّ الرسوليّ والجمهوريّة، ونشأة العمل الكاثوليكيّ المتخصّص، وانتشار النقابيّة المسيحيّة، ولا سيّما شجب «العمل الفرنسيّ» سنة ١٩٢٦). وتدرّب بيوس الثاني عشر (١٩٣٩–١٩٥٨) في مدرسة بيوس العاشر، فاستعاد، في سنوات حبريّته الأخيرة العشر، عددًا من التدابير غير المتساهلة (قرار جمع الإيمان في ١ تمّوز (يوليو) ١٩٤٩ حول التعاون مع الشيوعيّة، والرسالة العامّة **الجنس البشريّ** في ١٩٥٠، التي فرضت الفطنة على البحث التفسيريّ واللاهوتيّ، وحلّ الكهنة العمّال سنة ١٩٥٤...).

عندئذٍ، عادت التزمّتيّة إلى الظهور، ففي فرنسا مثلًا، حارب عددٌ من الهيئات والمطبوعات الدوريّة، باسم التقليديّة الكاثوليكيّة، تلك المواقف التي تتّخذها الصحافة والحركات الكاثوليكيّة عادةً... وقد أضفت حربُ الجزائر وموقف «الأقلّيّة» في المجمع اندفاعًا جديدًا على تلك النزعة.

واشتدّت هٰذه النزعة، منذ أن تنظّمت شيئًا فشيئًا مقاومة حركة الإصلاح التي تلت المجمع. فهناك عدّة تيّارات: في الحدود القصوى، هناك تيّار أوّل معتدل، يمثّل «صامتي الكنيسة» ومسيحيّين حريصين على تجنّب حتّى ظواهر الانشقاق، وتيّار آخر أكثر تصلّبًا يؤكّد، أيًّا كانت النتائج، أمانته لوضع يُعدّ وحده غير متعارض مع الإيمان الكاثوليكيّ الحقيقيّ. لٰكنّ النقاش لم يعد يتناول تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، بل راح يتمّ في صميم المعتقدات اللاهوتيّة. والمواقف المتباينة تُتّخَذ حول «كتاب التعليم المسيحيّ الجديد» و«القدّاس الجديد» الذي يرفضه المطران لوفيفر وصيغة الكهنوت أو المشاركة المسكونيّة. وبعد ذٰلك اليوم، صرنا نشاهد تعارضًا بين طرازَين للكثلكة: الواحد أمين لروح الإصلاح المقابِل الذي عرفه القرن السادس عشر، والآخر يفكّر في إصلاح كاثوليكيّ جديد؛ الواحد يلتفّ حول تراث الماضي، والآخر يبحث عن هويّته وينفتح على المجهول.

الفصل السادس

الفكر اللاهوتيّ في أيّامنا
الانقطاعات والتواصل

بقلم لويس ده ڤوسيل (*)

تظهر الكنيسة تقليديًّا بمظهر مكانٍ حقيقة ثابتة وشاملة يجب نقلها ونشرها بأمانة مع التكييفات التربويّة التي يقتضيها تطوّر العالم المعترَف به أخيرًا. والحال أنّ صورة الكنيسة هٰذه هي التي أُعيدت إلى بساط البحث وانفجرت بعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ولا سيّما في فرنسا. يبقى لنا أن نعرف كيف وبأيّ أشكال، ثمّ أن نقدّر نتائج التغيير الذي طرأ بالنسبة إلى الفكر اللاهوتيّ وإجراءاته.

الانقطاع

يبدو أنّ هبوط الآفاق اللاهوتيّة السائدة بعد الحرب يرتبط، في حضن الجماعات المؤمنة، بمسائل مطروحة على الكنائس منذ قرنين من قِبَل أناس كانوا يقيمون خارج كلّ صحّة مُعتقَد. فمنذ الخمسينيّات ولا سيّما بعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، نشاهد، عند الكاثوليك الفرنسيّين، وعيًا تاريخيًّا وثقافيًّا يتناول ما تجده المؤسّسات الدينيّة من صعوبات وأحيانًا من عَجْز في مواجهة النداءات والأبحاث الصادرة عن مجتمع في تطوّر دائم. وهٰكذا فإنّ الإكليرس الملتزم بخدمة الأوساط الشعبيّة لاحظ أخيرًا أنّ الحركة العمّاليّة الفرنسيّة تنظّمت إلى جانب كنيسةٍ لا تتوصّل إلى تفهّم حاجاتها وطموحاتها، وغالبًا ضدّها. وكون مثل هٰذا «الاكتشاف» قد انقلب بعد ذٰلك إلى الشعور بالذنب لا يجوز أن يُخفي الحقيقة، ولا سيّما أنّ المقصود هنا هو مجرّد مثال. ثمّ أنّ المجتمع لم يكن أفضل شعورًا بمطالب البرجوازيّة الصاعدة في القرن الثامن عشر على الصعيد العمليّ والأخلاقيّ. ولا يصعب علينا اليوم أن نسلّط الأضواء على تأخُّر مماثل في تحمّل المشاكل التي تطرحها الأجيال الجديدة.

فإنّ القلق لا يعود إلى ماضٍ منصرم، بل يرتسم في الحاضر، والدليل على ذٰلك تساؤلات اللاهوتيّين عن مستقبل المسيحيّة ومعناها في العالم الحاليّ. ويبدو أنّ الخطاب الدينيّ يحلّق فوق التاريخ. فما عسى أن يكون وقعه؟ وكيف نقاوم خَصْخَصة الإيمان؟ إنّها أسئلة جوهريّة في فرنسا: فالأجوبة العمليّة التي تُعاش في حضن «العمل الكاثوليكيّ» والمراجع العمليّة إلى تعليم الكنيسة الاجتماعيّ تبدو الآن غير متوافقة مع حاجات الزمن. وأمام الفراغ الناتج، شاهدنا، منذ أكثر من عشر سنوات، تسييس عدّة حركات من حركات «العمل الكاثوليكيّ» وانضمام عدد من الشبّان والكهنة إلى إحدى صِيَغ العقائديّات الماركسيّة. إنّ توسُّع اهتمامات الكاثوليك السياسيّة قد يكون ظاهرة إيجابيّة، لو لم يلاحَظ غالبًا في هٰذا التطوّر انحراف عند المعنيّين بالنسبة إلى المؤسّسات الكنسيّة وإلى الإيمان نفسه. فإنّ أزمة الهويّة التي يمرّ بها كثير من المسيحيّين تتحقّق في هٰذا المجال بوجه مميَّز.

(*) Louis de Vaucelles، يسوعيّ.

أزمة هويّة

لا تؤثّر تلك الصعوبات في ارتسام المسيحيّة في التاريخ فحسْب، بل في حياة الكنيسة الداخليّة أيضًا وفي التعبير نفسِه عن الإيمان المسيحيّ. والدليل على ذٰلك الأسئلة التي تتكرّر بلا انقطاع في داخل المجموعات المؤمنة: مَن هو يسوع المسيح في نظري؟ وما هو معنى الإيمان في نظري؟ وما هو معنى انتمائي إلى الكنيسة؟ فضلًا عن المشاكل التي أُشيرَ إليها في الكلام على الأخلاقيّة، وفي نقل الإيمان أو في نقاط أخرى ساخنة من الحياة الكنسيّة. إنّه قلق خطير يؤدّي إلى انفجار المواقف في وجه الحقيقة المتناقلة: فالتصلُّب في التعليم، والهرب إلى الحركات المواهبيّة والشِيَع، والتقليديّة القلقة، والاستياء المنتشر الذي يحمل على التراخي في الانتماء إلى المؤسّسة، تشكّل حالات ليست نادرة. لكنّ الموقف الأكثر انتشارًا يميل إلى الاعتراض على تعابير الإيمان الرسميّة لأنّها تعكس حقيقةً جاهزة وموضوعيّة يقال إنّنا نتملّكها، وتكون الكنيسة مؤتمنة عليها. ومن هنا ميل، في هٰذه الحالة، إلى تفضيل انضمام إيمانيّ إلى المسيح، فننسى أنّ الثقة المطلقة بيسوع وبالإله الذي أوصى به تفترض أن يُدرَك ما هو حقيقيّ وأن يُعدَّ حقيقيًّا.

إنّ مثل هٰذا الموقف يعني أنّ الخطاب التعليميّ يسير سيرًا سيّئًا في داخل الكنيسة. والكلام الرسميّ، إن بقي قادرًا على إلهام الممارسات القديمة، يبدو عاجزًا عن تأمين تنظيمات زمننا اللازمة، وبالتالي عاجزًا عن تلبية حاجات الجماعات المسيحيّة الراهنة.

إنّ هٰذه الأزمة، أزمة الهويّة واللغة المسيحيّة، تصيب اللاهوتيّين إصابة مباشرة، لأنّهم يعكسون حاليّة الشعور المؤمن في أحدَ زواياه، ويدلّون على تساؤلاته، وهم أفضل الناس استعدادًا – نظرًا إلى ثقافتهم وإلى أدوات العمل التي في تصرّفهم – لتوضيح تساؤلاته ورغباته.

تعبير جديد عن الإيمان

لا عجب أنّ تطابق اهتمامات اللاهوتيّين أهمّ الحاجات الماسّة التي ورد ذكرها. وسيكون تفكيرهم ونهج عملهم متأثّرين إلى حدٍّ بعيد بوضع المسيحيّة الراهن، وسيعملان خصوصًا بحسب ثلاثة محاور:

من الواضح أنّ مهمّتهم الأولى كانت العمل على إعادة صياغة نصوص الإيمان التقليديّة، لكي يكون هناك معنى لإدراك المؤمنين انفسهم. لقد لفت كارل راهنِر النظر إلى أنّ العديد من قضايا الخطاب المسيحيّ لا يفهمها ابن زمننا، «إن بقيت، على طريقة اللاهوت والإعلان القديمة، نقطة الانطلاق ونقطة الوصول للنصّ المسيحيّ. وهي تترك في النفس الانطباع الذي كانت تتركه أساطير الزمن الماضي» (...). فالاكتفاء بما لهٰذه القضايا من طابع خفيّ قد يكون «حجّة مريحة لِكسلِ فكرٍ لاهوتيّ يواصل استعمال اللغة التقليديّة فقط (...). وما يجب إظهاره هو كيف أنّ تلك الأسرار تتّصل اتّصالًا داخليًّا بالسرّ الأساسيّ الذي يعيشه الإنسان حقًّا في صميم كيانه والذي يستطيع أن يكتشفه ويتثبّت منه بمعنى من المعاني (...). وما هو حاسم في هٰذا المقتضى (...) هو أنّ اليقين من أنّ «التعبير عن الإيمان» في الإعلان نفسه سيظهر في المستقبل، بالرغم من وحدة الإيمان المسيحيّ في الأمس واليوم، مختلفًا في الأساس عمّا كان قبلًا في مفهوميّته وارتباطاته وآفاقه».

وهٰذا ما يلاحظه أيضًا كلود جِفْره (Geffré): «لم يعد في وسع التفكير اللاهوتيّ أن يتّخذ، كنقطة انطلاق، صِيَغ الإيمان كما لو كان لها قيمة في حدّ ذاتها، بغضّ النظر عن المعنى الذي تجعل منه موضوعًا. ولا نقع في النسبيّة، إن اعترفنا بأنّ الصِّيَغ العقائديّة نفسها هي عبارات بشريّة غير وافية بالنسبة إلى عَقْد ثقافيّ ومذهبيّ معيَّن».

إنّ عمل نزع الطابع الأسطوريّ وإعادة التفسير هٰذا، الذي يفترض استفهامًا موازيًا عن طبيعة المسعى وتماسكه، لا يعود إلى إعدادٍ نظريّ، يتمّ في صلة بأنظمة الفكر المعاصرة وحسْب. فإنّه لا يستطيع أن يتجاهل قضايا هٰذا الزمن الوجوديّة، ولا بدّ من مواصلته في حضن الجماعات المؤمنة، وفي الصلة بها. هٰذه هي قناعة عدد من اللاهوتيّين الفرنسيّين الذين يخصّصون جزءًا مهمًّا من وقتهم لمساعدة مجموعات ترغب في التعمّق في إيمانها أو في القيام بدراسةٍ دينيّة. وبدل أن ينقلوا علمًا جاهزًا، صادرًا عن نظام مُغلَق، فإنّ الحلقات واللقاءات والاجتماعات التي يُشرفون عليها تهدف إلى تمكين المعمَّدين من إدراك المسيحيّة انطلاقًا من تأصّلهم الشخصيّ والجماعيّ. فإنّ مثل هٰذه الممارسات تهدف إلى تنمية «قدرةٍ على الحكم اللاهوتيّ» عند المشاركين، تؤدّي إلى صياغات مسؤولة.

وبفضل ذٰلك، يتّجه التفكير، الذي يتمّ بالاستقراء انطلاقًا من الاختبار، نحو التجسُّد والتحقّق في الممارسات. والمقصود هنا هو مشروع، أكثر ممّا هو حقيقة. ثمّ إنّ الطابع الجزئيّ الذي تتّسم به التجارب القائمة، والصعوبات التي تواجهها تلك المجموعات للانخراط في حضن المؤسَّسة الكنسيّة لا تسهّل نجاح اختبارات ينفصل بعضها عن بعض انفصالًا كبيرًا، في حين يتطلّب تعدّد المقاربات اللاهوتيّة وتنوُّع الجماعات اتّصالًا متبادلًا. وفي النهاية نلفت النظر إلى الدقّة التي يجب التقيّد بها في القيام بهٰذه المسيرة على الصعيد الفكريّ والروحيّ. ولذٰلك كثيرًا ما يفضّل المسؤولون نقطة انطلاق تستند إلى وضع معيَّن.

فكر لاهوتيّ عمليّ

نصل هنا إلى الميزة الثانية من ميزات الفكر اللاهوتيّ الفرنسيّ المعاصر، وهي الاهتمام بالممارسة الكنسيّة. وهٰذه الظاهرة تعود أسبابها إلى الشعور بالفرق المتزايد بين كلام الكنيسة الرسميّ من جهة، وعملها من جهة أخرى. فإنّ الطابع التجريديّ الذي يتّسم به الخطاب الدينيّ، بالنسبة إلى الحقائق المعاشة، وتعرُّض المؤسَّسات المسيحيّة لخطر الدوران حول نفسها، من دون أن تقدر على استيعاب ممارسة المؤمنين، يدعوان إلى الاهتمام بتجسيد نصوص الإيمان، كما يمكن تأوينه في أيّامنا، في الجماعات المؤمنة.

من وجهة النظر هٰذه، لا عجب أن تكون هناك تجارب كثيرة كُرِّست للإصلاحات التي يجب الإقدام عليها لكي تعكس حياة المجموعات المسيحيّة مقتضيات الإيمان، بتخطّي صحّة مُعتقَد ينقصها المضمون أحيانًا. وهناك أمور شكَّلت، بوجه خاصّ، موضوع دراسات ومشاكل واقعيّة، وهي العمل الرعويّ الأسراريّ حيث يصبح مستحيلًا أن تتمّ الأشياء كما لو كنّا نعيش في عالم مسيحيّ، ومن ناحية أخرى كلّ ما يتعلّق بطبيعة وبنى جماعات مسيحيّة تزداد تمايزًا يومًا بعد يوم على الصعيد الثقافيّ. نذكر، على سبيل المثال، سلطة العلمانيّين ومسؤوليّاتهم، وتنوّع الخدمات الرسوليّة، ودور الكهنة ووضعهم، والتنشئة المسيحيّة للشباب.

وأمام أوضاع كثيرًا ما يرتبط فيها العمل الرعويّ ارتباطًا غير كافٍ بأسُسه النظريّة، يحاول الفكر اللاهوتيّ العمليّ (أو علم الكنيسة) أن يوضّح المشاكل التي تواجهها الكنيسة على الأرض في القيام برسالتها، ويحلّل اختبارات تمّ تحقيقها ويقترح أمثلة أو حلولًا. وبذٰلك يلبّي هٰذا الفكر اللاهوتيّ، بشكل انتقادات ونداءات، حاجة يشعر بها الناس شعورًا ماسًّا.

مواجهة مقبولة

إنّ المكّوكيّة بين الفكر اللاهوتيّ والوجود المسيحيّ لا تجري في حقل مُغلَق، بل في داخل وحدة ثقافيّة

تسودها مقاربات نقديّة وعلميّة من الواقع. والفكر الدينيّ يظهر معرَّضًا بقدر ما تبدو حجج السلطة أو الاستعانة بالتقاليد خفيفة الوزن.

وتكمن فُرادة الفكر اللاهوتيّ الفرنسيّ في كونه قد قبل، في هٰذا المجال، مواجهة جدّيّة، إمّا مع نظرة أخرى إلى العالم كالماركسيّة، وإمّا مع علوم الإنسان. فهناك لاهوتيّون وكتّاب أخلاقيّون قد وظّفوا أنفسهم توظيفًا عميقًا في طُرق تلك الموادّ وتحاليلها، ولا سيّما علم النفس والتحليل النفسيّ وعلم الاجتماع والإثنولوجيّة والألسنيّة. ولا يستوحي المسعى من أيّ مشروع دفاعيّ أو توفيقيّ. فإنّ مقياسه الجوهريّ هو النفوذ إلى طرق تفكير وإلى إجراءات يمكّن تنفيذُها، لا من تفهّم دقيق لوجوه خاصّة من وجوه الحياة الفرديّة والاجتماعيّة فحسْب، بل من تأثير الإنسان في الإنسان. ونستغرب كيف قد يستطيع المؤمنون أن لا يهتمّوا بمثل هٰذا التطوّر.

والمواجهة تُواصَل بصراحةٍ أشدّ في العديد من فروع اللاهوت، ولا سيّما في التفسير الكتابيّ، حيث تَستخدمُ بعضُ الأبحاث تلك الأساليب الخاصّة بالعلوم الإنسانيّة، من دون صرف النظر عن وضع الأسس لتأويلٍ كتابيّ. وهناك اهتمامات قريبة تظهر في تاريخ الكنيسة، وتستخدم في تحقيقاتها عن الماضي المسيحيّ الطرقَ التي تستخدمها موادّ أخرى، كعلم الاجتماع وعلم إحصاء السكّان.

الحرّيّة المتعذّرة

إنّ التمتّع الهادئ والخصيب بالإيمان، الذي ميَّز الفكر اللاهوتيّ الفرنسيّ قبل الحرب العالميّة الثانية وبعدها، ومكّن من تجديد لا يقبل الجدل، أخلى المكان لوضع مضطرب. فإنّ التغيير الجذريّ الذي طرأ على الإشكاليّات، تفجُّر الخطاب، وانتشار العلوم الإنسانيّة والدينيّة، وإعادة توزيع الجمهور، أدّت إلى تشتُّت حقيقيّ للقوى والإشكاليّات. وتلك الورشة الواسعة، حيث كادت أن تُباشَر الأسس الجديدة، لا تشجّع إنتاج أعمال مرجعيّة ولا خلاصات لامعة. هٰذا وإنّ جدّيّة الأعمال التي تمّ الإقدام عليها تكفي لتفسير صمت بعض البحّاثين. ومن هنا شعور هانْس كونغ بأنّ الفكر اللاهوتيّ الفرنسيّ، الذي لم ينقطع عن رفع الصوت، منذ الحرب العالميّة الثانية حتّى انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، يبدو اليوم وكأنّه أُصيب بالخمول.

وإحدى أبلغ نتائج هٰذا التطوّر تعني دور اللاهوتيّ في الكنيسة الكاثوليكيّة. فقبل نحو ثلاثين سنة، كان بحثه في معطيات الإيمان يتمّ بمراقبة ضيّقة من قِبَل السلطة الكنسيّة ويؤلِّف، بحسب صورة كارل راهْنِر «موسيقى مسايِرة ذات قيمة تفسيريّة» لتقليد دينيّ لا يتحسَّس كثيرًا المشاكل الأساسيّة التي خلَّفتها الثورات الثقافيّة العصريّة. وكان طراز السير هٰذا يسهم في تبرير النظام المؤسَّساتيّ الكاثوليكيّ.

ومنذ ذٰلك الحين، خرج العديد من اللاهوتيّين من ذٰلك الإطار ليعيشوا بحسب نظام يُعترَف فيه تمامًا بالمقاييس الخاصّة بالبحث العلميّ، وذٰلك لـ«لقاء الناس في قضاياهم الحرجة استنادًا إلى الوحي الذي تمّ في يسوع المسيح. وفي هٰذه الأحوال، ما زال عمله مرتبطًا بالإيمان المنقول والمحدَّد، ولٰكنّه لا يمكن أن يكون مجرَّد شرح للتعاليم البابويّة» أو لدِنْتسِنْغر (إيف كونْغار). في نظري، هٰذا هو أفضل تجسيد للانقطاعات والاتّصالات التي تُميِّز في أيّامنا مصير الفكر اللاهوتيّ الفرنسيّ وتُلزِمُ مستقبلَه.

الفصل السابع

إختبار ذو مغزى

بقلم إميل بولا(*)

إنّ اختبار الكهنة العمّال هو، قبل حبريّة البابا يوحنّا الثالث والعشرين وانعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، الحدث البارز بين أحداث التاريخ الكاثوليكيّ في السنين الثلاثين الأخيرة. وهو كثيرًا ما يوصَف بأنّه ابتكار جديد للغاية، يخفي ظهوره الفجائيّ على الشرح التاريخيّ. لٰكنّ المراقب اليَقظ يرى، على عكس ذٰلك، أنّ هٰذا الاختبار يندرج في تاريخ وأنّ جدّته الحقيقيّة يجب البحث عنها في مكان آخر.

الحركة الكاثوليكيّة

منذ السنة ١٨٧٠، أي منذ انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، ووحدة إيطاليا السياسيّة، وسقوط حكم البابا الزمنيّ، وحكومة باريس الثورويّة، تكوّنت تدريجيًّا حركة كاثوليكيّة. وكان هدفها إعادة صياغة مجتمع مسيحيّ يتعارض، في مبادئه وبناه، مع المجتمع المنبثق من الثورة الفرنسيّة – سواء أسُمّي عصريًّا أم ليبراليًّا أم برجوازيًّا أم رأسماليًّا أم صناعيًّا.

وكلّما انتشرت هٰذه الحركة، نشأت المنظّمات. وبفضل هٰذا الاندفاع، ما لبث أن انتشرت «الكثلكة الاجتماعيّة» و«الديقمراطيّة المسيحيّة»، والنقابات المسيحيّة، وسلسلة منظّمات كاثوليكيّة يدلّ كلّ منها على حيويّة تلك الحركة الكاثوليكيّة، التي تهدف إلى تثبيت قدميها في العالم العصريّ واستبدال النفوذ الكاثوليكيّ بالزخم الذي أضفاه المجتمع الجديد على التاريخ البشريّ.

وكانت المرحلة الجديدة تكوين حركات متخصّصة في حضن العمل الكاثوليكيّ للشبيبة الفرنسيّة: الشبيبة العاملة المسيحيّة، والشبيبة الطالبة المسيحيّة إلخ. وكان الهدف لا يتغيّر ويعبَّر عنه تمامًا بشعارات تلك الحركات وأناشيدها: «سنعود ونجعل من إخوتنا مسيحيّين». وكان الحلم لا يتغيّر: عالم مسيحيّ جديد، وعصر مسيحيّ جديد، وعالم عادل وأخويّ، بإعلان البشارة لجيل أو جيلَين من الشباب، آخذين بعين الاعتبار أوساطَهم الحياتيّة.

إنّ القراءة، التي أقترحها هنا لهٰذا الترابط بين المبادرات الكاثوليكيّة، لا تتوافق مع النظرة، التي ما زالت واسعة الانتشار، إلى كنيسة يقال إنّها عاشت مدّة طويلة في المكان المعزول وخرجت فجأة من تردّداتها وانطلقت في فتح رسوليّ للعالم العصريّ. إنّه لَتفسير تاريخيّ خاطئ ضخم، لا تُبرّره إلّا قراءة جزئيّة، وبالتالي سطحيّة، للتاريخ.

نتائج إخفاق

صحيح إنّ الحركة الكاثوليكيّة هٰذه أحرزت في فرنسا نجاحًا نسبيًّا إلى حدّ ما، في حين أُوليت في بلجيكا وألمانيا وإيطاليا أهمّيّة كبرى. ومع ذٰلك، فمن حضن هٰذا النجاح برز الشعور بالإخفاق، أو بالأحرى، ما

(*) Emile Poulat، مدير الأبحاث في المركز الوطنيّ للبحث العلميّ.

زال هٰذا الشعور يرافق النجاح كالطباق. فمنذ التسعينيّات، كان همّ «الارتداد عن الإيمان المسيحيّ» يستحوذ على مختلف الأوساط الكاثوليكيّة، فكان الناس يتحدّثون غالبًا عن «فرنسا، بلد الإرساليّات»، وكان العالم العصريّ يعيش كالوثنيّين، فلم تكن مراحل الحركة الكاثوليكيّة تاريخ انتشارها فحسْب، بل كانت تعبّر، في الوقت نفسه، عن الشعور بما ينقصها وعن السعي لسدّه.

ففي الأربعينيّات، قام الأب غودان (Godin)، باستخلاص العِبَر من اختباره الشخصيّ، وهو إخفاق الحركات المتخصّصة وعلى رأسها حركة الشبيبة العاملة المسيحيّة. وعزا هٰذا الإخفاق إلى أنّها، بالرغم من استقلالها، ما زالت مرتبطة بالرعايا. وفي أيلول (سبتمبر) ١٩٤٣، أصدر كتيّبه **فرنسا، بلد الإرساليّات**، فكان له وقع بعيد وأثار اهتمامًا كبيرًا، في فرنسا وفي خارجها. وأسّس الكردينال سوهار (Suhard)، رئيس أساقفة العاصمة، بعد ذٰلك ببضعة أشهر، «إرساليّة باريس»، كما سبق له أن أسّس، قبل ذٰلك بسنتين ونصف، «إرساليّة فرنسا».

وكانت هٰذه الإرساليّة تهدف إلى تكوين إكليرس مخصّص للمناطق المرتدّة عن الإيمان المسيحيّ، وكان المشروع الباريسيّ يقوم على إنشاء فِرَق متطوّعين مستقلّين، محرَّرين من كلّ واجب رعويّ، يذهبون إلى حقل رسوليّ جديد لردّ الوسط الشعبيّ والعالَم العمّاليّ إلى الكنيسة. ولقد توفّي الأب غودان في حادث في ١٧ كانون الثاني (يناير) ١٩٤٤، من غير أن يتصوّر لحظةً أنّ «إرساليّة باريس» ستكون مجال تأسيس الكهنة العمّال، بل كان يكتفي بالتمييز بين الطابع الاصطناعيّ الذي تتّسم به الرعايا الكبيرة في المدن الواسعة، وما كان يسمّيه «الجماعات الطبيعيّة» – أي زُمَر الشبّان ومُستَخدمي المشغل وجماعات الحيّ إلخ. – التي يمكن الاحتكاك الشخصيّ والطبيعيّ بها.

فالحقل الرسوليّ الجديد الذي عملَ فيه أولٰئك المتطوّعون المستقلّون لم يصبح فورًا المصانع أو المشاغل، فإنّ الكهنة الستّة الأوّلين الذين تخرّجوا في الإرساليّة الجديدة اختبروا جميع تقنيّات التقرّب المعقولة، فاكتشفوا عفويًّا أساليب التبشير التي اختبرها، منذ مدّة طويلة، الإنجيليّون البروتستانت: أي إلقاء الكلام للإعلان عن يسوع عند مخرج المصنع أو عند منفذ المِترو، أو من بيت إلى بيت، أو بالتمركز في قلب الحيّ الشعبيّ، أو بإنشاء مقرّ لتسهيل اللقاءات إلخ. وأمام الطابع البدائيّ الذي اتّسمت به تلك المحاولات، طلب بعض كهنة إرساليّة باريس إلى الكردينال سوهار أن يأذن لهم في العمل في المصانع. لم يكن في نيّتهم أن يقوموا بفترات تدريب للاطّلاع على حياة العمّال، بل أن يخطوا خطوة أخرى في مشروعهم الإرساليّ وأن يستبدلوا باحتكاكات تبدو غير كافية أو اصطناعيّة اتّصالًا حقيقيًّا بالوسط العمّاليّ. وقد بدت لهم التجربة مقنعة وشاركهم رئيس الأساقفة في قناعتهم، فإنّ المنطق الإرساليّ كان يقتضي ألّا يكونوا فقط كهنة من أجل العمّال، بل أن يكونوا هم أيضًا عمّالًا تمامًا، عمّالًا في كلّ شيء. وأوضح أحدهم قائلًا: لمدى الحياة.

إنّ هٰذه العقليّة يجب أن نضعها في أجواء الغليان الذي كان، في صِيَغ جديدة، يُجهد كنيسة فرنسا. فمنذ هزيمة ١٩٤٠، كان نحو أربعة آلاف كاهن – أي نحو عُشر رجال الإكليرس – يشاركون، في معسكرات الأسرى، أوضاعَ رفاقهم: في الحقول أو في المصانع، كان العديد منهم مُكرَهين على العمل اليدويّ، من دون ارتداء الثوب الكهنوتيّ، ومن دون الاهتمام برعيّة. وهناك آخرون عانوا ما هو أسوأ: أي معسكرات الموت في المنفى.

كهنة وعمّال

في الواقع، كانت فكرة الكهنة العمّال تنبت منذ مدّة طويلة. فعشيّة الفصل بين الكنيسة والدولة (١٩٠٥)، فكّر عدّة كهنة في الذهاب إلى العمل في المصانع ليكسبوا معيشتهم ويكونوا بالقرب من الشعب. وكان

الأب كاليب (Calippe) قد كتب **يوميّات كاهن لبَعْد غد**. وبعد ذٰلك بقليل، أُنشئ «اتّحاد الكهنة العمّال» (انضمّ إليه أربعمائة كاهن).

وأُخبر الرأي العامّ بحضور كهنة يعملون في المصانع عندما أُعلنت الإضرابات الكبرى في تشرين الثاني – كانون الأوّل (نوڤمبر – ديسمبر) ١٩٤٧، وجرت في أجواء سياسيّة («الحرب الباردة» بين الشرق والغرب). ففي حين رأى زعماء الحركة الجمهوريّة الشعبيّة في تلك الإضرابات نتيجة مؤامرة على النظام الاجتماعيّ، وصفها الكردينال سوهار بأنّها «إضرابات البؤس». وعندئذٍ أخذت الحركة الإرساليّة تقوم بعملها في الكنيسة. وكان الكردينال سوهار يتابع عن كثب جميع تلك الجهود ويراقب ويفكّر. فاستخلص النتائج في رسالته الرعويّة (١٩٤٧) **انطلاقة الكنيسة أم زوالها؟**

وكان اختبار الكهنة العمّال موضوع فضول وشيء من التعاطف من قبل الرأي العامّ، وأثار ردّات فعل حادّة في داخل الكنيسة وخارجها. وفي النهاية، أوقفه بيوس الثاني عشر سنة ١٩٥٤ في ختام جدال استغرق ستّة أشهر: فطُلب إلى الكهنة العمّال أن يتركوا عملهم في أوّل آذار (مارس)، تحت طائلة العقوبات.

كثيرًا ما فُسِّر هٰذا الإجراء بالتبليغات التي تكدّست في روما، وبضغوط سياسيّة وماليّة مورست على الڤاتيكان، وبالمواقف العلنيّة والتعهّدات النقابيّة التي اتّخذها الكهنة العمّال، وبميلهم إلى الماركسيّة ومعاداة الكنيسة للشيوعيّة. هناك أمران لا شكّ فيهما، وهما أنّ السلطة الكنسيّة الفرنسيّة، في مجملها، لم تتمنَّ إيقاف عملهم، وأنّ البابا هو الذي فرض القرار الذي اتُّخذ. هل كان هٰذا القرار سياسيًّا أم دينيًّا؟ إن استعملنا مثل هٰذه العبارات، يُخشى أن يكون النقاش بلا مخرج وأن يبقى حوارًا بين طرشان. ولٰكنّنا نستطيع أن نؤكّد أنّ الرهان الدينيّ تغلّب، في نظر بيوس الثاني عشر، على كلّ اعتبار سياسيّ. فقد لاحظ أنّ وجود الكهنة العمّال يؤدّي إلى إعادة البحث في مفهوم الخدمة الكهنوتيّة الذي تُبنى عليه الكنيسة، وبالتالي، عاجلًا أم آجلًا، في لاهوت الكهنوت التقليديّ. وهي مشكلة جوهريّة وأساسيّة واجهتها الكنيسة على المستوى العالميّ بعد انعقاد المجمع المسكونيّ الثاني.

وحين صدر حكم روما، كان عدد الكهنة العمّال نحو مائة، يختلفون كلّ الاختلاف بعقليّتهم وجذورهم وتنشئتهم، مع أنّهم كانوا متضامنين إلى حدٍّ بعيد. فهل كانوا «رفضيّين»، كما يقال في أيّامنا؟ إن اعتقدنا ذٰلك، قد نقع في خداع بصريّ وفي خطإٍ تاريخيّ. بعد أن أُرسلوا إلى عالم لا تعرفه الكنيسة، أطلعوها على اكتشافاتهم وعلى النتائج التي استخلصوها، وعلى تحوّلهم الباطنيّ الشخصيّ بفضل الحياة الجديدة التي يعيشونها، وعلى مشاكلهم أيضًا وتطلّعاتهم. فعلى أساس حوار – حوار أُوقف فجأة – نشأ النزاع وتضخّم. لم يكونوا لاهوتيّين ولم يسعوا لاقتراح لاهوت جديد، ولم يفكّروا قطّ في الابتعاد عن الكنيسة، بل أرادوا فقط أن يعملوا في العالم العمّاليّ وفي داخل الكنيسة، معتبرين أنفسهم خارج بنى الخدمة الرسوليّة التقليديّة.

والحال أنّ اختبار الكهنة العمّال، على تلك الجبهة المزدوجة من عملهم الإرساليّ، كان مصدر صعوباتهم. فإنّ دخولهم إلى عالم العمل غيّر، قبل كلّ شيء، أفكارهم تدريجيًّا، وحتّى شخصيّتهم. فطُرحت عليهم قضايا مباشرة لها مستلزمات عقائديّة: فهل كان في إمكانهم أن ينضمّوا إلى اتّحاد العمّال العامّ، وأن يقبلوا مسؤوليّات نقابيّة، وأن يلتحقوا بالحزب الشيوعيّ، إلخ.؟ وحين صدر، سنة ١٩٥٤، التحريم الرومانيّ، كان الكهنة العمّال قد تغيّروا تغييرًا عميقًا في نمط حياتهم، وفي نظرتهم إلى الحقائق البشريّة، وحتّى في شعورهم الدينيّ، وإذا صحّ أنّهم كانوا يعيشون ويفكّرون ويتباحثون معًا، فإنّهم لم يتبادلوا الآراء النظريّة إلّا قليلًا، ولم يفضّلوا أن يتبادلها غيرهم مكانَهم. ولمّا وجدوا أنفسهم أمام «خيار مستحيل»، بقي أكثر من نصفهم في ممارسة عملهم بعد ١ آذار (مارس) ١٩٥٤. ووجد الآخرون، بموافقة أساقفتهم، سبيلًا إلى عدم التخلّي جذريًّا عن الاختبار. فاختاروا عملًا لنصف الوقت، في مؤسّسات صغيرة،

وعدلوا عن الالتزام النقابيّ. وفي ١٩٦٥، عادت روما فأعطت الضوء الأخضر. وفي ١٩٧٧، بلغ عدد الكهنة العمّال نحو الألف، بمساعدة أمانة سرّ وطنيّة تمارس شيئًا من الرقابة وتمنح نوعًا من شهادة أصالة. ولٰكن، بغضّ النظر عن تلك المجموعة، نجد اليوم كثيرًا من الكهنة الذين دخلوا، منذ عدّة سنوات، في حياة الأُجرة، بدافع من شتّى المقاصد. فهناك كهنة مهندسون وبحّاثون وبحّارة إلخ. فأين لا نجدهم؟ وفي هٰذه الظروف، أصبح السؤال بالأحرى: ما هو الكاهن؟

تزعزُع عامّ

إنّ الرعيّة الإقليميّة والجماعة الرهبانيّة والحركة الكاثوليكيّة تمثّل الشبكات الكبرى الثلاث التي تزوّدت بها الكنيسة على مرّ القرون. إنّها ثلاثة نماذج كبرى للتنظيم والعمل: فبالنسبة إلى النموذج الأوّل، تظهر بنية الآخرَين متوازية إلى حدٍّ بعيد، وبالنسبة إلى النموذجَين الأوّل والثاني، يتّسم الثالث بطابع علمانيّ بقدر أكبر بكثير.

فهل تلك الميزة المزدوجة هي التي أثّرت في الحركة الكاثوليكيّة وجعلتها تمرّ، مدّة وجودها طوال مئة سنة، في أزمة مقنَّعة، وزعزَعها تعاقب أزمات ونزاعات ليست مجرّد حوادث عاديّة؟ في الواقع، نرى أنّ طبيعتها الخاصّة، المرتبطة بجذورها، لا تنفصل عن طبيعة المشاكل التي عُهد إليها بحلّها: أي إعادة تنصير مجتمع يرفض الإيمان الدينيّ أو يحصره في حياة الأفراد الشخصيّة، وإعادة تكوين مجتمع مسيحيّ تجعله يتحسّس مرّة أخرى قِيَمًا لم تعد تعني له أيّ شيء.

لم تكن المشكلة بسيطة، ولا سيّما أنّ المعطيات، بدلَ أن تكون معروفة عند نقطة الانطلاق، كانت تنكشف مع متطلّباتها، كلّما انتشرت الحركة الكاثوليكيّة. ومن ثمّ، فلا غرابة أنّها لم تنقطع عن الانقسام في اختيار الاستراتيجيّة: أن تحارب هٰذا المجتمع الجديد أم أن تُقنعه، أن تردّه إلى الكنيسة أم أن تدخل في ثقافته، أن تحارب في الاتّجاه المعاكس أم أن توفّق بين الحركتَين. إلى ذٰلك يضاف أنّ حركة المجتمع العصريّ كانت هي نفسها متناقضة: مضطربة، ممزَّقة بسبب عدم توازنها الاقتصاديّ، ومنافستها القوميّة، وصراعها الاجتماعيّ... فكيف لا تكون الحركة الكاثوليكيّة في تنازع، لا بين استراتيجيّتين فحسْب، بل بين قضايا وتحالفات متناقضة؟ أن تشجب الفوضى القائمة من دون أن تشجّع التدمير الثوريّ، وأن تقف إلى جانب الفقراء من دون أن تُفيد الاشتراكيّة والشيوعيّة.

فإلى صعوبات الحركة الكاثوليكيّة البنيويّة – الداخليّة – أُضيفت الصعوبات الظرفيّة – الخارجيّة. فطوالَ تاريخها، اصطدمت بالبنية الرعويّة القديمة في الكنيسة، التي حاولت أن تضمّها إلى نفسها، لأنّها لم تتحمَّل إلى جانبها وجود جسم غريب. واصطدمت بمنافسة الإكليرس العلمانيّ والإكليرس القانونيّ، وبالأساقفة والسلطة الكنسيّة، حالما طالبت باستقلالها وتزوّدت بسلطتها الخاصّة وبإدارتها (على المستوى الأبرشيّ والوطنيّ وحتّى الدوليّ)... ولم يكن ضغط الخيارات السياسيّة والاجتماعيّة في الخارج أقلّ تأثيرًا.

يبدو أنّ مقاومات جديدة أعمق تُوقف في أيّامنا أمواج الحركة الكاثوليكيّة الأخيرة، كما لو أدخل صانعو الحركة إلى الكنيسة روح العالم، لأنّهم انطلقوا إلى العالم. فتزعزعت الكنيسة بسبب ذٰلك حتّى في أُسسها. من دون أن نضخّم الأمور، يمكننا أن نقول إنّ جميع قطاعات الكنيسة قد تأثّرت: أساليب العمل الرعويّ ومفاهيمه، والعادات الأسراريّة، لا بل مفهوم كيان الكاهن ودوره، والفكر اللاهوتيّ نفسه. فنرى أنّ ما سُمِّي «العصريّة» في مطلع القرن كان، في الواقع، تيّارًا يُنذر بما يمكن اعتباره أوضاع أزمة عامّة تناولت المؤسّسة والنظام الكنسيّ والفكر المسيحيّ، ولا بدّ من وضع تلك الأزمة في صلة بالهزّات العميقة التي يعانيها العالم الغربيّ. إنّنا، ولا شكّ، أمام بداية حالة تاريخيّة

جديدة ونظام فكريّ جديد، أكثر ممّا هي بداية موت.
أفيكون غريبًا أن يستولي على المسيحيّين شعور رَسَخ في الأفكار في عدّة أوقات من زمن التاريخ، حين كتب القدّيس أوغسطينس، على سبيل المثال، **مدينة الله** أو عندما توفّيت الملكة ڤكتوريا، فهتف البريطانيّون: «بينما يزول العالم الذي عرفناه، يمتدّ أمامنا ما لا نعرفه»؟

الفصل الثامن

أزمة كنسية

بقلم بول لادريار(*)

إنّ العلمنة أمر اندرج في تاريخ فرنسا ومؤسّساتها منذ أكثر من نصف قرن. وإحدى ميزاتها الأساسيّة هي الفصل الذي قام بين الأخلاقيّة الاجتماعيّة والدين. فالمبادئ التي يقوم عليها تنظيم الأمّة الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ لم تعد تجد تبريرها في الدين وتخضع لرقابة السلطات الكنسيّة. ومنذ مدّة طويلة، لم تُطرَح هٰذه العلمنة جدّيًا على بساط البحث.

حتّى هٰذه السنوات الأخيرة، لم يكن ذٰلك شأن الأخلاقيّة الفرديّة التي كانوا، من وجهة نظرها، يرون عادةً شؤون الجنس، بل كان هناك توافق نسبيّ، في هٰذا المجال، بين تشريع الدُوَل العلمانيّة والقواعد التي تسنّها الكنيسة الكاثوليكيّة بوجه خاصّ. وإذا بالسدّ الذي كان يحتوي العلمنة في حدود الشؤون العامّة قد انفجر، وفي أقلّ من عشر سنوات، تأثّر كلّ ما يختصّ بالحقائق الحميمة في الحياة الفرديّة تأثّرًا عميقًا.

الانقطاع بين الأخلاقيّة الجنسيّة والدين

من الواضح أنّ أحد المجالات التي لوحظ فيها فورًا هٰذا التغيير الاجتماعيّ قد حُصر في الحقل الذي تناولته تدريجيًّا، في السنوات الأخيرة، القضايا التي تختصّ بمنع الحمْل والإجهاض. وفي تطوّر الأخلاق والعقائديّات والمؤسّسات التي كانت تلك القضايا مسرحه، ما يثير الدهش للنظرة الأولى هو ذٰلك الانقطاع المفاجئ الذي طرأ بين المسلكيّات التي كانت تُعدّ حتّى ذٰلك اليوم مناطة بالأخلاقيّة الخاصّة، والدين الذي حافظ على تأثيره فيها.

تلك القضايا هي المرتبطة مباشرة بحقائق الحياة والموت، وبهٰذه الصفة أحاطت بها القدسيّات بزخم. فلا عجب أن نرى الكثلكة التقليديّة تعالج الأخلاقيّة الجنسيّة على مستوى القدسيّات.

والاقتناع البديهيّ الذي يوجّه حركة تحرير منع الحمْل والإجهاض هو أنّ الإنسان يستطيع أن يعارض تلك القدسنة، وأنّه يستطيع أن يتحرّر من المحرّمات، وأنّ القضايا الجنسيّة يجب أن تتحرّر من المحظورات والمقاييس والقِيَم الدينيّة. فلا بدّ من نزع الطابع القدسيّ والطابع المأسويّ عن شؤون الجنس وجعلها أمرًا مبتذلًا وضمّها إلى المجال اليوميّ وغير القدسيّ. إنّ تحرير الأخلاق كشرط من شروط الحياة العصريّة يبدو طموحًا متشرًا انتشارًا كافيًا في مختلف تيّارات الرأي العامّ، حتّى إنّه أصبح هدفًا مشتركًا، وفعّالًا من الوجهة التاريخيّة، لمجموعات، قد أسهمت في فرض هٰذا التغيير، مع أنّ بعضها بعيد عن بعض اجتماعيًّا وعقائديًّا. فمِثل هٰذا التحرير يتطلّب وجود مجتمع مُعلمَن ومخلَّص من سلطة الكنائس، حتّى في المجالات التي لم تكن فيها حتّى الآن موضع نزاع جذريّ.

(*) **Paul Ladrière**، قائم بالأبحاث في المركز الوطنيّ للبحث العلميّ.

أزمة في صميم الكثلكة

لقد أصبح تحرير منع الحمْل والإجهاض ممكنًا إلى حدٍّ ما بسبب الأزمة التي طرأت في داخل الكنيسة الكاثوليكيّة. مدّة حبريّة بيوس الثاني عشر، ما من شيء، على ما يبدو، كان يحمل على الاعتقاد أنّ النظام الكنسيّ الخاصّ بالأخلاقيّة الجنسيّة كان مزعزعًا. ومع أنّ الأمر يبدو غريبًا لنظرة تاريخ كُتب على عجل، فإلى هٰذه الحبريّة التي اتّسمت بسلطة تعليميّة غير متساهلة وشديدة الحذر يجب نسبة قرارات حَسمت، في خطّ الانفتاح، مناقشات أُعيد فيها التقليد المتشدّد إلى بساط البحث، حتّى إنّ أنصار التقليد، في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، لم يستطيعوا أن يدافعوا عن موقفهم إلّا بتجاهل الوجوه المجدَّدة في تعليم البابا، مع أنّهم كانوا يريدون أن يناضلوا تحت رايته للدفاع عن صفاء التعليم والأمانة للتراث المنقول. ففي أيّام بيوس الثاني عشر، وبوجه رسميّ في إطار الاتّحاد الزوجيّ، أُعيد إلى الحبّ اعتباره، وغُفِر للذّة، وسُلِّم للمرّة الأولى بمبدإ تنظيم النسل (١٩٥١). ولٰكن، حين يُعترَف، ولو بشروط، بمشروعيّة تنظيم النسل وبالحبّ واللذّة في الزواج، ويُبقى على تحريم وسائل منع الحمْل، تتوافر جميع الشروط لكي تتفجّر الأزمة عاجلًا أم آجلًا. ولقد انفجرت في غمرة انعقاد المجمع.

إنّ روزنامة الأحداث مُثقَلة. وإن اكتفينا بما هو جوهريّ، برزت بضعة تواريخ لها مغزى مهمّ.

١٩٦٣: صرّح بعض المفكّرين الكاثوليك في الولايات المتّحدة، وبعض اللاهوتيّين في بلجيكا وهولندا، من دون أن يتشاوروا، بأنّ استعمال وسائل منع الحمْل الكيميائيّة لا لوم عليه أخلاقيًّا، حين تكون المباعدة بين المواليد مرغوبة ومبرَّرة. والسنة ١٩٦٣ هي أيضًا السنة التي خاض فيها بعض الأساقفة النقاش. فقد تدخّلوا مقاومين الوضع الراهن. فكلّف يوحنّا الثالث والعشرون لجنة من خارج المجمع للبحث في القضيّة.

١٩٦٤: مجابهة كبيرة، في قاعة المجمع، بين أصحاب رتب بارزين. دافع بعضهم عن الانفتاح، وبعضهم الآخر، الذين يمثّلون الديوان الرومانيّ خصوصًا، عن الإبقاء على الوضع الراهن. واستولت الصحافة على الحدث. ولم تكن الأجواء أقلّ توتّرًا في وسط اللجان المجمعيّة المعزول. وفي تشرين الأوّل (أكتوبر)، تدخّل بولس السادس ونزع من المجمع القضايا المتعلّقة بوسائل تنظيم النسل وسلّمها إلى لجنة من خارج المجمع. في ذٰلك اليوم، شعر بعضهم بأنّ هٰذه المبادرة هي امتحان قوى.

١٩٦٦: في حزيران (يونيو)، عرضت اللجنة (٧٠ عضوًا) على بولس السادس نتيجة أعمالها. لم يستطيعوا أن يصلوا إلى اتّفاق، فسُلِّمت وثيقتان إلى البابا، وثيقة الأكثريّة ووثيقة الأقلّيّة التي كانت تضمّ أربعة أعضاء فقط. وكان موقف الأكثريّة يقوم على مبدأين: من جهة، ورد أنّ «الجماعة المُنجبة المسؤولة» هي موجَّهة دائمًا إلى الإنجاب. لٰكنّ هٰذه الغاية الإنجابيّة محفوظة، حتّى حين يُستبعَد الخصب في عمل جنسيّ معيَّن، بقدر ما يقام بعمل جنسيّ غير خصيب، لكي يستطيع الزوجان أن يحقّقا، في أوضاع جيّدة، تربية الأولاد الحاضرين والمستقبلين. فإنّ الإنسان يدير شؤون خصبه الشخصيّ. ومن جهة أخرى، ليست شؤون الجنس موجَّهة مباشرة إلى الإنجاب وحده. ففي بعض الحالات، قد يكون الاتّحاد الجسديّ لازمًا بصفته مظهرًا من مظاهر الحبّ، في حين يستحيل استقبال حياة جديدة. أمّا في شأن أساليب منع الحمْل، فليس هناك ما يدعو إلى التمييز بين الأساليب «الطبيعيّة» و«الاصطناعيّة». فإنّ عدم خصب العلاقة الجنسيّة، إن اقتضاها عقل مستقيم، يجب الحصول عليه بتدخُّلٍ (مانع الحمْل) يكون أقلّ ضررًا للذي يستعمله.

أمّا الأقلّيّة، فقد اتّخذت نقيض موقف الأكثريّة،

قائلة إنّ منع الحمْل هو دائمًا سيّئ بوجه خطير وفي حدّ ذاته. وكان هدف الأقلّيّة مزدوجًا: المحافظة على سلطة الكنيسة العليا، والدفاع عن «الشريعة الطبيعيّة». فإن تمّ الاستسلام في هٰذين الأمرَين، فُتح الباب لجميع الانحرافات الجنسيّة.

وفي تشرين الأوّل (أكتوبر)، أعلن البابا أنّه مُلزَم بتأجيل قراره. وكلّف مجموعة عمل جديدة بالقيام بفحص الملفّ مجدّدًا.

١٩٦٧: كانت الوثيقتان تخضعان نظريًّا لقانون التكتُّم، ومع ذٰلك فقد أُذيعتا بكاملهما في صحيفة كاثوليكيّة أميركيّة وصحيفة كاثوليكيّة إنكليزيّة.

١٩٦٨: في ٢٩ تمّوز (يوليو)، أبصرت النور الرسالة العامّة **الحياة البشريّة** (*Humanae vitae*). فظهر أنّ البابا وقف إلى جانب الأقلّيّة التي ضمّت أربعة أعضاء. ولا بدّ من الاعتراف بأنّ هٰؤلاء الأعضاء كانوا أقرب بكثير من سير التعليم البابويّ كما عُبِّر عنه منذ مئة سنة على الأقلّ، أيًّا كان الطابع الذي أضفاه عليه كلّ واحد من البابوات. فاستخدام وسائل التنظيم الاصطناعيّة في الإنجاب ما زال في حدّ ذاته فاسدًا. لا شكّ في أنّ الوثيقة لا تكتفي بهٰذا التصريح، ولٰكنّ النصّ مبنيّ عليه. ومن المعقول تمامًا أنّ الأكثريّة الساحقة من المعلّقين على الرسالة رأوا فقط فيها ضربة توقّف، وبالتالي تحريم «حبّة منع الحمْل».

وترفض الرسالة العامّة الأسباب المتذرَّع بها لمصلحة الانفتاح، لٰكنّ الردّ عليها لا يأتي بأيّ شيء جديد في النقاش. ومع ذٰلك فإنّ الرسالة العامّة، على صعيد التعليم البابويّ بالمعنى الحصريّ، تجدِّد في نقطة أساسيّة تمامًا. فعلى غرار بيوس الثاني عشر الذي قبل إعادة اكتشاف قدسيّة الاتّحاد الزوجيّ، قبل بولس السادس أن تشمل قدسنة الاتّحاد الزوجيّ مجملَ عمليّة الإنجاب.

سيقول لنا التاريخ بدقّةٍ أيّ جهود بذلها الڤاتيكان لنشر الرسالة العامّة والترحيب بها في العالم. ومع ذٰلك، يجوز لنا منذ اليوم أن نؤكّد أنّ هٰذه الجهود، إن لم تكن خارقة، كانت كبيرة جدًّا على الأقلّ. لٰكنّها لم تكفِ لإعادة إجماع الكاثوليك. ويصعب علينا أن نقدّر مدى المقاومة التي واجهتها الرسالة العامّة، فهي تختلف من منطقة إلى منطقة، ولقد خلّفت جروحًا عميقة.

الفصل التاسع

علم اللاهوت في الثقافة المعاصرة

بقلم بيار كولان(*)

إنّ ما للفكر المسيحيّ من وضع عسير بالنسبة إلى الثقافة العصريّة هو، في آنٍ واحد، قديم جدًّا وحديث جدًّا. قديم جدًّا، بما أنّ الحداثة – الفلسفيّة والعلميّة والسياسيّة – قد عملت، منذ نشأتها في القرن السادس عشر، على تدمير صورة العالم والإنسان التي قامت عليها خلاصاتُ القرن الوسيط الكبرى. وحديثة جدًّا، إذا صحّ أنّ اتّفاقًا قد تمّ، بعد الحرب العالميّة الثانية، ومكّن الفكر المسيحيّ من الظهور بمظهر أحد شركاء الثقافة المشتركة الفعّالين والخلّاقين، وإذا صحّ أيضًا أنّ هٰذا الاتّفاق قد انفسخ في حوالى (١٩٦٥-١٩٦٦).

المجال المشترك الذي نشأ بعد الحرب

سنة ١٩٤٨، أصدر جان لاكروا (Lacroix) كتابًا بعنوان **الماركسيّة والوجوديّة والشخصانيّة**. إنّ هٰذا العنوان ذو دلالة على مناقشات ذٰلك الزمن الفكريّة وعلى المكانة التي كان الفكر المسيحيّ يحتلّها في تلك المناقشات بشكل «الشخصانيّة».

وكانت الجِدّة الثقافيّة انتشار الفلسفة التي وضعها سارتر (Sartre) ومِرلو پونتي (Merleau-Ponty)، انطلاقًا من مصادر ألمانيّة (هوسِرل وهايدغر)، كانت معروفة قليلًا إذ ذاك في فرنسا. وفي مجالٍ مهّد له مالْرو (Malraux) بكتابه **الوضع البشريّ**، كان المسرح والقصّة والمقالة تنشر نوعًا معيّنًا من التساؤل الحماسيّ عن الموت والاتّصال بين البشر، والزمن المُعاش. وكان المجتمع يطابق الفلسفة التي تزوّده بالسبل إلى التعبير عن قلقه.

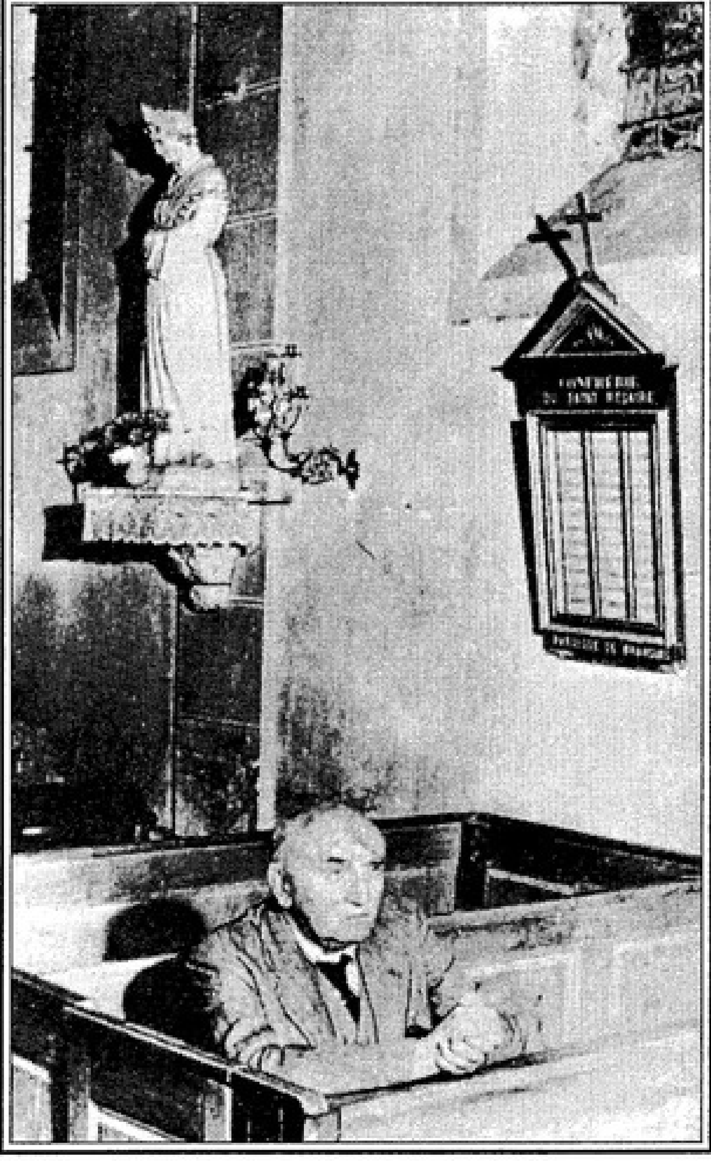
وفي نظر بعض الماركسيّين، كانت الوجوديّة لا تعبّر إلّا عن قلقٍ برجوازيّ مُتَقهقر. ولٰكنّه يجوز لنا أن نعتقد بأنّ الظاهرة لها أسباب أعمق، كانت الماركسيّة نفسها تعاني تأثيرها. وفي حين كانت الأعمال النظريّة التي أنتجتها الشيوعيّة الفرنسيّة نادرةً قبل الحرب، اتّخذت الماركسيّة، حال انتهاء الحرب، موقفًا في مجال الفلسفة، بفضل صدور مؤلّفات مختلفة بقلم هنري لوفيڤر (Lefèbvre). وإذا سيطر موضوع التغرّب، فإنّ هٰذا لم يكن من دون صلةٍ بأجواء ذٰلك الزمن الوجوديّة، ولا من دون تطابق مع إعادة اكتشاف هيغل المعاصرة. وبفضل أعمال كوجيڤ (Kojève)، ثمّ هيپوليت، كان هناك اهتمام بـ«ظاهريّة الفكر» أو بمؤلّفات الحداثة، وبالاختصار بذٰلك القسم من أعمال هيغل الذي أجاز لِمِرْلو پونتي أن يتحدّث، سنة ١٩٤٧، عن «الوجوديّة عند هيغل».

كيف انتهى الأمر بالمسيحيّة إلى أن تظهر، إلى جانب الوجوديّة والماركسيّة، بين خيارات ذٰلك الزمن الفكريّة الكبرى؟ لا شكّ في أنّه يجب أن نأخذ بعين

(*) Pierre Colin، أستاذ في المعهد الكاثوليكيّ في باريس.

الاعتبار ما بقي من «التجدُّد الكاثوليكيّ في الأدب المعاصر» الذي أشاد به المنسنيور كَلْفيه (Calvet). فإنّ أناسًا كمورياك (Mauriac) وبِرْنانوس باقون. وفي ١٩٤٣ أخرج بَرُّو (Barrault) إلى المسرح تمثيليّة **الحذاء الأطلس** التي كتبها كلوديل.

وكذٰلك، فإذا صحّ أنّ الفكر المسيحيّ ظهر إذ ذاك في أجواء الشخصانيّة، فإنّه مدين بذٰلك لإمانويل مونييه (Mounier) ومجلّة **الروح** -، لا بل أيضًا لـ**الأنسيّة الكاملة** التي وضعها ماريتان و**سَلامنا** الذي كتبه الأب فِسّار (Fessard)، في السنة ١٩٣٦. وفي ١٩٥٠، بعد مدّة طويلة في شبه خفاء، ظهر مرّة أخرى كتاب **العمل** الذي أصدره بلونديل سنة ١٨٩٣. وأخذت فلسفة الوجود (غبريال مَرْسيل) تمارس تأثيرها في فرنسا، ثمّ في خارجها.



پول كلوديل

فكر لاهوتيّ موسَّع

في داخل الفكر المسيحيّ، الذي يتخطّى إلى حدٍّ بعيد إطار اللاهوت بالمعنى الحصريّ، ماذا كان دور هٰذا اللاهوت؟ إذا صحّ أنّ مسيحيّة كيركغارد (Kierkegaard) الغريبة قد ألهمت فكر كارل بارْت اللاهوتيّ الأوّل وتفسير بولْتمان الكتابيّ، لا بدّ من الاعتراف بأنّ الفكر اللاهوتيّ الكاثوليكيّ كان أقلّ استعدادًا لاستقبال ما في الفلسفة العصريّة من صِيَغ جديدة، التي كاد أن يبقى بعيدًا عنها دائمًا، والتي حملته الأزمة العصريّة على أن يزداد حذرًا منها.

ولقد نجح بعض اللاهوتيّين، كالأب كونْغار والأب شونو (Chenu) أو الأب مُورو (Mouroux)، في التطرّق إلى مشاكل الكنيسة والمجتمع والإنسان الأكثر حاليّة، على أساس تكوينهم التوماويّ. أمّا وضع آباء الرهبانيّة اليسوعيّة، فكان يختلف قليلًا عن وضعهم، بعد أن حاول الأب ماريشال أن يوفّق بين كانط وتوما الأكوينيّ في فلسفة خاصّة بالنشاط الروحيّ. ولٰكنّ بلونديل خصوصًا هو الذي أثّر في الأب ده مونْشوي (Montcheuil) الذي توفّي في وقت مبكر، والأب ده لوباك.

وفي ١٩٢٧، اقترح هايدغر تحديدًا للفكر اللاهوتيّ بصفته «تأويلًا ذاتيًّا تصوّريًّا للوجود المؤمن». ويطابق هٰذا التحديد فكر رومانو غْوارديني، الذي شارك، سنة ١٩٤٨، في أسبوع المفكّرين الكاثوليك الأوّل، والذي تُرجِمَت مؤلّفاته. وكان غواردِيني أستاذ كرسيّ «النظرة المسيحيّة إلى العالم»، في جامعة ميونخ. فخلفه كارل راهْنِر الذي لم يلبث تأثيره في الفكر اللاهوتيّ الكاثوليكيّ الفرنسيّ أن أصبح حاسمًا، كذٰلك تأثير أُورس ڤون بَلْتَسار، الذي جمعَ بين موارد الفكر النظريّ والتصوُّف.

وكانت إحدى أخصّ ظواهر ما بعد الحرب الطريقة التي أثّرت بها حركات مختلفة – كتابيّة وآبائيّة وطقسيّة إلخ. في تطوُّر الفكر اللاهوتيّ.

الأَنَسيَّة مجالُ لقاء

وبدافع من التعليم المسيحيّ وغيره، اتّخذ الفكر اللاهوتيّ ذٰلك الطابع «الأنثروبولوجيّ» الذي يمكّنه من

مواجهة الوجوديّة والماركسيّة في مجال مشترك، وهو تفسير الوجود البشريّ. وعلى هٰذا الأساس، أصبح الحوار بين المسيحيّين والملحدين ممكنًا.

وهٰكذا انتقلت العلاقات مع الماركسيّة **من الإبسال إلى الحوار**، وهٰذا عنوان كتاب غارودي (Garaudy) الذي ظهر سنة ١٩٦٥. وبعد زمن التقدّميّة، والاكتشاف الإرساليّ للعالم العمّاليّ، أتى في ١٩٥٤ - ١٩٥٦ زمن الأبحاث المسيحيّة الكبرى في الماركسيّة. وقد استند المسيحيّون، في تأويلهم للماركسيّة، إلى مؤلّفات ماركس الشابّ، ولا سيّما إلى **مخطوطات ١٨٤٤** (التي نُشرت في ألمانيا سنة ١٩٣٢، وتُرجمت إلى الفرنسيّة سنة ١٩٥٣، ثمّ سنة ١٩٦٢)، والحال أنّ بعض العلماء الاجتماعيّين واللاهوتيّين اهتمّوا، في الوقت نفسه، بالعمل البشريّ ومعناه وتغرُّبه. ودار الكلام أيضًا حول «حضارة العمل»، علمًا بأنّ جميع هٰذه الأبحاث كانت تفترض وجود أنثروپولوجيّة معيّنة مدينةٍ إلى حدٍّ بعيد لماركس الشابّ وقائلة بأنّ الإنسان يُنتج نفسه في التاريخ. ونجدها في أحد فصول دستور **فرح ورجاء** المخصَّص للثقافة. وإلى هٰذا الإطار نستطيع أن ننسب انتشار فكر الأب تيّار ده شاردان الكونيّ ونجاحه ابتداءً من ١٩٥٥.

وقبل أن تفسخ قضايا ألتوسّر (Althusser) الاتّفاق حول أنسيّة ماركس النظريّة المضادّة، فإنّ تلك الأنسيّة هي التي مكّنت المسيحيّين والماركسيّين من التلاقي ومن تحديد مواقفهم. وهٰذا ما تمَّ في أسبوع الفكر الماركسيّ سنة ١٩٦٤ حول «الإنسان المسيحيّ والإنسان الماركسيّ»، أو في أسبوع المفكّرين الكاثوليك سنة ١٩٦٥ حول «الله في أيّامنا».

لٰكنّ السنة ١٩٦٥ كانت، في آنٍ واحد، ذروة الحوار وبداية الأزمة. ففي ذٰلك الزمن، زمن المواجهات الكبرى مع الوجوديّة والماركسيّة، لم يكن ممكنًا، على ما يبدو، أن يُثبَتَ الله من دون معارضة بيئة ثقافيّة مُشرَبة إلحادًا. لٰكنّ ذٰلك الإلحاد المناضل، الذي وصفه بعضهم بـ«المطهِّر» يبدو لنا، بعد انقضاء الأمر، أقرب بكثير من الإلحاد الحاليّ، الذي لم يعد أنصاره يشعرون بالحاجة إلى الكلام عليه، من شدّة ما يبدو لهم أمرًا مكتسبًا.

هٰذا وإنّ الفكر المسيحيّ، في بحثه عن الله وإثباتِه إيّاه، كان في إمكانه أن يستند إلى يقين وإضفاء قيمة على الإنسان يشارك فيهما العديد من الناس. فبحسب جدليّة مستوحاة من بلونْديل، كان مسعى ذٰلك الفكر الأكثر شيوعًا أن يبيِّن كيف أنّ مسألة الله مُتضمَّنة في مسألة الإنسان. وهٰكذا، في كتاب ظهر سنة ١٩٦٦، **الإيمان المسيحيّ، حقيقة الإنسان؟**، ابتدأ الأب مَسَّار (Massard) بتحديد وضعه في المجال المشترك، مجال الاختبار البشريّ، حيث يلقى الإلحاد ويناقشه، فيستخلص أخيرًا فرادة الإيمان المسيحيّ.

قطيعة (١٩٦٥-١٩٦٦)

هل ما زلنا نستطيع اليوم أن نتحدَّث عن مجال مشترك للاختبار البشريّ؟ وهل نجد اليومَ إجماعًا، إمّا على قِيَم أساسيّة، وإمّا على معطيات الوضع البشريّ العامّة؟ نلاحظ بالأحرى تفجُّر الخطابات والممارسات، الذي يجلب على المؤسّسات والمجموعات والأفراد أزمة هُويّة عامّة.

موت الإنسان

ومع ذٰلك، بدأ يحدُث حول «البنيويّة» ما يُشبه تجمُّعًا عقائديًّا جديدًا، في حوالى (١٩٦٥-١٩٦٦). وتألّفت مجموعة نجوم من ليڤي ستروس (Lévi-Strauss) لعلم الأجناس البشريّة، ولاكان (Lacan) للتحليل النفسانيّ، وألتوسّر للماركسيّة، وفُوكو (Foucault) لتاريخ الأفكار. وكان هناك عمل تبسيطيّ يهدف إلى تأكيد فكرة فلسفة جديدة هي فلسفة العلوم الإنسانيّة. في الواقع، ماذا جرى، بعد تأخُّر طويل، إلّا اكتشاف

فجائيّ لمنعَطفٍ تمَّ اتّخاذه؟ بالرغم من بعض الأسلاف أمثال ده سوسُّور (De Saussure)، بقيت فرنسا بعيدة عن كلّ ما تمَّ في الألسنيّة وفلسفة اللغة ونظريّة المعرفة العلميّة خارج فرنسا ولا سيّما في البلدان الأنكلوسكسونيّة. ومع ذٰلك، فإنّ ليڤي ستروس طبّق الطريقة البنيويّة على البحث في أنظمة التشابه. لٰكنّهم كانوا يتوقّفون عند التباحث في أزمة العقل وفي اللاعقلانيّة المعاصرة، بدون الانتباه إلى بروز منطقيّات جديدة. وبعد ١٩٦٠، ولا سيّما في (١٩٦٥-١٩٦٦)، كثرت المنشورات.

وسبق لنيتْشه (Nietzsche) أن كان نذير موت الله، فأصبحت البنيويّة نذير موت الإنسان. لا شكّ في أنّ فكرًا دقيقًا يكتشف بلا مشقّة ما للوحدة العقائديّة المركّبة على هٰذا النحو من طابع اصطناعيّ. وفكرة الإنسان التي أنبأ فوكو بزوالها كانت تلك الفكرة التي مكّنت من تكوين العلوم الإنسانيّة الأولى في القرن التاسع عشر. أمّا الآن فإنّ إعادة تنظيم حقل العلم كانت تفجّر صورة الإنسان. وقد كتب ميشال ده سِرتو (Certeau): «إنّ موضوع العلوم المسمّاة «العلوم الإنسانيّة» هو، في آخر المطاف، اللغة لا الإنسان. إنّها القوانين التي بحسبها تُبنى أو تتحوّل أو تتكرّر اللغاتُ الاجتماعيّة والتاريخيّة والنفسيّة - لا الشخص أو المجموعة. والشعور الفرديّ أو الجماعيّ يظهر فيها صورةً، خادعة أو مخدوعة في أغلب الأحيان، للحتميّات التي تنظّمه».

الفصل العاشر

مشاكل البروتستانتيّة الحاليّة

بقلم جان بول ڤيلام(*)

إنّ المسألة التي طُرحت على الكنائس البروتستانتيّة بعد الحرب العالميّة الثانية كانت مسألة انسجامها مع حقائق العالم العصريّ. فإنّ الكنائس وجدت نفسها تواجه مجتمعات في غمرة التبدّل. فالثورات الاقتصاديّة والمدنيّة، وانتشار وسائل الإعلام، وظهور منظّمات كبرى تأخذ على عاتقها تدريجيًّا مختلف وجوه الحياة الاجتماعيّة (الصحّة والتربية والعمل الاجتماعيّ وساعات الفراغ...)، وتطوُّر البنية العائليّة وأنظمة القِيَم والأمثلة الثقافيّة، جميع هٰذه العناصر كان لها حتمًا انعكاسات عميقة على الكنائس البروتستانتيّة. وإلى تلك التغييرات الاجتماعيّة الأساسيّة لا بدّ من إضافة تطوّر الوضع السياسيّ: فهناك الحرب الباردة، وإنهاء الاستعمار، وانتشار إمبرياليّة جديدة ونضال شعوب العالم الثالث للوصول إلى الاستقلال السياسيّ والاقتصاديّ، ورفضيّة الشبيبة وصعود العقائديّات المستوحاة من الماركسيّة.

مَرحَلتان

كيف كانت ردود فعل الكنائس البروتستانتيّة على هٰذا الوضع، وما هي، في تلك المرحلة التي فصلت بين مرحلة ما بعد الحرب وأيّامنا، الاستراتيجيّات التي طوّرتها لمواجهة تحدّيات العالَم العصريّ؟ للإجابة عن هٰذا السؤال، لا بدّ من التمييز بين مَرحلتَين، الأولى ما بين نهاية الحرب والسنوات ١٩٦٥، والثانية من السبعينيّات حتّى أيّامنا.

في أثناء المرحلة الأولى، عاشت الكنائس من اندفاع ما بوشِر قبل الحرب وفي أثنائها: فهناك الحركة المسكونيّة، وأخذ المشاكل الاجتماعيّة السياسيّة بعين الاعتبار، والانفتاح الثابت على حقائق العالم العصريّ، والرغبة في تكييف البنى واللغة على هٰذا العالم، والقيام بعملٍ لاهوتيّ مكثَّف من وجهة النظر هٰذه. وسيطرت على هٰذه المرحلة استراتيجيّات توافُق تراوحت بين التكيُّف المراقَب والمقتَصَر على العالم العصريّ، والمحاولات الأكثر جذريّة التي يطابق فيها الخطابُ اللاهوتيّ نظرة الإنسان العصريّ إلى العالم. وهٰذه المرحلة التي نعمت فيها الكنائس البروتستانتيّة بثقة نسبيّة بنفسها، خلفتها - ابتداءً من السبعينيّات - فترة امتازت بالتساؤلات وضربات التوقُّف. وليس المقصود تغييرًا مفاجئًا في التوجُّه، بل تباطؤ وفطنة أكبر، وقد يدلّان على شيء من تردّد الكنائس بالنسبة إلى مصيرها.

من نهاية الحرب إلى السنوات ١٩٦٥

إمتازت مرحلة ما بعد الحرب بإنشاء مجلس الكنائس المسكونيّ سنة ١٩٤٨. وهٰذا التاريخ كان لحظة هامّة في حياة البروتستانتيّة العالميّة. فللمرّة الأولى، أصبح ممكنًا للكنائس البروتستانتيّة - والأرثوذكسيّة، ولٰكنّ

(*) Jean-Paul Willaime، أستاذ مساعِد في جامعة ستراسبورغ.

أكثريّة الكنائس الأرثوذكسيّة لم تدخل إلى المجلس إلّا بعد ذٰلك ببضع سنوات - أن تتعاون بوجه دائم في حضن هيئة واحدة. لٰكنّ اختلاف التقاليد المذهبيّة وبلدان المنشأ، وتنوُّع الأُطُر الثقافيّة والاجتماعيّة السياسيّة، التي كانت الكنائس تعيش فيها، كانت تجعل من مجلس الكنائس المسكونيّ صندوقًا رنّانًا ومُفترقَ طرقٍ تستطيع فيهما مشاكلُ البروتستانتيّة في مختلف أنحاء العالم أن تتواجَه.

من أجل أَخلاقيّة اجتماعيّة مسيحيّة

إنّ اختبار الكنيسة الإنجيليّة الألمانيّة المأسويّ في أيّام النازيّة كان عبرةً لبروتستانتيّة العالم بأسره. فأمام التوفيقيّة التي قام بها «المسيحيّون الألمان» بين المسيحيّة والحزب الوطنيّ الاشتراكيّ، كان لا بدّ من ردّة فعل لاهوتيّة قويّة، إلى جانب التفكير لمعرفة هل الإيمان المسيحيّ، مع أنّه مستقلّ عن كلّ نظام سياسيّ، يتوافق مع الأنظمة السياسيّة التي لا يُراعى فيها حقوق الشخص البشريّ الأساسيّة. وبينما كان كارل بارت يؤكّد تسامي الله المطلق على جميع العقائديّات البشريّة، كان التفكير ينتشر حول الأخلاقيّة الاجتماعيّة المسيحيّة ويريد أن يوضّح ما في الإنجيل من مسلتزمات اجتماعيّة سياسيّة. فكانت الكنائس ترى أنّها لا تستطيع أن تلزم السكوت أمام قيام نزاعات مسلَّحة أو أمام ممارسات ظلم اجتماعيّ أو تعدٍّ على حقوق الإنسان. ففي وجه مثل تلك المشاكل، كان يُطلب منها أن تتوصّل إلى اتّخاذ موقف مشترك، بالرغم من اختلافاتِها التعليميّة واندماجها في مجتمعاتٍ مختلفة. فالتزم مجلسُ الكنائس المسكونيّ منذ تأسيسه في السعي النظريّ والعمليّ لأخلاقيّة اجتماعيّة مسيحيّة. ومنذ السنة ١٩٤٨، كان الكلام يدور حول «المجتمع المسؤول». وهٰذه العبارة كانت، مدّة عشرين سنة، مرجعًا للفكر المسكونيّ في المشاكل الاجتماعيّة.

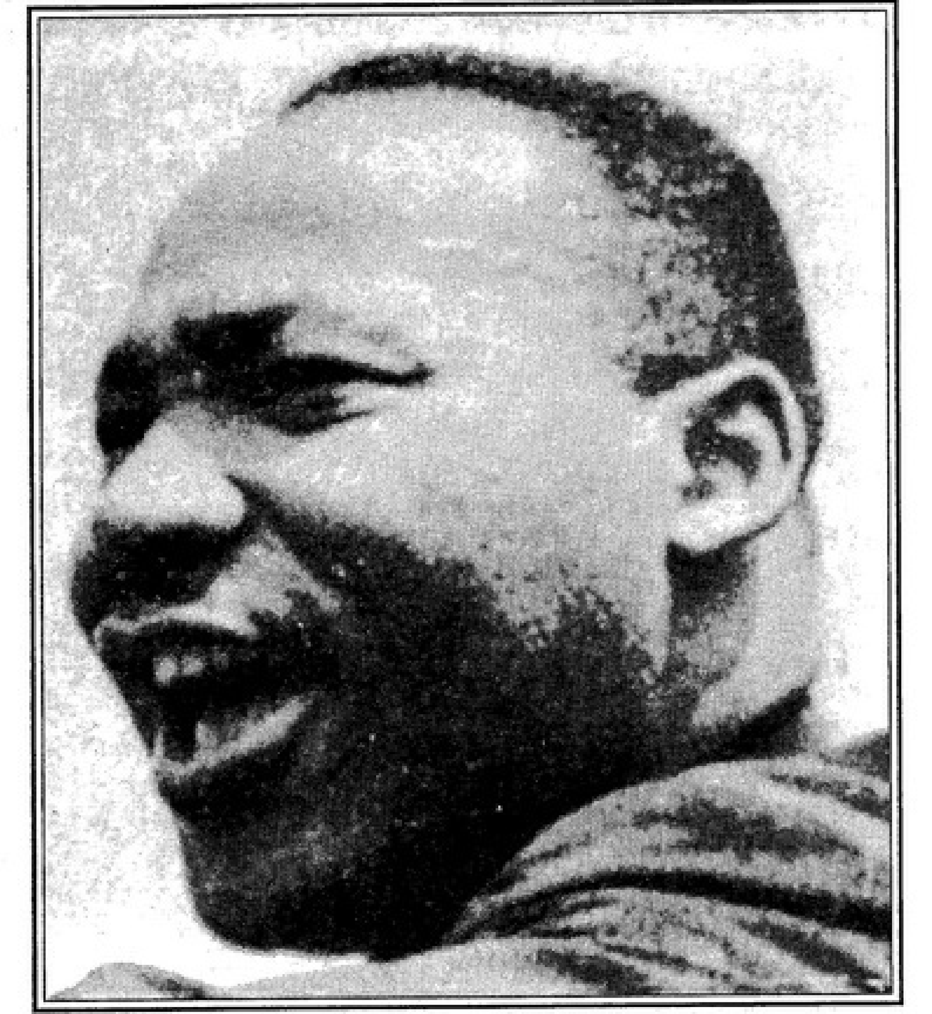
مرحلة جديدة

إذا كان مجلس الكنائس المسكونيّ يمثّل مئة وسبعًا وأربعين كنيسة عند تأسيسه سنة ١٩٤٨، فإنّه يمثّل اليوم نحو مئتَين وستٍّ وتسعين كنيسة. وهٰذا يعني أنّه انفتح تدريجيًّا لمجمل الكنائس البروتستانتيّة (والأرثوذكسيّة). ولقد كان دخول كنائس أفريقيا وآسية في المجلس مرحلة جديدة، فإنّ كنائس العالم الثالث الفتيّة وصلت مع مشاكلها الخاصّة: فقر من حيث الإمكانات، وغنى بالأشخاص الذين كانوا لا يطلبون إلّا أن يحصلوا على تكوين جدّيّ، وصعوبات في تحرير الرسالة المسيحيّة من الثقافة الغربيّة ومساعٍ لصياغة لاهوت أفريقيّ، أو لاتينيّ أميركيّ...، ووضع الكنائس أمام أنظمة سياسيّة كثيرًا ما تتّخذ شكلًا توتاليتاريًّا، ومشاكل التنمية والاستعمار الجديد التي تنادي بها كنائس العالم الثالث كنائس البلدان الغنيّة، واضعةً إيّاها أمام مسؤوليّاتها. هٰذا وإنّ هيئات كمجلس كنائس آسية الشرقيّة - الذي أُنشئ سنة ١٩٥٨ - ومؤتمر كنائس أفريقيا كلّها - الذي أُنشئ سنة ١٩٦٣، قد شجّعت اندماج كنائس العالم الثالث في الحركة المسكونيّة. وفي البلدان الغربيّة، كان دور المجالس الكنسيّة الوطنيّة، التي تضمّ مذاهب مختلفة، يزداد أهمّيّة، فإنّها كانت تعمل كمحطّات وسيطة بين مجلس الكنائس المسكونيّ وكنائس مختلف البلدان، وتمكّن الكنائس من القيام، على مستوى أمّتها، بالدور الذي يقوم به المجلس المسكونيّ: أي الإدلاء بكلمة مشتركة عند اقتضاء الحاجة، والتقدّم على طريق الوحدة. ومن جهة أخرى، ظهرت في أثناء تلك المرحلة مشاريع كثيرة تشجّع اتّحادًا عضويًّا بين الكنائس، نُفّذ بعضها، وبقي بعضها الآخر حبرًا على ورق.

التزامات دقيقة

واتّخذ مجلس الكنائس المسكونيّ موقفًا من عدّة مشاكل: احتجاجات على التمييز العنصريّ في شتّى أنواعه، وتصريح حول المتاجرة بالأسلحة، وحول حقوق الإنسان، والتعذيب، ومشاكل التنمية. لكنّ المجلس ذهب إلى ما أبعد، واتّخذ بعض الإلزامات الدقيقة: ففي المجلس المركزيّ المنعقد في كَنتُربري سنة ١٩٦٩ أُنشئ صندوق خاصّ لمحاربة العنصريّة، وفي لجنة أُوترِخت المركزيّة سنة ١٩٧٢، التزم مجلس الكنائس المسكونيّ بمقاطعة الشركات والمصارف التي تعمل في أفريقيا الجنوبيّة ودعا الكنائس والأفراد إلى الالتزام نفسه. لكنّ هٰذه القرارات العمليّة أثارت عدّة انتقادات من قِبَل بعض المؤمنين. فإنّ مثل تلك النزاعات تدلّ على المسافة التي غالبًا ما كانت تفصل بين اهتمامات المجلس الدوليّة واهتمامات المؤمنين.

التوتّرات السياسيّة اللاهوتيّة



مارتن لوثر كِنغ، زعيم الزنوج

إلى جانب مجلس الكنائس المسكونيّ، هناك هيئتان دوليّتان تضمّان پروتستانت بعض الكنائس التي لم تنتسب إلى المجلس. وهما مجلس الكنائس المسيحيّة الدوليّ الذي أُنشئ سنة ١٩٤٨ والذي امتاز بمعارضة شديدة للشيوعيّة، والاتّحاد العالميّ الإنجيليّ الذي أُنشئ سنة ١٩٦٣ والذي يضمّ الكنائس الأصوليّة، أي تلك الپروتستانتيّة التي درجت العادة بأن تُسمّى «إنجيليّة». ومن أشهر زعماء هٰذا التيّار بيلي غراهام، الإنجيليّ المعمدانيّ الأميركيّ الذي قام بجولاتٍ تبشير في أقطار العالم الأربعة. وهٰذه الپروتستانتيّة، المبنيّة على تفسير حرفيّ للكتاب المقدّس، تبشّر برسالة الخلاص الشخصيّ، وتمتنع عن اتّخاذ موقف من أيّ مشكلة اجتماعيّة سياسيّة. وكان بيلي غراهام موضع انتقادات كثيرة، من قِبَل الپروتستانت الليبراليّين الأميركيّين، بسبب صمته أمام حرب ڤيتنام وعلاقاته الشخصيّة بالرئيس نيكسون. كما وجّه المعمدانيّون الإيطاليّون احتجاجًا شديدًا أمام المبادرة التي اتّخذها رئيس الاتّحاد المعمدانيّ العالميّ بزيارة الرئيس پينوشه (Pinochet) في الشيلي. وهٰذا دليل إضافيّ، بعد العمل الذي قام به القسّ مارتن لوثر كِنغ – وكان معمدانيًّا –، على أنّه لا يمكن على الإطلاق أن يُطابَق بين موقف معيّن أمام المشاكل الاجتماعيّة السياسيّة وتقليد مذهبيّ معيّن.

العمل اللاهوتيّ

وامتازت أيضًا مرحلة ما بعد الحرب بعمل تفسيريّ ولاهوتيّ مكثّف. فإنّ العلم التفسيريّ الپروتستانتيّ (ولا سيّما الإنتاج الألمانيّ) قد أحرز صدًى عالميًّا، فاعترف العديد من المفسّرين والمؤرّخين الكاثوليك بإسهامه الأساسيّ: ومن المستحيل ألّا تؤخذ أبحاث رودولف بُولتمان (Bultmann) في العهد الجديد وغرهارْد فون راد (Von Rad) في العهد القديم بعين الاعتبار. فإنّ المقاربة النقديّة التي أجراها بولتمان في النصوص

الكتابيّة مكّنته من طرح مشكلة نزع الطابع الأسطوريّ: وهي أنّ الوحي الكتابيّ يظهر لنا في إطار أسطوريّ لا يقبله ابن جيلنا. فإن أردنا أن يكون الإنجيل مفهومًا من الإنسان العصريّ، وجب تحريره من تلك القشرة.

إنّ تلك الدعوة إلى نزع الطابع الأسطوريّ وأبحاث ديتريش بونْهوفر (Bonhœffer) في المسيحيّة اللادينيّة ألْهَمَت الكثير من الأعمال اللاهوتيّة، ولا سيّما لاهوت موت الله الذي نادى، انطلاقًا من رفض كلّ مفهوم يفوقُ الطبيعة، بـ«مسيحيّة مُلحِدة». وما امتازت به تلك المرحلة هو أنّ بعض كبار اللاهوتيّين الذين باشروا عملهم قبل الحرب قد سيطروا عليها، وهم بولتمان وبونْهوفر وتيليش ولا سيّما بارت، فإنّ كتابه **أصول العقيدة** الذي أكّد مجدّدًا أنّ تسامي كلمة الله على كلّ ديانة بشريّة يجب أن يكون مرجعًا لكنائس كثيرة لكي تقاوم كلّ تملُّك بشريّ لله. كان يُنتَج، ولا شكّ، شيء جديد، ولٰكن في ظلّ كبار المعلّمين الذين ظلّوا يسيطرون على الساحة اللاهوتيّة.

هٰذا وإنّ موضوع العلمنة قد استرعى الانتباه مدّة تلك السنين، فإنّ بعض اللاهوتيّين عملوا على إظهار تقدير إيجابيّ للعلمنة، بالدلالة على أنّ لها أسسًا في الأسفار المقدّسة. وكانت الپروتستانتيّة تستطيع أن تجد في تراثها – ابتداءً من رفض كلّ فكرٍ لاهوتيّ طبيعيّ ومن التمييز بين الإيمان والدين – ما يكفي من العناصر لكي تبرّر لاهوتيًّا ذٰلك الموقف الإيجابيّ من العالم العصريّ. والكنائس الپروتستانتيّة، باستنادها إلى ما ورد عن شؤون الجنس في الكتاب المقدّس، اعترفت أخيرًا بمشروعيّة منع الحمْل وحتّى – عند بعضها – بمشروعيّة الإجهاض في بعض الحالات المعيّنة.

من السبعينيّات إلى أيّامنا

من السبعينيّات إلى أيّامنا، لاحظت الكنائس أنّه لا يكفي تحديث اللغة والبنى لاستعادة شيء من الحظوة والقيام بدور فعّال في المجتمعات العصريّة. وفي ذٰلك الزمن، حدّت الكنائس من سَير التغييرات الذي دخلت فيه واتّخذت موقف انتظار أمام القوى المتناقضة التي تمرّ بها.

وشعرت بالعلمنة شعورًا أقلّ اتّسامًا بالطابع اللاهوتيّ وأكثر انفتاحًا على العلم الاجتماعيّ. وظهر فقدان سيطرتها في حقول التربية والصحّة والأخلاقيّة في سلسلةٍ من الدلائل: علمنة التعليم، ودمج الأعمال التي نشأت في حركات اليقظة التي عرفها القرن التاسع عشر بالخدمات الاجتماعيّة في مختلف البلدان، وجعل الموت مشكلة طبّيّة، واستقلال شؤون الجنس عن توجيهات الكنائس. ومن جهة أخرى، وحتّى إذا كانت قدرتها على الإشراف العقائديّ أقلّ فعّاليّة، فإنّ الكنائس ما زالت تعاني في بعض البلدان العالم الثالث ضغطَ السلطات السياسيّة التي تتوقّع منها أن تكفلَ عقائديّة الحكم.

الحركات المواهبيّة

إنّ أشدّ الظواهر وقعًا في السنين الأخيرة هي انتشار الحركات المواهبيّة في داخل الكنائس الپروتستانتيّة التقليديّة. ويمتاز هٰذا التيّار بالتشديد على الولادة الجديدة (اختبار التوبة) والمعموديّة في الروح القدس، المؤيّدة بالتكلّم بلغات. ثمّة عفويّة كبيرة تميّز اجتماعات المواهبيّين: فالصلاة «الحرّة»، والتراتيل والحركات الجسديّة، والشهادات، ومظاهر المواهب الفائقة الطبيعة تواكب تلك الاجتماعات حيث الأجواء حماسيّة جدًّا. وبعض تيّارات هٰذه الحركة يستعيد لاهوت العَنصريّة التقليديّة، وبعضها الآخر يتّسم باتّجاه لاهوتيّ أقلّ تميّزًا. وجميعها تأخذ على الكنائس التقليديّة برودتها وطابعها البيرُقراطيّ وخيانتَها للإنجيل بقصره على اتّخاذ مواقف اجتماعيّة سياسيّة. والمهمّ في نظر المواهبيّين هو التوبة الشخصيّة والشهادة، لا التزام المسيحيّ السياسيّ في قضايا المدينة.

أحرز هٰذا التيّار نجاحًا محدودًا في الولايات

المتّحدة وألمانيا وفرنسا. . . وفي أميركا اللاتينيّة، أصبحت الپروتستانتيّة دين الطبقات الشعبيّة، بفضل انتشار المجموعات العَنصريّة.

وأمام تلك الحركات، اتّخذت الكنائس التقليديّة موقف الانتظار: فإنّ عدد الذين يشاركون في اجتماعاتها يراوح مكانه أو ينخفض، في حين تنتشر الجمعيّات المواهبيّة بوجه مدهش. ولقد «اهتدى» بعض قساوسة الكنائس التقليديّة إلى الحركة المواهبيّة، معتقدين بأنّ ثورة الروح القدس هٰذه قادرة على استنفار المؤمنين بطريقة جديدة. هٰذا وإنّ رفضيّة المواهبيّين تلتحق برفضيّة الپروتستانتيّة الإنجيليّة التي تتقدّم بعض الشيء هي أيضًا.

مشروع لأيّامنا؟

في مثل هٰذا الوضع، نرى أنّ المشكلة الأساسيّة التي تُطرح على الكنائس هي هٰذه: أيّ مشروع يجب وضعه لأيّامنا؟ أصبحت الحركة المسكونيّة مؤسّسة ولم تعد تُعتبَر حركةً نبويّة. ومن جهة أخرى، ألَم تتخطّ الإشكاليّةَ المسكونيّةَ المبنيّة على تواجه الاختلافات التعليميّة والكنسيّة التباينات التي تَظهر في كيفيّة ردّ الپروتستانت على تحدّيات المجتمع العصريّ؟ والحركات المواهبيّة تضمّ جميع المذاهب. وهناك أيضًا إعادة تقدير للأخيريّة، ورغبة في إدراج الرجاء المسيحيّ في قلب التاريخ. ولٰكن، بعد غياب كبار معلّمي السنين السابقة، هناك شعور بفراغ لاهوتيّ، فإنّ الانتاجات اللاهوتيّة الأخيرة لم تنجح في تحديد إطار جديد يكون مرجعًا لجماهير المؤمنين، بل تتأثّر بذوق العصر. وهٰذا الفراغ اللاهوتيّ النسبيّ يرافقه تردُّد حول المشروع الكنسيّ الذي يجب استهدافه والخطاب الذي يجب اعتماده.

وقد يفسّر ذٰلك لماذا تراجعت الكنائس التقليديّة: فخشيةَ أن تفقد هويّتها الثقافيّة وخاصّيّتها، أخذت تنشّط التقاليد المذهبيّة، وتولي الأهمّيّة للعناصر التعليميّة الأساسيّة. والاستراتيجيّات التي تطوّرت في هٰذه السنين الأخيرة هي أكثر ميلًا إلى المحافظة منها إلى التهجُّم. ويبدو أنّ التهجُّم يأتي، بوجه خاصّ، من حركات نبويّة ترفض السلطة الدينيّة الشرعيّة باسم مشروع معيَّن: فبين الحركات النبويّة المواهبيّة والاجتماعيّة السياسيّة، وبين تطلّعات التقليديّين والمصلِحين، تبحث الكنائس الپروتستانتيّة عن طريقها، مهتمَّةً بعدم الابتعاد عن قسم معيَّن من المؤمنين. وفي وضع يعاني فيه المرجع المسيحيّ أزمةً، تحاول الكنائس أن تحافظ على الصلة بين إنجيل الخلاص الشخصيّ الذي يمتاز به المواهبيّون وأنصار التقليد، والإنجيل «السياسيّ» الذي تمتاز به التيّارات اللاهوتيّة التقدّميّة. ففي نظرها، يُخشى أن يَحِلّ الأوّل المرجعَ المسيحيّ لغياب الأهمّيّة الاجتماعيّة، في حين يُخشى أن يَحِلّ الثاني ذٰلك المرجعَ نفسَه لأنّه يستخدمه كقوّةِ مساهَمةٍ أو تبريرٍ لمشروع اجتماعيّ. وأمام هٰذين الخطرَين، تبحث الكنائس عن استراتيجيّة تضمن على وجهٍ أفضل مستقبل المرجعِ المسيحيّ، وبالتالي، مستقبَلها الخاصّ.

الباب الثلاثون

في ضوء التاريخ

في ختام نحو ألفٍ وثماني مئة صفحة
مكرَّسة لألفَي سنة من المسيحيّة،
يشدِّد عدّة مؤرّخين،
من بين ألمع المساهمين في وضع هٰذا الكتاب،
على طابع المسيحيّة التاريخيّ.
إذ إنَّ الدين الذي نشأ من حياة يسوع الناصريّ وتبشيره
يتمّ دائمًا في زمن البشر.
فهو ليس في مأمن من اضطرابات التاريخ،
بل يمرّ بمراحل أزمة،
على غرار المجتمعات والثقافات التي يندرج فيها.
وفي تلك المراحل الحاسمة
لمستقبل المجتمعات والكنائس،
نرى أناسًا تعمرهم تيّارات بعيدة الغور
يغيِّرون وجه المسيحيّة من دون أن
يشوّهوها في جوهرها.
فهي دائمًا ذٰلك الدين الواحد الذي يسعى،
عن يد أنبيائه وقدّيسيه والمسؤولين عنه،
لأن يتطابق، بطريقة جديدة، مع مؤسِّسه.
وفي ضوء بضع أزمات كبرى،
سننظر أدناه إلى حاليّة المسيحيّة ومستقبلها.

الفصل الأوّل

الذاكرة في الكنيسة

بقلم رنيه ريمون[*]

كلّ مجتمع يندرج في الزمن، وهٰذا شأن المجتمعات الدينيّة أيضًا، حتّى إن أعلنت أنّها تتخطّى عوارض الزمن لتُقيم رعاياها في خارجه. ومع ذٰلك فإنّها تقبل هٰذه الضرورة بكثيرٍ أو بقليل من الخضوع للأمر الواقع. وبعضها تتحمّلها كقيد عابر وتحسب لها أقلّ حساب ممكن في تعليمها وتصرّفها. إنّ المسيحيّة ليست من هٰذه المجتمعات الدينيّة، لأنّها في تحديدها دين تاريخيّ، لا بل دين التاريخيّة، حتّى إن أغفل المسيحيّون أحيانًا هٰذه البديهة التي هي عنصر حاسم من عناصر خاصّيّته.

نتوقّف لنتأمّل في هٰذه الحقيقة قبل أن نستخلص منها بعض النتائج لحياة الكنيسة وحياة المسيحيّ. وأيًّا كانت أهمّيّة هٰذا الوجه، سنترك جانبًا مساهمة الكنيسة في تاريخ المجتمعات المدنيّة والسياسيّة، ومساهمة المسيحيّين الفرديّة أو الجماعيّة في تاريخ البشر. لَيسا بلا صلة بكلامنا، لٰكنّهما لا يشكّلان جوهره. فإنّ المسيحيّة ليست تاريخيّة في الأساس إلّا بصفتها ديانةً: أريد أن أقول: في وحيها وأصول عقيدتها. وليس هناك أيّ دين آخر، كالمسيحيّة، يجعل التاريخ في قلب إيمانه وتعليمه.

أحداث ورواية

تؤكّد المسيحيّة أنّ تاريخيّة عدد من الوقائع الفريدة، أي واقعها الذي طرأ في وقتٍ وحيد في الزمن، هي حقائق إيمانيّة: كالميلاد والآلام والقيامة. وأيًّا كان المعنى الذي يُضفى على هٰذه الأحداث، فإنّ المسيحيّ يؤمن بأنّها وقعت. إنّها وقائع مؤرَّخة، وإن كان تاريخها الدقيق موضع نقاش، لا بأس، فإنّ هٰذا ما يحصل أيضًا في أحداث التاريخ المدنيّ، علمًا بأنّ عدم التثبّت من الوقت الدقيق لا يمنع من القول بأنّها قد حصلت حقًّا. لا بل هٰذا التثبّت من واقعها هو أحد ميزات الهويّة المسيحيّة وهو ما يفصل بين المؤمن وغير المؤمن. فالمسيحيّة كديانة تتكوّن حول توغّل الأبديّة في الزمن والتلاقي السرّيّ بين غياب الزمن والمعطى الزمنيّ، بين الله والإنسان.

والمسيحيّة هي تاريخ أيضًا بمعنى رواية حدث قد تمّ. فإنّ تلك الأحداث وصلت إلينا عبر شهادات دُوّنت في نصوص نُقلت على مرّ العصور من جيل إلى جيل. إنّ إيماننا مبنيّ على صحّة تلك الروايات والثقة بصدق الشهود. فالأناجيل هي تاريخ صادق. كما أنّ خطورة المناظرات حول صحة الأسفار المقدّسة، ومغزى المناقشات حول معنى الروايات، يُظهران بما فيه الكفاية أنّ الإيمان ملتزم في ذٰلك. أمّا تفسير الكتاب المقدّس وتأويل النصوص فلَيسا من الموادّ الهامشيّة والأمور الفضوليّة التي لا أساس لها، بل لهما صلة جوهريّة بالإيمان والتعليم.

سلسلة متّصلة

وأخيرًا، فإنّ المسيحيّة، ككلّ تاريخ، تُنقَل عبر الزمن عن يد تعاقب أناس يشكّلون سلسلة متّصلة. قد

(*) René Rémond، رئيس جامعة باريس العاشرة – نانتير.

ترضخ المجتمعات البشريّة أحيانًا للانقطاعات، وقد يعود الماضي بعد كسوف طويل، وهٰذا ما جرى لتاريخ العديد من المجموعات القوميّة. أمّا الكنيسة فهي تقوم على اتّصال لا يمزّق. وهٰذا أحدُ معاني ما يسمّى التقليد: وهو أيضًا ما يولي أهمّيّة للتعاقب الرسوليّ، كمفهوم وواقع. والسلطة التي يمارسها البابا تقوم على اتّصال السلسلة التي تربطه ببطرس، عبر ٢٦٣ حبرًا، وهو خليفته في خطّ مستقيم. وهٰذا شأن خدمة الأساقفة الرسوليّة، التي هي أيضًا قديمة كخدمة أسقف رومة، وتقوم على تعاقب لا ثغرات فيه. وهٰذا صحيح حتّى إنّ إمكانات المصالحة، في المناقشات التي قامت، على عهد لاون الثالث عشر، بين الكاثوليك والأنكليكان، تعثّرت في عدم إمكان إقامة الدليل، بمعنى الكلمة التاريخيّ، على أنّ أحبار الكنيسة الأنكليكانيّة، الذين عاشوا في أواخر التاسع عشر، كانوا يرتبطون بالأسقفيّة السابقة للانشقاق. وهٰذا التمسّك بقِدَم التقليد يفسّر ضراوة المناظرات التي قامت حول رسوليّة الكنائس المحلّيّة.

الليترجيا، إحياء ذكرى

بما أنّ المسيحيّة هي دين تاريخيّ، يستند إلى أحداث جرت، ويقوم على شهادات نُقلت عبر القرون، فهي تُقيم مع التاريخ صلةً ليست عرضيّة، بل هي جزء من كيانها نفسه. بأقوالنا هٰذه، اقتصرنا على التذكير بالحقائق الأساسيّة، وإن كان بعض الناس في أيّامنا يُغفلونها، أو إن أهمل أحيانًا بعض المسيحيّين أن يستخلصوا نتائجها.

فإنّ هٰذا الطابع التاريخيّ يفترض كثيرًا من النتائج، في آنٍ واحد، لحياة الكنيسة الجماعيّة والاختبار الدينيّ لكلّ مسيحيّ، إذ إنّ قسمًا كبيرًا من نشاطهما الطقسيّ هو احتفال بالتاريخ، وإحياء لذكرى الماضي. في إحياء الذكرى نجد الذاكرة، والذاكرة تقوم فعلًا بوظيفة أساسيّة في وجود الكنيسة.

فالليترجيا كلّها هي تذكاريّة، ابتداءً بالعمل الجوهريّ، والوظيفة الطقسيّة الأولى، أي الذبيحة الإلٰهيّة. إنّها تذكاريّة بدعوة من المسيح نفسه: «إصنعوا هٰذا لذكري»، «كلّما عملتم هٰذا...». فمنذ نحو ألفَي سنة، كلّ يوم، تحت كلّ سماء، مئات من ألوف الكهنة يكرِّرون حركات يسوع وأقواله نفسها، متّحدين بإرادته.

وبكلمات مشابهة، تذكر كلٌّ من الصلوات الإفخارستيّة آلام المسيح وقيامته المجيدة وصعوده إلى السماء.

وفي ختام خدمة الكلمة، يتضمّن النصّ الذي تؤكّد به الجماعة المسيحيّة مضمون إيمانها – قانون الإيمان – لا أقلّ من أربع آيات من أصل أربع عشرة تذكر أحداثًا تاريخيّة.

وهناك مظهر آخر لتشابك الحاضر والماضي في سياق القدّاس: وهو الإشارة إلى القدّيسين والرسل والشهداء والبابوات الأوّلين. وإذا صحّ أنّ أغلبيّة الصلوات الإفخارستيّة لا تذكر جميع تلك الأسماء، فإنّها تُشرك في الاحتفال ذكرى أجيال المسيحيّين الراحلين المتعاقبة. هٰذا وإنّ ذكرهم حاضر على وجه آخر أيضًا، أي بالإشارة إلى المتوفَّين الذين تطلب صلاة الكنيسة إلى الله أن يذكرهم. ما أدهش الحوار بين ذاكرة البشر وذاكرة الربّ، وهو قد يكون أروع تعبير عن مكانة الذكرى في الاحتفال الطقسيّ والصلاة المسيحيّة.

السنة الطقسيّة تذكير بالتاريخ

والسنة الطقسيّة كلّها هي أيضًا تَذَكُّر. فالأعياد كلّها تُنسّق حول تذكار أحداث تاريخ الخلاص الكبرى، وتهدف، طوال الأشهر الاثني عشر، إلى تكرار حياة المسيح، منذ الإنباء بالمشيح وانتظاره، حتّى إنجاز رسالة الكنيسة. فالمسيحيّ الذي يشارك في حياة الجماعة الكنسيّة يعيش مرّة أخرى كلّ سنة تعاقب الأحداث التي نحن مدينون لها بكوننا أصبحنا أبناء الله، وهو مدعوّ إلى المشاركة في مشاعر الذين سبقوه في

الإيمان. ففي زمن المجيء، نعيش الانتظار: «لقد اقترب الوقت». وقد يكون عيد الميلاد العيد الذي تظهر فيه على أفضل وجه تعدّديّة الأصعدة التاريخيّة التي يتمّ فيها الاختبار المسيحيّ. فإنّه يشير، في آنٍ واحد، إلى انتظار المشيح عند اليهود، ومجيء المسيح في نفوسنا، ومجيئه الثاني في نهاية الأزمنة. وهو يوحي بأنّ إحياء ذكرى الماضي ليس هو على الإطلاق، بالنسبة إلى الكنيسة والمسيحيّ، مجرّد تذكير، بل دعوة إلى الالتفات نحو المستقبل وتحويل الذكرى إلى حضور حيّ. وبعد الفصح، نعيش في الاحتفال بالقيامة، وابتداءً من العنصرة، يلتقي الزمنُ الطقسيّ تاريخَ الكنيسة.

الشعائر الدينيّة والممارسات التذكاريّة

إنّ إكرام القدّيسين يجمع بين الماضي والحاضر. وبما أنّه تَذكُّر الذين سبقونا ودوّنوا أسماءهم في تاريخ الكنيسة، فإنّه يشهد للأمانة ويعبّر عن الاعتراف بالجميل لمشاركتهم في تكوين الاختبار الذي هو تراثنا. إنّ هٰذه الوجوه تقرّب بين إكرامنا للقدّيسين والمشاعر التي تكنّها المجموعات كافّةً للذين غابوا. لكنّ الروابط التي تجمع في الكنيسة بين الأحياء والأموات لها حقيقة أكثر فعليّةً، فإنّ الغائبين لم يموتوا، بل دخلوا في حياة جديدة. إنّهم بالقرب من الله، والمسيحيّ يؤمن بأنّ لهم شيئًا من القدرة على رحمته يستطيعون أن يستخدموها لمصلحة الأحياء. فنحن نطلب شفاعتهم. وحين نذكر القدّيسين الشهداء أو القدّيسين الأساقفة، لا نكتفي بتكريمهم وحسْب، بل هي صلاة نوجّهها إليهم. ثمّ إنّ عقيدة شركة القدّيسين تُزيل الفصل الذي يرسمه الموت بين الكنيسة المجاهدة والكنيسة المنتصرة: وهي، بوجهٍ من الوجوه، تُلغي التمييز بين الزمن والأبديّة، وتدمج في الوجود الزمنيّ حضور الماضي.

إنّ هٰذه القناعات الإيمانيّة وهٰذه المشاعر المقدّسة ألهمت، على مرّ القرون، مختلف أنواع العادات والرتب التي اندرجت في الشعور المسيحيّ. ففي القرون الأولى، كان هناك قراءة سِيَر الشهداء، ثمّ إكرام الشفعاء القدّيسين. فهل نقدّر إلى أيّ درجة أسهمت عادةُ إطلاق شفاعة مسيحيّين أعلنت الكنيسة قداستهم على كنائس ورعايا وجماعات ورهبانيّات، في خلق نسيج من العلاقات الوثيقة بين الحاضر والماضي؟ فإنّ الرعايا تحتفل بعيد شفيعها، والجماعات تتأمّل في مثال مؤسِّسها القدّيس وتحاول أن تتّسم بفضائله. وهناك ما هو أهمّ، لغرس الشعور بالزمن وتغذية ذاكرة المسيحيّين، وهو إطلاق أسماء جديدة على مَن يقتبلون سرّ العماد، فإنّ المسيحيّ الجديد ينال من الكنيسة هويّة يستمدّها من أحد أسلافه في الإيمان الذي يكون له من الشهرة ما يمكّنه من درس حياته والسعي للاقتداء بمثاله، ومن القدرة ما يمكّنه من طلب مساعدته وشفاعته.

ليس الماضي كلّ شيء

إنّ الاحتفال بالماضي لا يكفي في حدّ ذاته. فإنّ ممارسة الذاكرة يجب أن تتأصّل في التأمّل في طبيعة الروابط التي توحّد بين الحاضر والماضي ضمن الكنيسة. لا بدّ من أن ينطوي علم الكنيسة على لاهوت التاريخ. لكنّ وظيفة الذاكرة في الكنيسة وظيفة فريدة. فليست هي مجرّد استعادة ماضٍ قد تمّ، ولا هي تكرار آليّ للاختبارات القديمة، بل إنّها تُؤَوِّن ما تحتفل بذكره. وبما أنّ الاحتفال بالإفخارستيّا هو ذكر الآلام، فإنّه يجدّد ذبيحة المسيح. وإذا ذكرت الكنيسة أقوال المسيح وأعماله، فلكي تستمطر اليومَ رحمةَ الربّ، في رجاء الخلاص والمجيء الأخير.

الفصل الثاني

يهوديّة، يونانيّة، جامعة

بقلم هنري مرّو (*)

عرفت المسيحيّة، منذ ولادتها، تبدُّلًا أوّل: فقد وُلدت في الشرق الأوسط، في حضن الشعب اليهوديّ، وانضمّت إلى الثقافة الإغريقيّة، وانتشرت، في أقلّ من قرن، عَبرَ جميع الشعوب التي استولت رومة عليها في محيط البحر الأبيض المتوسّط. وبعد أن وُسمت بالطابع الهلّينيّ، غادرت مجالها الثقافيّ الأصليّ وأصبحت خمير إحدى ألمع حضارات العالم وأكثرها امتدادًا: أعني الحضارة الغربيّة.

كثُر عدد الذين يتساءلون في أيّامنا عن قيمة ذلك الانتقال من جذورها الساميّة المتواضعة إلى نجاحها اليونانيّ. أفلم يُدفع الثمن غاليًا؟ وإذا صحّ أنّ هذا الانتقال مكّن الدين الجديد من أن يكون شاملًا، أفلم يُغلقه فعلًا في «الشموليّة اليونانيّة»، حتّى إنّه جعله غير أهل لأن تستقبله حضارات كبيرة أخرى كالصينيّة والهندوسيّة؟

لا بل هناك ما هو أكثر، فبعد أن نُقلت رسالة يسوع إلى المقولات الفكريّة اليونانيّة، أفلم تخضع، في جوهرها نفسه، لتغيير أساسيّ، حتّى إنّها ابتعدت، أو تحوّلت، عن فكر مؤسّسها؟

أسئلة خطيرة نطرحها الآن على الأستاذ هنري مَرّو، أحد أفضل المطّلعين على الجذور المسيحيّة. ففي إطار حديث وديّ، يرغب على الأقلّ في أن يساعدنا على عدم الوقوع في بعض الفخاخ المنصوبة في مسيرة مثل هذا البحث، مضيفًا: إذا صحّ أنّ سؤالكم يخطر ببال إنسان غربيّ بطريقة شبه عفويّة في أيّامنا، فإنّه يبقى سؤالًا مفخّخًا، لأنّه مطروح بألفاظ غير مرنة. فالأمور، في التاريخ، ليست أبدًا بهذه البساطة. لا يجوز حصر تاريخ الأجيال المسيحيّة الأولى وقرون المسيحيّة الأولى في مشكلة واحدة هي مشكلة تهلّن حركة دينيّة نشأت في وسط يهوديّ، أو أن تهلُّن المسيحيّة هذا ليس هو بالأحرى ظاهرة بسيطة كما يتصوّرها الناس بسهولة، وكما تصوّرها بوجه خاصّ مؤرّخو الزمن الليبراليّ الذين سبقونا.

يهوديّة ويونانيّة، يونانيّة ويهوديّة

منذ بدء المسيحيّة، اختلطت عناصر يونانيّة بمصادرها الساميّة. وحين انتقلت المسيحيّة، بدافع من عمل بولس الرسوليّ، إلى العالم اليونانيّ، تهلّنت يومًا بعد يوم، ولكن من دون الانفصال عن روابطها الساميّة. لستُ أقترح هنا، بطريقة خدّاعة، مفارقة لأُغرق سؤالكم المزدوج! بل أُشير إلى حقيقةٍ تاريخيّة على جانب من الأهمّيّة.

نشأت المسيحيّة في فلسطين القرن الأوّل، التي كانت، في الجليل خصوصًا، مهلّنة في العمق إلى حدٍّ ما. كانت النواة الأولى التي انطلقت منها الجماعة المسيحيّة يهوديّة مئة في المئة، ولكنّها لم تكن ساميّة مئة في المئة – والدليل على ذلك أنّ رسولَين من الرسل الاثني عشر يحملان اسمَين يونانيَّين، هما أندراوس وفيلبُّس. وليس من المصادفة أن نرى، حين استقبل

(*) Henri Marrou، عضو في المعهد.

سكّان أورشليم يسوعَ استقبالًا حماسيًّا، «بعضَ اليونانيّين في جملة الذين صعدوا إلى أورشليم للعبادة مدّة العيد، يقصدون إلى فيلبّس، وكان من بيت صيدا في الجليل، ويقولون له ملتمسين: «يا سيّد، نريد أن نرى يسوع. فيذهب فيلبُّس ويُخبر أندراوس، ويذهب أندراوس وفيلبّس فيُخبران يسوع» (يو ١٢/٢٠-٢٢).

صحيح أنّ المسيحيّة ما لبثت، عن يد بولس الطرسوسي، أن انتقلت إلى اليونانيّين (حُرِّرت الأناجيل الأربعة باليونانيّة، كسائر أسفار العهد الجديد) وانتشرت خصوصًا في فَلَك العالم الرومانيّ وبالتالي الحضارة الإغريقيّة.

وهنا، لا يسع أستاذ التاريخ ألّا يستطرد: لا يجوز لنا أن نضع معارضة بين اليونانيّين واللاتين، كما يفعل تعليمنا لأسباب تربويّة. فحين لم يعد الرومانيّون فلّاحين أشدّاء وفاضلين، ولكنّهم ظلّوا برابرة، كان لهم من الذكاء ما جعلهم يُدركون أنّ الأفضل لهم هو أن يتبنّوا الحضارة اليونانيّة الرائعة ويكيّفوها وفق حاجاتهم، لأنّها سبقت حضارتهم فكان لها الوقت اللازم لتنضج. وابتداءً من نهاية القرن الثاني قبل الميلاد، لم تبق الهلّينيّة من جهة، واللاتينيّة من جهة أخرى، بل كان هناك حضارة واحدة، مدّها الفتح الرومانيّ إلى أفريقيا الشماليّة وأوروبّا الغربيّة، تلك الحضارة التي يسمّيها الألمان الحضارة الهلّينستيّة الرومانيّة. والحضارة الغربيّة العصريّة ليست سوى تلك الحضارة الهلّينيّة الأصل التي ما زالت قائمة. فعلامَ يقوم العالم الغربيّ العصريّ؟ على التّقنية. وعلامَ يقوم العلم؟ على الرياضيّات التي هي من إبداع العقل اليونانيّ.

فنحن الغربيّين، في آنٍ واحد، ورثة الثقافة الإغريقيّة والدين المسيحيّ، الذي كان يهوديًّا إغريقيًّا في جذوره، وإغريقيًّا في نموّه. وأشدّد على القول بأنّ المسيحيّة لم تنفصل قطّ عن جذورها «المختلطة»، ولم تكفّ، إن جاز لي هذا القول، عن حقن عناصر ساميّة في جميع مراحل تاريخها. قلتُ إنّنا نحن الغربيّين يونانيّون جميعًا، وأضيف إنّنا، بصفتنا مسيحيّين، لم نُهلَّن تمامًا.

والأمر التاريخيّ الذي لا بدّ من التشديد عليه هو أنّ المعتقد المسيحيّ الصحيح لم يقبل قطّ الانفصال عن العهد القديم، فإنّ التأمّل الدائم في تلك الأسفار اليهوديّة قد أدخلَ، بكمّيّات ضخمة، عناصر ساميّة في الفكر والتقوى والحياة المسيحيّة. وهذا ما شكّل حجر عثرة عند بعض الناس على مرّ القرون. على سبيل المثال، كان شارل مورّاس (Maurras)، مؤسّس «العمل الفرنسيّ»، يُعجَب، في الكثلكة اللاتينيّة، بما يبدو له أنّه صادر عن تراث رومة – مبدأ سلطةٍ تراتبيّة ونظام اجتماعيّ – ولكنّه كان لا يُظهر، في الوقت نفسه، إلّا احتقارًا لـ«غيوم» مؤسّسها وأوهامه، ذلك اليهوديّ الذي لم تنجح تلك الكثلكة نفسها في التخلّص منه! ومن غنوصيّي القرن الثاني ومرقيون حتّى هتلر، مرورًا بيوليانُس الجاحد، ما أكثر المحاولات التي تمّت لإزالة ذلك التراث! فلا عجب أن نسمع بيوس الحادي عشر يصرّح، أمام الخطر النازيّ: «من الناحية الروحيّة، نحن ساميّون»!

ولم ينفرد العهد القديم في التأثير، فإنّ إحدى أبرز نتائج البحوث التاريخيّة الحديثة لفتت النظر إلى أهمّيّة التقاليد اليهوديّة الأصل، التي ترقى إلى الجماعة المسيحيّة الأولى المكوّنة كلّها في فلسطين، والتي حُفظت عند آباء الكنيسة الذين كانوا، على ما يبدو، مهلّنين جميعًا. يكفيني أن أُحيل إلى كتاب جان دانيالو، **لاهوت المسيحيّة اليهوديّة الأصل**.

مَن كان إنسانًا، كان متأصّلًا

وهنا يرفع مَرّو صوته، فقد كان تفكيره في ما للظاهرة الإنسانيّة من بعد تاريخيّ أعمق من أن يمتنع عن تحذيرنا من خطر يعدّه رهيبًا، وهو وهم الرغبة في إدراك **جوهر المسيحيّة** وعزله (عنوان كتاب مشهور لأدولف هَرْناك، زعيم البروتستانتيّة الليبراليّة). لقد عرف هنري مرّو حقّ المعرفة أحد تلاميذ هَرْناك الأخيرين، موريس غوغيل

(Goguel). وبعد أن أصبح زميله في السوربون، اجتمع إليه في أحد الأيّام للتحدُّث معه في تنسيق دروسهما. فلفظ غوغيل هٰذه الجملة التي تكشف عن فكر البروتستانتيّة الليبراليّة: «ما من عائق بيننا: ستعلّم... ماذا تقول... آباء الكنيسة؟ في نظري، بعد السنة ١٠٠، لم يبق وجود للمسيحيّة!». ففي نظر غوغيل، كما في نظر هَرناك، لم يبق للمسيحيّة من وجود بعد أن وُضعت آخر أسفار العهد الجديد. كان هناك، بظهور يسوع، ذٰلك الانبثاق الصافي، ذٰلك الينبوع – «جوهر المسيحيّة» –، ولٰكنّه سرعان ما ضاع في المستنقعات السابقة للكثلكة.

فواصل هنري مرُّو بتحمُّس: كلّا، لا يمكن «إعدام» التاريخ. لا يمكن شطب ألفَي سنة من المسيحيّة. مَن كان إنسانًا كان متأصّلًا. ولا يحدَّد الإنسان بثوابت بيولوجيّة فحسْب، بل باندماجه في ثقافة، في حضارة. هل تعرفون لماذا يموت الناس في أيّامنا من السرطان؟ لأنّهم لم يعودوا يموتون من السلّ الرئويّ. في القرن الثامن عشر، لم يكن للناس الوقت الكافي ليُصابوا بالسلّ الرئويّ، فكانوا يموتون من الجُدري. وفي القرن الرابع عشر، لم يكونوا يموتون من الجُدري، لأنّهم كانوا يذهبون ضحيّة الطاعون! إنّها ظواهر حضارة. يجب الاحتراس من المشاكل الكاذبة. إن لم نكن بني ثقافة معيّنة وحضارة معيّنة، لم نكن شيئًا. إنّ المسيحيّة لا تُفلت من شريعة التجسّد هٰذه في التاريخ. فالرغبة في استعادة فكر يسوع مباشرةً لا معنى لها في نظري، كما لو كان ممكنًا أن ندرك «الآخَر» من دون أن نشارك في هٰذا الإدراك! فلا نستطيع أن نعرف فكر يسوع إلّا عَبرَ انعكاسه على ثقافتنا، وهٰذه الثقافة متأثّرة بسياق الغرب التاريخيّ كلّه. والتاريخ لا يدرك الماضي أبدًا في حالته المجرَّدة. كان المصلِحون يتصوَّرون أنّهم يستطيعون أن يصلوا، بتخطّي تشوّهات العصر الوسيط، إلى يسوع الإنجيل. في الواقع، كان يسوعهم يمرّ بتفكير بني القرن السادس عشر.

لكي تستطيع المسيحيّة أن تعيش، كان عليها أن تتجسّد في حضارة من الحضارات. فتجسّدت خصوصًا في حضارة الإمبراطوريّة الرومانيّة. وكان في إمكانها أن تتجسّد في حضارةٍ أخرى، ولٰكن ما حيلتنا في ذٰلك؟ هٰذا مثال الحدث التاريخيّ الذي لا يسعنا إلّا أن نسجِّله، من دون أن نستطيع أن نحكم فيه حكمًا تقييميًّا.

لا يمكن أن نغضّ النظر عمّا كان في الماضي. قد تنسجم المسيحيّة مع عقليّة الهنديّ أو الصينيّ أو الزنجيّ، لٰكنّهم لا يستطيعون أن ينظروا إلى الأمور، بعد أن أصبحت المسيحيّة ديانتهم، كما لو لم تحملها ألفا سنة من التاريخ ولو لم يمت يسوع المسيح في اليهوديّة، على عهد بنطيوس بيلاطس.

بين التجسّد والشموليّة

ماذا نستخلص؟ هل نتج من اندماج المسيحيّة الطويل في الحضارة الغربيّة صعوبة أكبر لانتشارها في سائر الحضارات؟ هٰذا شيء ممكن، لٰكنّ المشكلة المطروحة هٰكذا على الدين المسيحيّ فُرضت كذٰلك على جميع الأديان ذات الدعوة الشاملة. ولقد حلّتها بأنواع مختلفة في ظروف تاريخيّة مختلفة. فالبوذيّة، التي وُلدت في شمال الهند، زالت تمامًا في أيّامنا من مسقط رأسها، بعد أن خنقتها حيويّة الهندوسيّة: فلجأت إلى سري لَنْكا وبرمانيا وتايلَند وڤيتنام، وإلى الصين وكوريا واليابان. ومع ذٰلك فاليابانيّ البوذيّ، على سبيل المثال، لا يجهل أنّ النور الباطنيّ أتاه من الهند وأنّ أقدم الوثائق المختصّة ببوذا كُتبت باللغة السَّنسكريتيّة قبل أن تُترجَم، مباشرةً أو بطريقة غير مباشرة، إلى لغته الخاصّة، كما أنّ المسيحيّ اليابانيّ يُحال إلى فلسطين القرن الأوّل وإلى يونانيّة الأناجيل.

أمّا الإسلام، فإنّه لم يستطع أن يفكّ روابطه الأصليّة مع جذوره العربيّة. فمنذ هزيمة المعتزلة في منتصف القرن التاسع، بقي كتابه، القرآن، مطابقًا لكلمة الله نفسها، فلا تمكن ترجمته.

والمسيحيّة عرفت هي أيضًا، كما هو معلوم،

«أصوليّيها» ومتزمّتيها، ولٰكنّها لم تذهب إلى ذٰلك الحدّ. وإذا صحّ أنّ اللغة اللاتينيّة بقيت اللغة الطقسيّة واللاهوتيّة في الغرب. ففي الشرق، كلّما وصل التبشير إلى شعب جديد، كانت الليترجيا والكتاب المقدّس وشروحه تُترجَم إلى لغته. هٰذا شأن القبطيّة في مصر، والسريانيّة في الأراضي الساميّة، والأرمنيّة في أرمينيا إلخ.

وكانت الكنيسة السريانيّة مغمورة بحيويّةٍ واندفاع إرساليّ عظيم، حتّى إنّها نقلت الإيمان إلى أقصى الهند الجنوبيّ وإلى قلب الصين، وذٰلك منذ القرن السابع، كما تشهد على ذٰلك مِسَلّة سِنْغان فو (Singan-Fou).

نبقى في الغرب مُعجبين بذكرى عالَم القرن الوسيط المسيحيّ، كما لو كان وضع الكنيسة المسيحيّة العاديّ أن يكون الجسم الاجتماعيّ كلّه مسيحيًّا! أمّا الآن، حيث علينا أن نقبل بألّا نكون إلّا مسيحيّة أقلّيّة، فمن المفيد لنا أن نُعير اهتمامًا أكبر لتلك الكنائس الأقلّيّة، والأمينة مع ذٰلك. هٰذا وإنّ ما جرى في الشرق الأدنى يذكّرنا بوجود الكنائس الناطقة بالعربيّة، في مصر ولبنان وسورية والعراق... وهناك كنائس في البلدان النائية، كالمالابار والمالنكار، مع أنّهم لا يمثّلون إلّا جزءًا صغيرًا جدًّا في القارة الهنديّة الواسعة. ولٰكنّهم متأصّلون تأصُّلًا عميقًا في بلادهم.

إنّ حالة الصين معقّدة جدًّا، فإنّ الإنجيل غُرس فيها أربع مرّات، لٰكنّ الكنيسة دُمِّرت أربع مرّات على أثر ردّة فعل قوميّة. أمّا في اليابان، فإنّ المسيحيّين، الذين اضطُرّوا إلى العيش في السرّ وتحمّل الاضطهادات، أظهروا أمانةً نادرة.

الفصل الثالث

كسور في العصر الوسيط

بقلم جورج دوبي (*)

إنّ شريحة التاريخ الطويلة التي نسمّيها العصر الوسيط تُختَم بسلسلة كسور سبّبت تفكّك العالم المسيحيّ اللاتينيّ. فلكي نتفهّم تلك الأزمة التي أصابت المسيحيّة الغربيّة - ولكن لكي نتفهّم أيضًا على وجه أفضل ما يهزّ تحت أنظارنا مسيحيّة اليوم - من المهمّ أن نجعل مثل ذلك التزعزع في امتدادِ تطوُّر معيَّن. فلا بدّ لنا من أن نوجّه نظرنا إلى ما قبل ذلك بخمسة قرون، حتّى مطلع القرن الحادي عشر.

الكنيسة تفرض نظامها

بينما كانت حركة نموّ الاقتصاد الزراعيّ البطيئة تتسارع، جارفةً كلّ شيء، وبينما كانت سلطات التنظيم القديمة، سلطات الملوك، تنحني تحت ضغط الإقطاع، تمركز العالم المسيحيّ الغربيّ، مدّة العقود التي تلت السنة الألف، في بنى صارمة، في حين كان ينفصل عن العالم المسيحيّ الشرقيّ. وكان قادة الكنيسة هم الذين قاموا بذلك التنظيم، جادّين في حبس المجتمع البشريّ في بنى مبنيّة على تمييز مزدوج: تمييز طبيعيّ، يفصل بين المؤنّث والمذكّر، وتمييز مؤسّساتي يوزّع الرجال إلى مجموعتين، العلمانيّين والإكليريكيّين.

فاستأثر الإكليريكيّون باحتكارٍ مزدوج، مدّعين أنفسهم، من جهة، الوسطاء المشكورين بين الله والآخرين، بتوزيع النعمة بحركات وكلمات، ومحتفظين، من جهة أخرى، بالوصول إلى الثقافة المكتوبة، والكتاب المقدّس، وكلمة الله، التي كان لهم وحدهم الحقّ في الإصغاء إليها مباشرةً وتفسيرها ونقلها. ولمّا كان الإكليريكيّون مزوَّدين بتلك الامتيازات المفرطة، وبالسلطات الواسعة التي تمنحها، فإنّهم جعلوا أنفسهم فئة، بل الفئة الحقيقيّة الوحيدة، التي تصوّروها امتدادًا للمجتمع السماويّ في العالم المنظور. فإنّ تفوّقهم يعود إلى أنّهم كانوا، على حدّ قولهم، أكثر من نصف ملائكة، في مأمن من الأدناس الجسديّة التي تتدبّق فيها بقيّة البشريّة: فحُرِّم عليهم بوجه خاصّ كلّ نشاط جنسيّ، ولمّا انعزل خدّام الله، في آنٍ واحد، بسبب امتيازاتهم وطهارتهم، فقد وجب عليهم، في آخر المطاف، في نضال عسير شنّوه ليدفعوا الناس إلى الموافقة على طموحاتهم، أن يرصّوا الصفوف ويتنظّموا تنظيمًا تراتبيًّا في جسم ذي كتلة واحدة، بإدارة أسقف رومة. وما سمّاه مؤرّخو الكنيسة الإصلاح الغريغوريّ، الذي انتهى في نهاية القرن الحادي عشر، أراد أن يقسّم الجنس البشريّ إلى ثلاثة أقسام: الإكليريكيّون الذين لا جنس لهم، والعلمانيّون المكتوب لهم أن يُنجبوا في المحافظة على العفّة، والنساء اللواتي يخضعن.

المقاومون

لكنّ ذلك التنظيم، في السعي وراء حركة النموّ الاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ، ظلّ موضع اتّهام

(*) Georges Duby، أستاذ في معهد فرنسا.

وانتقاد. ويحسن بنا هنا أن نأخذ التسلسل الزمنيّ بعين الاعتبار وأن نحدّد المراحل.

١) منذ اللحظة التي سعى فيها الأحبار لفرض تلك البنى - أي منذ عشرينيّات القرن الحادي عشر - انتصب المقاومون في وجههم: فمن جهة، العديد من الكهنة الذين لم يفهموا لماذا يُرغَمون على تطليق زوجاتهم والامتناع عن الحياة الزوجيّة، ومن جهة أخرى، الشيع الهرطوقيّة، وكان على رأسها إكليريكيّون لا يرون أنّ فيض الروح القدس والنعمة يستوجب تدخُّل هيئة خدّام متخصِّصين. كانت البدعة تعارض وجود الأسرار ووجود الكنيسة، فكانت تقترح نموذج مجتمع مسيحيّ مختلف كلّ الاختلاف: أي مجموعات تقويّة أمينة للكلمة، يرشدها أفضل الناس، ولا تُستبعَد فيها النساء ولا يُقبَل فيها الإكليرس.

٢) لم يتمّ الانتصار على المقاومة المزدوجة إلّا بمشقّة وبطء وبوجه جزئيّ، فأُرغم الإكليريكيّون على العزوبة، وأُحرق الهراطقة أو أُجبروا على العيش في الخفاء، لكنّهم لم يُدمَّروا، بل حافظوا في الظلّ على نفوذهم.

ومع ذلك، كان رجال الكنيسة يفقدون شيئًا فشيئًا احتكار الثقافة المكتوبة. فمنذ نهاية القرن الحادي عشر، أخذ أبناء المولى وبناته، في القصور، يتعلّمون القراءة. وهكذا قام نظام عقائديّ متحرّر من رقابة الكنيسة، استطاع أن يعبّر عن أفكاره في الآداب الفروسيّة باللغة الدارجة. ومع أنّه كان هو أيضًا رفضيًّا، لم يُنكر التمييز بين الفئات الاجتماعيّة. وإذا طالب أيضًا بتفوُّق إحداها، لم تكن فئة الإكليريكيّين، بل فئة الفرسان.

إنّ عقائديّة الأرستقراطيّة العلمانيّة هذه، التي ترسّخت حيويّتها الجارفة في أثناء القرن الثاني عشر، كانت تقوم على تفوُّق طبقة حاكمة من الرجال. لكنّها كانت تشيد بالمرأة وتضع الحبّ في ذروة نظامها التقييميّ. وكانت تعلن ضرورة العمل في العالم والحقّ في الاستمتاع به، وتجعل مثالها الأعلى في التوازن بين «الفروسيّة» و«الإكليروسيّة»، أي بين الفضائل الزمنيّة والفضائل التي تمارَس بالتأمّل الشخصيّ في النصوص المقدّسة، وتُقيم صورةً مثاليّة، ونموذج تصرُّف، وصورة الإنسان المستقيم، الذي يخاف الله، ويحترم الكهنة الصالحين، ولكنّه لا يركع أمامهم، ويقدر أن يسلك سلوكًا صالحًا في ضوء علمه الخاصّ المستنير.

إنقلاب القرن الثالث عشر

٣) بعد ١١٧٠، نرى علمانيّين كَثُر عددهم يومًا بعد يوم، ومن بينهم بيار ڤَلْدو (Valdo)، يطالبون بالحقّ في أن يقرأوا هم أنفسهم ترجمات الإنجيل وأن ينشروا حولهم البشارة عن طريق الوعظ. ولقد قَمعت الكنيسة هذا الاعتداد بالنفس. لكن سرعان ما وجب عليها أن ترضخ، فإنّ فرنسيس الأسّيزيّ وتلاميذه الأوّلين، مع أنّهم كانوا علمانيّين، أُذن لهم في الوعظ، شرط أن يخضعوا. إنّ الرهبانيّة الفرنسيسكانيّة لم تتكوّن إلّا باندماجها في المؤسّسة الكنسيّة، وبخضوعها لرقابة الديوان الرومانيّ. لكنّ البابويّة أدركت ضرورة إعطاء العلمانيّين ما كانوا ينتظرونه في الحرمان والقلق: لا ربًّا فقط، بل كلمة الله.

وساعدتها رهبانيّات الصدقة. فكان الانقلاب الكبير الذي عرفه القرن الثالث عشر. فبالعظة والمسرح والرسم وشبكة الرهبانيّات الثالثة، أصبحت المسيحيّة في تلك الأيّام في الغرب ديانةً شعبيّة، ولكنّها ظلّت مراقَبةً عن كثب: فإنّ الإقفال على المؤمنين في إطار الرعايا كان يبدو آمن سور ضدّ انحرافات الأخلاق والتعليم.

الانفصال

٤) مرحلة أخيرة ابتدأت في القرن الرابع عشر. فإنّ الكنيسة نفسها، الكنيسة البابويّة، اتّخذت، في أثناء

فاصل أڤينيون، مظهر مَلَكيّة قائمة على نظام الضرائب والبيرُقراطيّة. وفي حين كانت الفئات العلمانيّة تتقوّى في الوقت نفسه، كان الملوك يريدون أن يتحرّروا تمامًا من الوصاية الكنسيّة. فشجّعوا جميع الذين كانوا يناضلون، في الجامعات التي كانت مشاغل تفكير، لتحرير الكنيسة من طموحاتها الزمنيّة، ولنفخ روح فيها، وبوجه خاصّ لاستبدال سلطة المجمع بسلطة البابا. وعندئذٍ، في التراجع والجمود الاقتصاديّ اللذين عرفتهما أوروبّا في قرنَي العصر الوسيط الأخيرَين، اتّسع الصدع الحاسم.

وانفتح هٰذا الصدع في خطّ الانقسام القديم الذي رُسم، قبل ذٰلك بثلاثمائة سنة، بين المؤمنين وخدّام الكنيسة، وبين العلمانيّين والكنيسة. وبقيت الكنيسة كبناء ضخم، ازداد ثقله يومًا بعد يوم، وتصلّب قسمه الأساسيّ وبدا صعب القياد لكلّ محاولة إصلاح في العمق. فكانت تظهر في ملامح جيش مفرط العدد من الموظّفين الحريصين على مكاسبهم وعلى مهنتهم، سواء أكانت عامّة، في الأبرشيّة أو الرعيّة، أم خاصّة بين العديد من الوظائف الكهنوتيّة التي كان كلّ بيت ميسور يشعر بأنّه ملزم بالإنفاق عليها: جيش من الرجال المتحمّسين للدفاع عن امتيازاتهم والمطالبة بأجرة، بقدر ما كانت الأيّام تزداد عسرًا والبطالة تهدّدهم. وفوق ذٰلك كلّه، برزت هيئة أركان من المفكّرين الذين أصبحوا جزءًا لا يتجزّأ من المؤسّسات الجامعيّة وأخذوا يحلمون بعدم الخروج منها أبدًا، فكانوا فخورين بعلمهم الشكليّ ومقتنعين بأنّه يشكّل الضمانة الوحيدة لجميع المكاسب التي كانوا ينعمون بها، فازدادوا كلّ يوم ابتعادًا عن الشعب الذي كان عمل الفرنسيسكان والدومنيكيّين يسعى لإيصاله إلى النضج الروحيّ.

فإنّ العلمانيّين، رجالًا ونساء، كانوا يرفضون أن يبقوا مجرّد أناس يحضرون الحفلات. ففي الكنائس التي أخذوا يشيّدونها لكي يصل الناس مباشرة، بالسماع والنظر، إلى الحقيقة، وفي المصلّيات التي تعلّم فيها الأغنياء استعمال كتب الصلوات، وأمام القبور، وأمام المذاود، وتماثيل المصلوب، وروافد المذبح، أصبح عدد كبير من الصور التي روجّها تقدّم فنّ الطبع على الخشب في متناول أفقر الناس. وبممارسة سرّ الاعتراف، وفحص الضمير الذي يدعو كلّ واحد إلى تمييز أفضل بين الخير والشرّ، لا في الأعمال فحسْب، بل في النيّات، وبالاقتراب السنويّ على الأقلّ من سرّ الإفخارستيّا، أصبحت التقوى، في نهاية خمسة قرون من الانثقاف التدريجيّ، مسألة شخصيّة. فبين النفس والشأن الإلٰهيّ، كانت الصلة تميل إلى الاستغناء عن الوسطاء: كانت جان دارك امرأةً تتلقّى معلوماتها مباشرةً من رسل البلاط السماويّ، ولا تصغي إلى أوامر الكهنة حين كان يبدو لها أنّها تناقض الأوامر الإلٰهيّة، وتثق بيسوع، ولا تشكّ في كونها في حالة النعمة إن رضي بأن يجعلها فيها. فكانت تؤدّي أوضح شهادة لانفصال بين الكنيسة المؤسّساتيّة والمسيحيّة التي أصبحت تُعاش حتّى في أوضع طبقات الشعب.

ولقد قام المفتّشون بواجبهم، وبحقّ أسلموا جان إلى المحرقة، لأنّها كانت غير خاضعة. كان صوتها صوت العلمانيّين الذين يجب إعادتهم إلى الاحترام والطاعة. كانت ترفض احتكارات التشفّع التي استأثر بها الكهنة فلا تقلّ خطرًا عن الهراطقة الذين رفضوها هم أيضًا في ١٠٢٢، فأُحرقوا. لكنّ التوتّرات في القرن الخامس عشر وصلت إلى درجة من الخطورة جعلت من الإصلاح أمرًا لا غنى عنه إلّا أنّ هٰذا الإصلاح تمّ في العنف، فتحطّم العالم المسيحيّ، وتجمّد النظام طوال عدّة قرون.

هٰذه المشكلة ما زالت حاليّة - لا في داخل الكثلكة فحسْب: وهي مشكلة وضع العلمانيّين في الكنيسة. وأملنا، بفضل هٰذه العودة إلى تاريخ قديم جدًّا، أن نطرحها على وجه أفضل.

الفصل الرابع

علامات التناقض

بقلم جاك لوبرون(*)

قد يكون القرن السادس عشر والسابع عشر، قبل أيّامنا، حقبة التاريخ الغربيّ التي تكدّس فيها أكثر عدد من الأشياء الجديدة والتبدّلات الحاسمة. لكنّ تاريخ المسيحيّة لا يجري كما يجري تاريخ العلوم والمؤسّسات أو الأفكار السياسيّة. فإنّ الوجه الذي اتّخذته الكنائس في هٰذين القرنَين، واستمرار مؤسّساتها وعقائدها وطقوسها وممارساتها في الظاهر كان يُخشى أن يُخفيا التبدّلات في العمق ويحملا على الاعتقاد بنوع من الحتميّة، كما لو قد تمّ الوصول، بعد تردّدات استغرقت مئات السنين، وبالرغم من التمزّق الذي نتج من إصلاحات القرن السادس عشر، إلى أنماط مسيحيّة ثابتة، لا بل نهائيّة. إنّ ماضينا الحديث قد بدّد تلك الأوهام، ونحن في حالة تمكّننا اليوم من أن نعرف ما هي المشاكل وما هي الأزمات التي كانت تُطرح منذ ذٰلك الزمن أو كانت تلوح في الأفق، وما هي الرهانات الحقيقيّة التي كانت كامنة وراء المناظرات اللاهوتيّة أو النظاميّة والمناقشات حول الأفكار وتطوّر المؤسّسات البطيء.

المجتمع المسيحيّ

حتّى على مستوى المذهب الدينيّ، كان هناك عالم مسيحيّ، يتّسم بطابع الوحدة والتماسك والاستقرار، فيفرض نفسه على الإنسان العصريّ، حين كان ينظر إلى كنيسته وإلى المكانة التي تحتلّها في العالم وإلى المكانة التي يحتلّها هو نفسه فيه. ورث هٰذا المجتمع المسيحيّ من مذهب أرسطاطاليس وخلاصات العصر الوسيط الكبرى نظرةً وحدويّة إلى العالم المركّز على الأرض والمخلوق من أجل الإنسان ومفهومًا للمجتمع يهدف قبل كلّ شيء إلى توفير الخلاص الأبديّ لأعضائه. وفي الوقت نفسه، ورث من مذهب أفلاطون اليقين من أنّ هٰذا العالم تمرّ به شبكة من التأثيرات الصاعدة والنازلة، وكأنّها سُلّمُ يعقوب جديد ينقل من الله إلى الطبيعة، ومجموعة ديناميّة من الكائنات والأشياء، ومكان تُشاهَد فيه ألف «عجيبة». وكانت تلك الأفكار العامّة التي لا يعبَّرُ عنها أحيانًا، وتلك البداهات المتناقضة التي تبرز عند منعطف نصّ من النصوص أو خطبة من الخطب، أكثر الأفكار انتشارًا: مع أنّها ربّما كانت موضع شكّ من قبل كبار المفكّرين ومن قبل أوائل العلماء، ومع أنّها ناقضت الوقائع ورصد السماء واكتشاف عوالم أخرى وبشرٍ آخرين، وتمزّق الكنيسة الواحدة، ووجود جميع أعمال الشغب والبربريّة في المجتمعات «المسيحيّة»، حتّى ستّينيّات القرن السابع عشر على الأقلّ، لم يستطع أن يستغني عنها إلّا القليل من الناس.

وبعد معركة ليپانت (Lépante) بمئة سنة، أفلا نرى أنّ جان سوبيسكي (Sobieski)، بتأييد من تحمّس رائع في أوروبّا الوسطى كلّها، وباسم العالم المسيحيّ المستعاد لحظةً في ١٦٨٣، انتصر على الأتراك في معركة كاهلنبرغ (Kahlenberg)؟ أوَلا نعرف أنّ الحنين، الذي لم ينطفئ، إلى الوحدة والكلّيّة (اللتين ذُكّر بهما في مطلع مرسوم نانت) هو الذي شجّع هداة النفوس

(*) Jacques Lebrun، أستاذ في المركز الوطنيّ للتعليم عن بُعد.

والمرسَلين، في وسط التواطؤات وأعمال الظلم؟ ولن نبالغ في الملاحظة إلى أيّ درجة، على مستوى اللاهوت وعلى مستوى السياسة، بقيت تلك النظرة إلى العالم متسلِّطة على الأرواح والمخيّلات: فإنّ لاهوت الكهنوت، الذي ازدادت قيمته كثيرًا في الكثلكة في هٰذا الزمن العصريّ، كان يقوم إلى حدّ بعيد على الأفكار التي عبَّر عنها الكاتب القديم، المتشبّع بالأفلاطونيّة، والذي نُسب إليه اسم ديونيسيوس الأريوپاغي.

في تلك الأيّام، التي كان فيها أكثر العلماء والفلاسفة مؤمنين، لا بالشفاه، بل بالقلب، لم تكن القدسيّات قد غادرت العالم، وسلّمته إلى قوانين الحتميّة. وكان الشعب البسيط، من جهته، يواصل ممارسة الرتب الموروثة عن الأجداد، واكتشاف العلامات في كلّ مكان، والتماس مساعدة شفعائه. ما أكثر عدد الفلّاحين الذين ما زالوا، في البلدان الپروتستانتيّة، متمسّكين بتلك الرتب الممارسات! وفي البلدان الكاثوليكيّة، كانت الإشادة بسرّ الإفخارستيّا، وعرض القربان، والتطواف عند المرضى، تقرّب علامة النعمة المنظورة، وتجعل الله حاضرًا في وجه من الوجوه، وكان ازدياد قيمة الأسرار عند الكاثوليك يكثّر فرص الاعتراف بآثار الله، في العالم الحسّيّ والأشياء والحركات، في حين كان اللجوء إلى الماء المقدّس وضوء الشموع والرماد والزيت وصلوات التشفّع يمدّ إلى حدود السحر أساليب العمل الإلٰهيّة.

الإيمان المحاط بأُطر

ومع ذٰلك، فإنّ ذٰلك الاستمرار، أو ذٰلك الإصرار، كانا يكشفان أيضًا عن تغييرات أساسيّة: فإذا صحّ أنّ الكثلكة كانت تُشيد بالعلامات الأسراريّة أو بقداسة الشفعاء، عن رغبة في معارضة الپروتستانت وبحسب ما في نفسيّة البسطاء من شعور مسبق لا شكّ فيه، فإنّ ذٰلك كان يتمّ بمراقبة جميع تلك المساعي عن كثب وإضفاء طابع إكليريكيّ عليها. وكانت الكنيسة الكاثوليكيّة تلتفت نحو الجماهير، فتقدّس العنصر الأساسيّ الطبيعيّ أو الوثنيّ القديم الذي لم ينصَّر حقًّا وتستعيده، وتُفسِّره وتغيِّر معناه. ومن جهة أخرى، كانت تعتمد على النُّخَب، داعيةً إلى حملة حقيقيّة لدعم التعليم الدينيّ، وكانت تريد هزمَ جبهة الجهل، أمّ الخرافات وجميع البدع، فمورست رقابة شديدة على المعتقدات وعلى حياة المؤمنين، وعلى المؤلَّفات والأعمال الفنّيّة، باسم «الحقيقة» و«اللياقة». والإكليريكيّون أنفسهم، بفضل إرجاعهم إلى «الكرامة» وتكوينهم في مدارس إكليريكيّة أُنشئت في القرن السابع عشر، كانوا يصبحون قادة القطيع الواعين. فكانت الإشادة بما هو أسراريّ يدفع الكاثوليك إلى هاجس انتهاك الحرمات، إذ إنّ المطالبة بالصرامة الأخلاقيّة والاستعدادات الخارجيّة والباطنيّة، ومواقف الروح والقلب والجسد، كانت تمكّن من التقرُّب اللائق من أمرٍ قدسيّ تجسّد الآن، إذا صحّ القول، في العلامات التي حدَّدتها الكنيسة. وفي البلدان الپروتستانتيّة، فإنّ الحملة نفسها من أجل معرفة الحقائق واحتشام الأخلاق، والطابع الإكليريكيّ الرعويّ وَسَما حياة الشعوب الدينيّة طوال قرون. لٰكنّ هاجس الوثنيّة كان أساسيًّا وكتابيًّا إلى حدّ أبعد. فالله الواحد لا يمكن أن يكون له شفيع إلّا يسوع المسيح الذي حلّ مرّة واحدة محلّ الإنسان الخاطئ. وكانت مقاومة الخرافات الرومانيّة تستمدّ قوّة متجدِّدة من متطلّبات ديانة مستنيرة.

ولٰكن ألا يعني إعلانُ الحقائق ونشرُ التربية الدينيّة وتهذيبُ المؤمنين إيصال العلمانيّين إلى المسؤوليّة؟ أولم يكن ذٰلك يساعد العلمانيّين على الوعي لأنفسهم بعد ما كان رجال الإكليرس يراقبونهم ويرشدونهم إلى الخلاص؟ وكانت الكنيسة تشعر إلى أيّ درجة يستطيع الكتاب المقدّس، إن وُضع بدون وسطاء بين أيدي جميع الناس، أن يكون خمير انقلاب وتحرير دينيّ وتدمير اجتماعيّ، فكانت تكثّر الحواجز: لا شكّ في أنّها كانت تعتمد على الكتاب المقدّس وتجعله مألوفًا لكلّ واحد، لٰكنّها كانت تُدرج عِبرَه في خطاب الإيمان والأخلاق، فتصبح بذٰلك القارئة والمترجمة الحقيقيّة

الوحيدة. وعلى النحو نفسه، كانت تحرّم استعمال (وحتّى ترجمات) الليترجيا باللغة الدارجة، فتُبقي، بين النصّ و«الشعب»، مسافة من الإجلال.

فهناك العديد من الأمثلة التي تدلّ على أنّ الاتّصال المباشر بالكتاب المقدّس كان يؤدّي، عند الإنسان البسيط والعلمانيّ والمتعلّم بنفسه، إلى انقلاب لا يصدَّق كانت تبرِّره حرفيَّة قراءته: فإنّ المكتوب كان يتّسم بقدسيّة كلام ثابت وبثقل السلطة. أمّا الإتيان بنصّ من النصوص، واللجوء إليه، وتطبيقه على الاختبار اليوميّ، فكان ذٰلك شيئًا يختلف كلّ الاختلاف عن ترداد الحقيقة التي سُمِعت شفويًّا. والحال أنّ الپروتستانتيّة، إذا صحّ أنّها حرَّرت الكتاب المقدّس وأسَّست على هٰذا الاتّصال ديناميّة إصلاحها الخارق، فإنّها سرعان ما وضعت تفسيراتها الخاصّة وقراءاتها المعتمَدة وشروحات قساوسها: فالپروتستانتيّ، الذي كان محاطًا بإطار متين، لم يكن أكثر انصرافًا من الكاثوليكيّ إلى فوضى المعاني.

خضوع المتصوّفين

ما من شيء يُظهر، على وجه أفضل، التبدُّل الذي تمّ في النظرة إلى العالم وفعّاليّة الرقابة الكنسيّة، إلّا تطوّر الحركات التصوّفيّة والإشراقيّة. ربّما لم تكن قطّ بهٰذه الحيويّة وهٰذه الكثرة. لٰكنّ المغامرة التصوّفيّة، منذ نهاية القرن السادس عشر، اتَّخذت مجالًا هو الباطنيّة البشريّة، فإنّ العالَم المجهول الذي يستولي عليه المتصوّف هو في باطنه. وما ساعد على اندفاع التصوُّف الكرمليّ وعدَّل اتّجاه جميع مشاريع الروحانيّين كان انتشار علم النفس والترجمة النفسانيّة للاتّصال الذي لا يوصف بالله. والمعتقدات الألفيّة، التي أثارها الإصلاح في دربه، جاعلًا من القرن السادس عشر زمن المشيحيّات السياسيّة العنيفة والانتفاضات الشعبيّة التي سُحقت بصورة دمويّة، لم تعد تهيِّج الجماهير في القرن التابع، بل تحوَّلت إلى مشاريع تنظيم أرضيّ أو إلى غَوص في أعماق الأفراد أو المجموعات الفذَّة. فكان المتصوّفون يحلمون بكنيسة باطنة، ويصبحون أولٰئك «المسيحيّين الذين لا كنيسة لهم» والذين كتب كولاكوفسكي (Kolakowski) تاريخهم، لٰكنّهم قنعوا بالدولة وخضعوا لسلطتها، إمّا عن اقتناع، وإمّا عن رغبة في المثال المبنيّ على اللاعنف، محتفظين بخلوة باطنيّة. وفي الوقت نفسه، في أثناء القرن السابع عشر، عادت موجة السحر التي أدمت الغرب، من إنكلترا حتّى بلاد الباسك، ومن ألمانيا حتّى فرنسا، ولٰكنّها في هٰذه المرّة أصابت أفرادًا ضالّين محتقَرين أو بائسين.

المسيحيّة ثقافة جذّابة

منذ نهاية العصر الوسيط، تحوّلت الثقافة تحوُّلًا عجيبًا، على مستوى الإكليريكيّين أوّلًا: فكان هناك العودة إلى اكتشاف الحضارة القديمة، والاختبار الخلّاب للجمال القديم والجديد أبدًا، والتأمُّل في دروس المفكّرين الوثنيّين الأخلاقيّة. فمنذ حبريّة لاون العاشر، كانت رومة تُعِدّ الخلاصة التي تستعيد بها كنوز تلك الثقافات المندرسة حيويَّتها وتصبح مجدَّدًا فنّ حياة ونماذج تفكير، وكانت تبني ثانيةً، بالمثال الأعلى على الأقلّ، عالم الانسجام والذكاء. ولم تكن الخلاصة فكريّة أو لاهوتيّة فحسب، بل كانت حيويّة وحسّيّة، وأقرب إلى الدين المسيحيّ، على كلّ حال، ممّا قد نظنّ، وإن كانت ملتبسة إلى حدٍّ بعيد.

وكان أحد أسرار نجاح الإصلاح المقابل تحوُّل الكثلكة إلى ثقافة، إلى فنّ تفكير وشعور وحياة، ولا خوف علينا أن نبالغ في تقدير تلك القوّة الجاذبة التي مارسها ذٰلك المثال في المعاصرين: ففي رومة، كانوا يجدون قاعدة، ولا شكّ، ومقياسًا يركّزون فيه قلقهم، لا بل أيضًا مثالًا حيًّا لجميع إغراءات ثقافة إنسانيّة ومسيحيّة في آنٍ واحد. كتب في ١٥٦١ البولونيّ جان زامويسكي (Zamoyski): «بحثتُ عن الحضارة

اللاتينيّة، فوجدتُ الخلاص». ما أكثر عدد المهتدين الذين قاموا بالاختبار نفسه! ولٰكن، حتّى في أرياف الكثلكة البعيدة، كانت الخطابة الأدبيّة والفنّيّة توزّع على أبسط الناس تلك الأشكال الجذّابة، والدروس المدوّنة في الكلمات أو الأعمال المرسومة أو المحفورة. واليسوعيّون، بتركيز خطّتهم على شبكة من المدارس، وبجعلهم من العمل الفكريّ وتكوين الذوق عناصرَ أساسيّة من عناصر التربية، أدركوا متطلّبات الأزمنة العصريّة.

لٰكنّ البروتستانتيّة كانت تُعدّ ثقافة أخرى، مختلفة، مجرَّدة، مبنيّة على السماع أكثر ممّا هي مبنيّة على النظر، وأقرب إلى الكتاب المقدّس منها إلى الحضارة القديمة، ومتّسمة بطابع الشمال أكثر ممّا كانت متّسمة بطابع البحر الأبيض المتوسّط، وأقلّ قدرة على التأثير في مخيّلة الشعب، ولٰكنّها تذهب بتفكيرها الشخصيّ إلى ما أبعد.

شهرة الماضي

لٰكن جميعهم كانوا يجعلون من الاستناد إلى الماضي ومن الذاكرة حجر الزاوية في تلك الثقافات: فإنّ التقليد الذي كان كاثوليك يتمسّكون به، والكتاب المقدّس الذي كان البروتستانت يستندون إليه دون غيره، كانا يتمتّعان بشهرة الشيء الماضي أو القديم الواسعة. وفي أزمنة كان فيها للماضي والسلطة والمصدر أهمّيّة مؤسِّسة أو حاسمة في نظر أناس متشبِّعين بالنزعة القانونيّة، كان المسيحيّون يشعرون بأنّهم يستندون إلى حقيقة أصليّة: فكان التاريخ يباشر انطلاقة رائعة، لا ليكتشفوا، عَبرَ القرون، تقدُّمًا أو جدّة أبديّة للحقيقة، بل ليستكشفوا في غموض الماضي الأساس الأخير الذي قد يكون الإنسان انحدر منه. وكان كلّ مذهب يقول أمام خصمه إنّه قديم، وكان كلّ إصلاح رهبانيّ يعود إلى مصدره. فكانت كلّ جدّة ضلالًا، وكانت الاستمراريّة، على غرار الموافقة الشاملة، ميزة الحقيقة. وكان الكتّاب المدافعون لا يسأمون من الاستشهاد بالقدماء الذين كانوا يؤمنون بإلٰه واحد أو يجاهرون بخلود النفس، فكانوا يستندون إلى روايات الرحلات ليُثبتوا وحدة «الطبيعة البشريّة» عَبرَ المكان، كما يظنّون أنّهم أثبتوها عبر الزمن.

لٰكنّ النزعة القديمة، وكذٰلك البحث عن الموافقة الشاملة، قوّضتهما شيئًا فشيئًا الحركة التي أسّستها: فإنّ فَقْد النصوص، وتاريخ الأديان لم يلبثا أن بيّنا أنّ بناء حقيقة المسيحيّة على الأسبقيّة الزمنيّة أو على التفوّق الثقافيّ هو بناء على الرمل، لأنّ الضمان الذي كان التاريخ يوفّره لمسيحيّي الأزمنة العصريّة كان يُخفي خطرًا رهيبًا، وهو أن يروا في أحد الأيّام أسس إيمانهم تختفي. وكانت مشاكل التسلسل الزمنيّ، تلك التي كانت تثيرها معرفة الحضارات القديمة أو البعيدة، تتكدّس شيئًا فشيئًا. لٰكن الذين يستطيعون أن يعرفوها كانوا قلائل.

المنازعات الأولى في العلم

وكان من الممكن أن يصدر خطر آخر عن انتشار العلم، ولم يكن المعاصرون في حالة تمكّنهم من إدراكه بدقّة. لم يكن العلم معاديًا للمسيحيّة: أفلا يكشف عن عجائب الخليقة؟ أوَلا يُظهر، من العُثّة إلى النجمة، الهندسة الخارقة نفسها، والأعمال التي تظهر فيها يد الفنّان نفسه؟ واللاهوتيّون، ألا يميّزون بدقّة متزايدة، لكي يحافظوا على خاصّيّة المعجزة أو النعمة، بين سير الطبيعة «العاديّ» وسيرها «غير العاديّ»؟ و«الطبيعيّ» من جهة و«الفائق الطبيعة» من جهة أخرى، ألا يحبسان بنظاميهما المتمايزَين كلَّ حقيقة؟ لٰكنّ الفائق الطبيعة كان يصبح، في نظرهم، قريبًا من الخارق، والمعجزة عكسَ قوانين الطبيعة، فكانا يُبعَدان نحو ما لا يمكن إدراكه. وبعد أن كانا برهانَين دفاعيَّين، أصبحا امتحانَين للمؤمن. وغير العاديّ، وإن حُصر في المعجزات

الكتابيّة والمعجزات التي تضمنها الكنيسة، كان يصبح إخفاقًا لإلٰه يكفل، بصفته المهندس الأعلى، نظامَ العالم. وكانت المشكلة نفسها تُطرح يومًا بعد يوم على مفسّري الأسفار المقدّسة: فإذا كان الكتاب المقدّس مُلهَمًا، فكيف يبقى الكاتب المقدّس إنسانًا؟ وإذا كانت يد الله ترسم الأحرف، فهو ليس سوى أداة جامدة، وعندئذٍ لا يمكن أن يقع خطأ في النصّ. والاعتراض الذي كان سپينوزا يبديه، كم واحدًا كانوا يستطيعون أن يواجهوه؟

إنّ مأساة الأزمنة العصريّة كانت عجز أفضل المفكّرين وجمهور المسيحيّين عن أن يتصوّروا، بلا تناقض، ثنائيّة الطبيعة وما فوق الطبيعة. فإنّ اعتصام بعضهم في إيمان البسطاء، وظلاميّة بعضهم، وعقلانيّة بعضهم الآخر، ليست سوى حلول خاطئة أو توفيقات كلاميّة. فهل تحطّمت السلسلة التي كانت تمكّن من الربط بين الله والعالم؟ وهنا أيضًا سيكشف الغد في أيّ أعماق كانت الأزمة التي تُخفيها ظواهر متكاملة.

علامات العلمنة

إنّ الأمان الظاهر الذي توفّره الثقافة واللاهوت لم يكن موضع اتّهام بقدر ما كانت الكنائس تبدو مستندة بقوّة إلى نظام اجتماعيّ. لا شكّ في أنّ فارقًا تدريجيًّا كان يحصل بين العالم وما وراءه: فإنّ عددًا كبيرًا من المهمّات التي كانت الكنيسة تقوم بها تقليديًّا، كالتعليم والقضاء والإسعاف، كان ينتقل ببطء إلى أيدي مؤسّسات علمانيّة، وكان العديد من المسيحيّين يعلمون بأنّ ملكوت يسوع المسيح ليس من هٰذا العالم. وفي الوقت نفسه، كانت الدولة العصريّة تستقلّ عن التأثيرات الروحيّة والدوافع الدينيّة: فكانت مصلحة الدولة، التي نشأت في إيطاليا النهضة، تصبح، إلى حدٍّ قريب أو بعيد، الدافع الأخير إلى القرارات. وكان إنقاذ المَلَكيّة فوق كلّ اعتبار آخر، وقد تمّ الاختبار في فرنسا نهاية القرن السادس عشر. وكان الأمراء الكاثوليك، والپروتستانت أيضًا، يرون في الكنائس مؤسّسات وطنيّة يحمونها ويدافعون عنها.

ولٰكنّ الكنيسة الكاثوليكيّة، بالتوازي مع نشأة الدولة العصريّة، كانت تتقوّى على مستوى الرأس وتتنظّم بإدارة، ودبلوماسيّة فعّالة، ومصالح تلبّي الحاجات، مستفيدةً من الإغراء الذي كانت ثقافتها وفنّها يمارسانه، بالرغم من بعض الانحطاط الذي عرفه القرن السابع عشر. وكانت رومة، أورشليم الجديدة، تصبح شيئًا فشيئًا مركز الحكم الكنسيّ الحقيقيّ: فكانت، بالرغم من التراجع والمخاصمات التي لا يُحصى عددها، تسجّل بعض الانتصارات. وكانت الخلافات اللاهوتيّة أو النظاميّة الكبرى لا تجد حلًّا إلّا في رومة. وكان على الملوك، وحتّى على لويس الرابع عشر، أن يلجأ إلى رومة ليحصل على شجب المنشقّين.

كانت القوّة الرومانيّة تستطيع أن توازن سلطة الدولة، ولٰكن لا بدّ لنا من أن نتساءل هل أنّ تطوّرًا جديدًا في العمق لم يرتسم منذ ذٰلك الزمن، فإنّ الحصول على الاستقلال لم ينحصر في الدولة، بل امتدَّ إلى الحياة الاقتصاديّة والحياة السياسيّة، إذ إنّ الفكر والعمل كانا يفرضان منطقهما. ومنذ تلك الأيّام، أخذت الحياة العاطفيّة والحياة الجنسيّة تستقلّان شيئًا فشيئًا في الواقع. وبدأت المتطلّبات الدينيّة تميل إلى التراجع حتّى أعماق الضمائر وفي ممارسات خاصّة، ولا سيّما في تديّن النساء، وتديّن البرجوازيّين الغربيّين الذين كانوا يشعرون بأنّهم أصبحوا بالغين فأرادوا أن ينظّموا العالم والحياة وأن يصلوا إلى السعادة في هٰذه الأرض.

الفصل الخامس

خواطر حول حِقَب الأزمة

بقلم روجيه أوبير (*)

كيف نفسّر قيام الأزمات المتوالية في تاريخ المسيحيّة؟

عرفت المسيحيّة فعلًا، طوال تاريخها، حِقَب أزمة. ويعود ذٰلك إلى طابعها التاريخيّ، فإنّ التراث المسيحيّ يُعاش في التاريخ ويأخذ نقطة انطلاقه في وقائع جرت حقًّا في مكان معيّن ووقت معيّن. فالحركة التي تتمّ في الزمن لا بدّ لها من أن تتجدّد حتمًا من وقت إلى آخر.

وهٰذا التحديث والتجديد، الذي يختلف عُمقه والذي لا بدّ منه لكي تنسجم البنية واللغة مع التغييرات الثقافيّة، يتمّ عادةً في الكنيسة، بالعودة إلى الينابيع. هٰذا شأن فرنسيس الأسّيزيّ وعبد الأحد، في القرن الثالث عشر، لا بل شأن لوثر أيضًا في القرن السادس عشر، وشأن أقرانه الذين قاموا بالإصلاح المقابل، كإغناطيوس ده لويولا وبيرول إلخ.، وحركات اليقظة في القرن التاسع عشر والمجمع الڤاتيكانيّ الثاني في القرن العشرين.

فكلّما تقدّمنا في تاريخ المسيحيّة، ظهرت نسبيّة كلّ تجسّد للإنجيل في إطار ثقافيّ معيّن. والإصلاحات ممكنة وتبدو حتّى ضروريّة، لأنّ كلّ شيء ليس ثابتًا في إنجازات الرسالة الأصليّة في الخارج. فبعضها قد شاخ ولم يعد منسجمًا مع حاجات الأزمنة الجديدة أو مع الأطر الثقافيّة الجديدة. وبقدر ما هي غير مرتبطة أساسًا بالمتطلّبات الإنجيليّة، يمكن تجديدها. لا بل نرى أنّ العودة إلى الينابيع تقتضي دعوةً إلى تحديثها لتلبّي على وجه أفضل، في أشكالها المحسوسة الحاليّة، الانبثاق الأصليّ.

والحال أنّ رغبة المصلحين في التحديث تصطدم دائمًا بالمقاومات. وهنا الغرابة، فإنّ العديد من الذين يعارضون التغييرات، يعارضونها هم أيضًا باسم التاريخ ومراعاةً للماضي: هٰذا شأن قدّاس بيوس الخامس، والتراث الذي تبع المجمع التريدنتينيّ، وتصوُّر معيّن لعالم العصر الوسيط المسيحيّ، وإلى هٰذه كلّها يحنّ بعض الناس...

ولهٰذه الغرابة تفسير، فهناك تعارض بين تقاليد يختلف قِدَمها وما هو التقليد (بالتعريف) حقًّا. كتب الكردينال ساليج (Saliège): «هناك خلط بين الهيكل وبيوت العنكبوت التي فيه». فلِمَ الاستغراب؟

في آخر الأمر، ما يُشكّ فيه في الأزمة هو المؤسّسة الكنسيّة التي يعتبرونها مختلفة عن «انبثاق البدايات الصافي».

كانت جميع الأزمات الكبرى أزمات نموّ. فإنّ المجتمع الذي يعيش في الزمن، إن لم يتغيّر، يصبح، يومًا بعد يوم، أقلّ انسجامًا مع الحضارة المحيطة، بما أنّ الذين يؤلّفونه هم بشر، فهو يشيخ معهم. إنّ الأزمة تبدو عندئذٍ كالشيء الذي يكشف خَللًا متزايدًا بين الظواهر والحقيقة العميقة. إنّها لحظة الحقيقة تُرغمنا على أن نرى، وراء زخرفةِ مؤسّسةٍ لا يُستغنى عنها ولا

(*) Roger Aubert، أستاذ في جامعة لوڤان.

شكّ، ولٰكنّ مبالغتها خانقة، انبثاقَ الروح الدائم. فإن استهدفت المؤسّسة فعّاليّةً رسوليّةً متزايدة أو حمايةً من الغليان المواهبيّ الجامح، يُخشى أن تخنق الجوهر.

فالمركزيّة الرومانيّة، التي كثيرًا ما تُوجَّه إليها الانتقادات، كانت لها أسباب مقبولة في حدّ ذاتها، فإنّ الإصلاح الغريغوريّ، في القرن الحادي عشر، كان يهدف إلى تحرير الكنيسة من سيطرة الحكم المدنيّ، كما أنّ بيوس التاسع، في القرن التاسع عشر، أراد أن يوفّر لبعض الكنائس المحلّيّة سندًا لمقاومة الأنظمة التي تريد أن تتحكّم فيها. لٰكنّ تلك المركزيّة سرعان ما انقلبت إلى غاية في حدّ ذاتها وأوقفت المبادرات المحلّيّة، وهٰذا ما ألحق الضرر، آخر الأمر، في المؤسّسة التي تريد أن تساعدها.

يتحدّث دوبي (Duby)، في كلامه على كنيسة العصر الوسيط، عن «بناء ضخم ازداد ثقله يومًا بعد يوم، وتصلّب قسمه الأساسيّ وبدا صعب الانقياد لكلّ محاولة إصلاح في العمق».

وما لاحظه في القرن الثامن عشر يمكننا أن نتثبّت منه في أوقات أخرى من حياة الكنيسة – وحتّى مؤخّرًا في أيّام حبريّة بيوس الثاني عشر، عشيّة انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

لٰكنّ المؤسّسة ستدافع عن نفسها بقوّة: المؤسّسة، أي، في نهاية المطاف، أناس متمسّكون بعادات فكريّة وأساليب عمل.

فعلًا. فإنّ التحويل المفرط إلى مؤسّسة لا يفسّر فقط بالاهتمام الزائد بالفعّاليّة، حيث تُخفي الوسائل المستخدمة الغاية المنشودة. قد يكون من المحتَّم، في «جهاز» يؤلّفه أناس، أن يستغلّوا الموقف لمصلحتهم... إنّ الصعوبات التي يواجهها إصلاح الديوان الرومانيّ يعود بعضها إلى هٰذه الناحية. لٰكنّ مثل هٰذه المقاومات تحصل كذٰلك في تخفيف البنى الأبرشيّة أو في تطوّر العمل الكاثوليكيّ، في توزيع أفضل «للخدمات» بين الإكليريكيّين والعلمانيّين إلخ.

على كلّ حال، لا يدور الكلام، في أغلب الأحيان، في أيّامنا على الأقلّ، على التمسُّك بالمنافع الماديّة، بل بالأحرى على حفظ وضع معيّن للسلطة، والتعلُّق بمثالِ تحليل معيّن، والمحافظةً على إجراءات رعويّة أثبتت فعّاليّتها، فيصعب الاعتقاد بأنّه يمكن استبدالها بإجراءات أخرى أفضل.

هٰذه نتيجة سلبيّة، ولٰكن، من الناحية الإيجابيّة، هناك ضمائر مسيحيّة تُنتزَع من الخمول.

بقدر ما تنفجر الأزمة، تولّد يقظة يَثبتُ تأثيرها المفيد عاجلًا أم آجلًا. فالإصلاح البروتستانتيّ، في القرن السادس عشر، خلّف في الكنيسة أزمة عنيفة جدًّا. ولٰكن لا شكّ في أنّ الكنيسة التي كانت متحجّرة في أيّام النهضة كانت تحتاج إلى تجدّد. وإذا عرفت الكنيسة، بعد ذٰلك ببضعة عقود، حركة تجدّد رائعة، فإنّ ذٰلك قد حصل بفضل أولٰئك المتصوّفين الكبار، أمثال إغناطيوس ده لويولا، تيريزا الآبِليّة، وفرنسيس ده سال، وبيرول... لا بل أيضًا بفضل «احتجاج» لوثر والحركة الإنجيليّة التي أطلقها. وفي أيّام بيوس التاسع، قامت القضيّة الرومانيّة بدور خصيب وأرغمت الناس على اكتشاف ما هو جوهريّ في العلاقات بين الكنيسة والدولة. لم يكن ضروريًّا، لإشعاع البابويّة الروحيّ، أن يكون لها دولة هامّة نسبيًّا. فبدلَ أن تؤمّن لها حرّيّة العمل، كانت تعرّضها للخطر، بجرّها إيّاها في لعبة الدول الكبرى الدبلوماسيّة.

وكانت النزعة العصريّة، من هٰذه الجهة أيضًا، أزمة مفيدة على كلّ حال، فإنّها أسهمت في توجيه الفكر المسيحيّ إلى اتّجاهات جديدة، أكثر انسجامًا مع تقدّم الأساليب العلميّة، والروح النقديّة، وفلسفةٍ أقرب إلى الوجوديّة.

أزمة الكنيسة أم أزمة الحضارة؟ نشعر أحيانًا بأنّ المسيحيّين، الذين يعيشون في عقليّة معزولة، لا يرون أنّ المجتمع كلّه هو في أزمة.

لا شكّ في ذٰلك، فإنّ الأزمات الخاصّة بالكنيسة

ترتسم في إطار أوسع، حيث الحضارة كلّها هي معنيّة. فالأزمة الدينيّة التي عرفها القرن السادس عشر ترتسم في حركة أوسع بكثير، هي حركة النهضة، حيث حصل تبدُّل في الثقافة، أي لا في الأدب والفنون فحسْب، بل في الشأن الاقتصاديّ والاجتماعيّ أيضًا، على أثر الاكتشافات الاستعماريّة ونتائجها، ولا سيّما وصول الذهب إلى أوروبّا بكمّيّة كبيرة جدًّا.

أمّا أزمة الفكر المسيحيّ في القرن الثامن عشر فهي مرتبطة بالتبدّلات الثقافيّة التي حصلت في قرن الأنوار، كما أنّ الأزمة الحاليّة ترتسم في أزمة عامّة يعانيها المجتمع الغربيّ. والدليل على أنّها، كما يظنّ بعضهم، ليست مجرّد نتيجة للمجتمع الفاتيكانيّ الثاني، هو أنّ الكنائس المصلَحة والأنكليكانيّة تعاني أزمة موازية.

فالكنيسة تعاني ردّ فعل الأزمات الحضاريّة الكبرى، والمؤسّسات الكنسيّة تتأثّر بها، وهناك حركات إصلاح ترتسم. أفلا يجب أن نخشى حصول انقطاعات قاتلة في تطوّر التاريخ المسيحيّ؟

يجوز لنا فعلًا أن نخشى ذلك للوهلة الأولى. ولكنّنا نلاحظ أنّ التجدّد قد تمّ في المسيحيّة، خلافًا لما جرى في تاريخ الحضارات، لا بحركة انقطاع عن الماضي، بل باتّصال عميق بما تتضمّنه المسيحيّة من أمور جوهريّة.

حلّت الحضارة العصريّة محلّ الحضارة الإغريقيّة الرومانيّة، كما أنّ هذه الحضارة حلّت محلّ الحضارة المصريّة، ولكن لتُخلِّف حقيقة ثقافيّة جديدة في الأساس.

أمّا في ما يختصّ بالكنيسة، فإنّنا نرى أمرًا يلفت النظر، وهو التواصل الجوهريّ، فإنّنا نشاهد تجدّد صِيَغ أصبحت قديمة، ولكنّها تختصّ بالكنيسة نفسها. إنّ معاصري حِقَب الأزمة لا يرون إلّا بمشقّة ذلك التواصل، وهذه هي مأساتهم. ولا يشعر بما سيصبح واضحًا مع الرجوع في الزمن إلّا بعض المفكّرين النافذي البصيرة.

ولكن هل يقوم الأفراد بدور هامّ جدًّا في حِقَب الأزمة؟

إنّي مقتنع بذلك. لكنّ المؤرّخين يميلون منذ نحو خمسين سنة إلى التشديد على القوى العميقة والتيّارات الاقتصاديّة الاجتماعيّة الكبرى والعقليّات الشعبيّة، وأنا على هذا الرأي أيضًا، فإنّ محرّك التاريخ الأكبر – التاريخ الدينيّ والتاريخ الزمنيّ – هو القوى العميقة: لولا يوحنّا الثالث والعشرون، والكردينال بيا والبطريرك مكسيمس الرابع وبضعة آخرين، لما انعقد المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ولكن، لولا الحركات المختلفة التي نضجت منذ جيل أو جيلَين (حركة طقسيّة، حركة بيبليّة، عمل كاثوليكيّ في مختلف صيغة إلخ.)، لما انعقد المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

أفلا نجد هنا توجيهًا ثمينًا لتحديد موقفنا من تلك الظاهرة الأليمة والمحتَّمة التي تشكّلها الأزمات في تاريخ الكنيسة؟

الفصل السادس

والمستقبل؟

في ختام هذه النظرة الخاطفة إلى الكثلكة المعاصرة، بين أديان أخرى – مسيحيّة وغير مسيحيّة – سؤال يخطر بالبال: ماذا عن مستقبل المسيحيّة؟ هل يجوز لنا أن نحلم به؟ وهل يجوز لنا أن نفترضه، بالاستناد إلى تاريخ المغامرة الروحيّة الخارقة التي عاشها مليارات من الرجال والنساء الذين آمنوا بالمسيح خلال ألفَي سنة، أو بمراقبة ما تعيشه الكنيسة هنا أو هناك في العالم؟

ثمّة لاهوتيّ يروي هنا حلمه. وأحد ألمع مؤرّخي المسيحيّة يُشركنا في قناعاته الحميمة. وأحد معاوني البابا يوحنّا بولس الثاني المقرّبين يُفضي إلينا بهموم الكنيسة الكاثوليكيّة وآمالها، كما يراها من موقعه المميَّز.

ومن تنوّع الشهادات يُستخلص اليقين بأنّ حسن حظّ المسيحيّة في المستقبل هو الإنسان: معرفة الإنسان ومحبّته وخدمته.

ذلك الإنسان الذي ما زال يكبر في معرفة نفسه ومعرفة العالم، والذي، في الوقت نفسه، يعرِّض نفسه لخطر الوقوع في ضعفٍ متزايد، رافعًا رأسه يومًا بعد يوم إلى أعالي المعرفة والقدرة على الأشياء، ولكنّ هذا الرأس يقوم على «جسد» يزداد ضعفًا.

إنّ حسن حظّ المسيحيّة هو أنّها مؤتمنة على أنوار تُضيء، في آنٍ واحد، عظمة الإنسان وضعفه: عظمة، إذا صحّ أنّه «على صورة الله ومثاله»، وضعف، لأنّه يعيش وضعه الذي لا مثيل له في الخليقة، عَبرَ نهائيّة مولده ووجودٍ يهدّده الضلال والإخفاق والألم والموت.

وإذا رفضت الكنائس، بعد المصالحة، الانطواء على مخاوفها الخاصّة، وإذا تجرّأت على أن تدع نسمة الروح القدس الذي وهبها الحياة تمرّ بها، كان مستقبلها مضمونًا. فإنّ البشريّة لم تكن قطّ في حاجة أمسّ إلى أن تُنوَّر في شأن أصلها ومصيرها، وتخلّص من مضايقها بعلمها أنّها محبوبة.

الفصل السابع

حلمتُ بكنيسة

بقلم هنري دُنيه[*]

قبل نحو أربعين سنة، أطلق كاتب أسود من أفريقيا الجنوبيّة، يدعى بيتر أبراهامس، صرخة وصلت إلينا، حين عَنونَ مؤلّفه: **لستُ رجلًا حرًّا**.

وقبل نحو ثلاثين سنة، نال مارتن لوثر كِنْغ جائزة نوبل للسلام، قبل أن يموت بعد ذٰلك بأربع سنوات تحت ضربات الذين لم يستطيعوا أن يقتلوا حلمه.

بما أنّ أفريقيا الجنوبيّة، بفضل الأوضاع الاقتصاديّة والثقافيّة الجديدة، ولٰكن بفضل شجاعة المسؤولين السياسيّة بوجه خاصّ، وضعت حدًّا للتمييز العنصريّ، أصبح جائزًا أن يحلم الإنسان أيضًا بكنيسة يسوع المسيح للقرن الآتي.

حلمتُ بكنيسة تحدّثنا عن **الله**، كما لم يعمله أحد قطّ منذ أيّام يسوع. تُكلّمنا عن حضور الغائب، من دون خلطه بأيّ وثن: عن إلٰه يقتضي الاحترام المطلق، لأنّه يحترم خليقته احترامًا مطلقًا، حتّى في الشرّ. عن إلٰه خالق، لا ينافس رجل العلم، عن إلٰه لا يُستغنى عنه ولا يُعرف، ينبوع تصوّف جديد تتعطّش إليه البشريّة أكثر ممّا تظنّ. عن إلٰه مجّانيّ، حتّى إنّه يجتذب ويطهّر اللاأدريّين والمتديّنين، والعلماء والوضعاء، وسريعي التصديق والعقلانيّين. وبكلمة واحدة، عن إلٰه يسوع المسيح لعالم مسيحيّ جديد.

حلمتُ بكنيسة تحدّثنا عن **الإنسان**، كما يعلّمنا يسوع المسيح وحده حتّى اليوم، بما أنّه يعرف ما في باطن الإنسان. بكنيسة تحدّثنا عن الإنسان بكلّ ما يتطلّبه من استقلال وكرامة وحرّيّة وازدهار، وتُقدّم له في يسوع كلّ الرحمة التي يمكن تصوّرها – على الأرض كما في السماء – لئلّا يُفقَد الأمل بالبشريّة، حتّى في أعمق يأسها.

حلمتُ **بكنيسة مصالَحة**، أو، بالأحرى، موضوعة في مجمع جديد، في نسمة العنصرة ومبادرة يوحنّا الثالث والعشرين. بكنيسة تكون الاعتراف المتبادل، اعتراف جميع الذين يريدون أن يكونوا أهلًا لنعمة حمل اسم «المسيحيّ». أفلا يجب أن يكون هناك إيمان واحد ومعموديّة واحدة يُنجحان أخيرًا جميع الجهود المسكونيّة؟

فإنّ مثل هٰذه الكنيسة المصالَحة تتعلّم هٰكذا أن تقول للأديان غير المسيحيّة ما تؤمن به بكلّ صدق، ولٰكنّها تعرف أن ترحّب بما في تلك الأديان من سرّ الخلاص، بفضل الروح القدس.

حلمتُ بكنيسة مزيَّنة بألوان مختلفة، نتيجة **الشركة بين الكنائس**، في تنوّع لغاتها وعاداتها وثقافاتها.

حلمتُ بأنّ الروح القدس هو ضامن وحدتها، بفضل مراعاة الاحتياطيّات، وبفضل ممارسات أقلّ تسلُّطًا وتوحيدًا، وبفضل العدول عن السلطات المركزيّة غير الإنجيليّة، وبفضل أسقف لرومة لا يكون رئيس دولة عالميّة عليا، بل خادم الشركة بين الكنائس. وبذٰلك لن يكون مستقبل الكنائس تحت سيطرة الغرب.

حلمتُ **بكنيسة الأخوّة**، كنيسة أخويّة بحرارة العلاقات الإنسانيّة، وبوفاق الرموز المتبادلة العميق، وبالروابط المتينة التي توحّد بين أولاد أبٍ واحد.

كنيسة أخويّة تعدل عن بنيتها المَلَكيّة المحتجبة في جهازها التراتبيّ، من دون تقليد نماذج الديمقراطيّات،

(*) Henri Denis، لاهوتيّ ليونيّ.

سواء أكانت برلمانيّة أم لا، بل كنيسة تكون شعب إخوة بفضل الكلمة المسموعة والخبز المتقاسَم، كنيسة يُستَقبَل فيها المسؤولون دائمًا كإخوة.

كنيسة أخويّة لا يمكنها أن تبقي على التفرقة بين الرجال والنساء، في كلّ ما يختصّ بتنظيم خدماتها الزمنيّة والروحيّة، بما فيها الخدمات الروحيّة التي تقول بأنّها لا تُمَسّ لأنّها من مصدر رسوليّ.

وكيف يمكن أن يدعو المسيحيّون إلى السلام، ما دامت أخوّتهم غير واضحة تمامًا؟

حلمتُ – بكلمة واحدة – **بكنيسة الإنجيل**، بكنيسة مبسَّطة، بكنيسة تكون قادرة على إظهار الإنجيل وكأنّه نور الشعلة عَبرَ زجاج المصباح.

لا تطمح تلك الكنيسة إلى حلّ مشاكل العالم، لٰكنّها تنفذ إلى باطنها بتواضع، عالمةً بأنّها تجهل هي أيضًا الحلول وواثقةً بالبشريّة، حتّى لإيجاد تنظيمات حكيمة أمام المآسي الرهيبة أو التساؤلات التي تواجهها في كلّ قرن. إنّ كنيسة سِفر **الرؤيا** لا تحبّ النظرة الكوارثيّة إلى الأمور، بل تفرح بالربّ الآتي.

قيل: «بَشَّرَ يسوع بالملكوت، فجاءت الكنيسة». أَفَلم يكن من الواجب أن تكون هناك كنيسة وقرون طويلة لكي يرغب العالم في الملكوت الموعود به ويستقبله؟

ما زلت أحلم دائمًا بتلك الكنيسة التي تستطيع حتّى اليوم، في قعر سفينة العواصف وفي وسط الأمواج المتدفّقة، أن تهتف بكلّ إيمانها صلاتها الدائمة: «ليأتِ ملكوتك، يا أبانا».

الفصل الثامن

الإيمان بالمستقبل

بقلم جان ديلومو(*)

الإيمان بالمستقبل، بالرغم من كلّ شيء! إنّ العديد من كاثوليك جيلي كانوا قد توقّعوا أنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني سيفتح الباب على مصراعيه ويصالح الكنيسة الرومانيّة مع «العالم»، ويصبّ في تحقيق الحركة المسكونيّة. وجب علينا أن نُقلع عن غرورنا. فإنّ الوضع الحاليّ هو بالأحرى وضع التراجع إلى هويّات تحميها حدود، وحذَر من حضارتنا (وإن كانت تميل يومًا بعد يوم إلى الانحرافات التساهليّة)، وإلى فتور الجهود المسكونيّة. لا شكّ في أنّنا نرى، عند الذين ما زالوا «ممارسين»، عودةً إلى الصلاة، وتعمُّقًا في الروحانيّة، ورغبة متزايدة في القراءة الكتابيّة والتعليم اللاهوتيّ. ولٰكن، في المقابل، لم يبقَ إلّا ٥٦٪ من الفرنسيّين الذين يعترفون بأنّهم كاثوليك. ومن هٰذا العدد، كم هم الذين ما زالوا يؤمنون بالقيامة؟ وفي هٰذه الأثناء، تنتشر في فرنسا ما بين ٥٠٠ و٦٠٠ شيعة، ويؤمن ٦٧٪ من الفرنسيّين بوجود كائنات خارج الأرض و٦٠٪ بتوقُّعات الفلك. لقد حصلت «عودة الشأن الدينيّ»، ولٰكن في اتّجاه «دين بَرّيّ»، أو، على الأقلّ، في اتّجاه «مسيحيّة متفجّرة». لا يبدو أنّ المسيحيّة استفادت من انهيار الإمبراطوريّة السوڤياتيّة، الماركسيّة والملحدة، إذ يبدو أنّ نفوذها قد تضاءل بالنسبة إلى الإسلام من جهة، وإلى الشيع من جهة أخرى. فكيف نحافظ على الرجاء؟

قِمَم المحبّة والجمال

أُجيب أوّلًا، وبصفتي الشخصيّة، أنّني أرى مستحيلًا أن يكون القدّيس فرنسيس الأسّيزيّ وفْرا أنْجيلكو وباخ قد أخطأوا. فإنّهم، بفضل المسيحيّة، قد بلغوا قِمَم المحبّة والجمال.

ما من دين آخَر في التاريخ وما من فلسفة أخرى سَمَوا إلى هٰذا الدرجة بألمع أنصارهما. فلا بدّ من أن يكون في المسيحيّة شيء آخَر، مع أنّي لم أذكر تلك الأسماء الرمزيّة الثلاثة إلّا لأكون وجيزًا.

فإنّه، في الاتّجاه المعاكس للتنديد النظاميّ بالمسيحيّة الذي تنشره حاليًّا وسائل الإعلام، يقتضي مجرَّد النزاهة التاريخيّة أن يذكَّر بالإسهام الإيجابيّ الواسع الذي قدّمته المسيحيّة للحضارة في جميع المجالات: من ثقافة وفنّ وتثقيف، ومساعدة للمحرومين إلخ. أين نجد، خارج الحقل الذي ترويه المسيحيّة، كلّ ذٰلك التنوّع في الإنتاج الفنّيّ، وكلّ ذٰلك الغنى في الأعمال الأدبيّة، وكلّ ذٰلك الانتباه إلى مصير أوضع الناس؟

إنّ هٰذا التذكير يشكّل في نظري دافعًا كبيرًا إلى وضع رجائنا في مستقبل المسيحيّة، فإنّها، إن نُظر إليها في المدّة الطويلة التي ألفها مؤرّخو زمننا، دلّت، على مرّ العصور، على إبداعيّة لا تصدَّق، وقوّة ابتكار رائعة، وقدرة تجدّد لا مثيل لها خارج المسيحيّة. فمن زمن يسوع إلى أيّامنا، كانت المسيحيّة، من قرن إلى قرن، ديناميّات و«نهضات» متعاقبة في خدمة إيمان متطلّب،

(*) Jean Delemeau، أستاذ تاريخ العقليّات في الغرب المعاصر في معهد فرنسا.

ولٰكنّه مُخصب. فإن أرادت أن تبقى أمينة لنفسها، وجب عليها، أكثر منها في أيّ وقت مضى، أن تُبدع وتجدِّد وتبتكر. ولٰكن، إن بدا لنا اليوم أنّنا أمام أزمة أو هبوط، فقد يعود ذٰلك إلى أنّنا لا نرى المشهد العامّ من ارتفاع كافٍ. لا شكّ في أنّ أنواع الصعوبة والإخفاق قائمة، ومن غير المعقول أن ننكرها. لٰكنّ القداسة تمتاز بالصمت والتواضع.

فمَن من الناس يعرف أنّ ثلاثًا وأربعين منظَّمة كاثوليكيّة تضامنيّة تعمل حاليًّا في فرنسا، يخدمها ١٥٥,٠٠٠ متطوّع و٣,٩٠٠ أجير فقط؟ وهي تجمع كلّ سنة أكثر من مِليارَي فرنك. وعلى صعيد آخر، فلأنّ أفريقيا هي، في أيّامنا، قارّة جميع المصائب ولأنّنا نتحاشى على قدر الإمكان أن ننظر إلى جهتها، لا نرى الخطوات التي تخطوها المسيحيّة في هٰذا القسم من العالم. فعدد المسيحيّين فيها يبلغ ٢٦٤ مليونًا، منهم ١٠٢ مليون كاثوليكيّ. إنّ عددهم تضاعف في عشر سنوات، أي بمعدَّل ثلاثة ملايين ونصف من العمادات كلّ سنة. ففي أقلّ من عشر سنوات، ٦٥٪ من الكاثوليك سيعيشون في العالم الثالث، ممّا يدلّ، في زمننا، على التجدّد الذي ما زالت المسيحيّة تعيشه منذ نشأتها.

مسيحيّون متّحدون في الحوار

وهل الحركة المسكونيّة متعطّلة؟ لا أظنّ ذٰلك، وإن كان سيرها إلى الأمام قد يبدو متباطئًا. فما أكثر الروابط التي حيكت، منذ ثلاثين سنة، بين مسيحيّي مختلف المذاهب! وما أكثر التحيُّزات التي زالت، وإن بقي بعضها حتّى الآن! على كلّ حال، لم يفت الأوان وليس في غير وقته أن نتمنّى ونقترح تكثيف الحوار بين المسيحيّين، وذٰلك على مختلف المستويات. أوليست هٰذه المسألة مسألة تفكير سليم؟

في زمن يبدو فيه أنّ اللاأدريّة والشيَع والأصوليّة الإسلاميّة تقلّص من نفوذ المسيحيّة، أفلا تكون صادقةً أكثر ومسموعةً أكثر إن تكلّمت بصوت واحد في ساحة العالم؟ إنّ الجواب عن هٰذا السؤال واضح. فهو يدلّ على الطريق الذي يجب سلوكه، علمًا بأنّ الذي يوحّد بين المسيحيّين يتغلّب على الذي يفرّق بينهم، كما قال يوحنّا بولس الثاني لپروتستانت ألمانيا. فلا بدّ من أن نستخلص نتائج ذٰلك في يوم من الأيّام. فيجب أن نعمل منذ الآن لكي يأتي ذٰلك اليوم في أقرب وقت ممكن.

والحال أنّ تلك المصالحة، من دون المشاركة في الإفخارستيّا التي يراها بعضهم سابقة لأوانها، يمكن أن تحقَّق بشرطَين: ١) أن تقبل الكنائس المسيحيّة بعضها بعضًا كما هي وتؤلِّف ما بينها نوعًا من «الاتّحاد» المرن، على أن تُنشأ هيئة تخاطب بقيّة العالم باسم جماعة المؤمنين بيسوع. ٢) وعلى الصعيد العقائديّ، أن يشدَّد على ما يوحِّد أكثر ممّا يشدَّد على ما يفرِّق، أي على قانون الإيمان النيقاويّ المشترك بين جميع المذاهب المسيحيّة الكبرى. وهل يكون هٰذا القانون تافهًا؟ وهل استُخلصت منه تلك الكنوز التي لا تنفد؟

علينا أن نفكِّر في «سوق الأديان المشتركة» التي تميِّز زمننا، بناءً على الطلب الغامض الآتي من أعماق الإنسان المتديِّن، الذي يبرز حاليًّا في بلدان العالم المسيحيّ السابق، ويفاجئ المراقبين المتأثّرين بوضعيّة الحقبة التاريخيّة السابقة. ماذا نجد في جذور هٰذا «الترقيع»؟ وهل يكفي أن نصرّح بذُعر – وقليل من الاحتقار – بأنّ «الوثنيّين قد عادوا»؟ إنّ أحد أسباب التساهل الحاليّ في الغرب – وليس هٰذا تبريرًا – يعود، ولا شكّ، إلى الإفراط في التشدُّد الذي سيطرأ على البلدان المسيحيّة من القرن السابع عشر حتّى مطلع القرن العشرين. فإنّ خروجًا عن الحدّ يولّد خروجًا آخر. ولقد وقع الناس كذٰلك سابقًا في عقائديّة مفرطة، وفي مزايدة من التحديدات التعليميّة التي كانت تُزيل، إلى أقصى حدّ، سرّ الدين والوضع البشريّ. فنلاحظ اليوم عودة رقّاص الساعة. ومن هنا مطالبةٌ شديدة بالسرّ ورفضٌ للديكارتيّة الدينيّة، يوظَّفان في توفيقيّة غامضة المعالم. وهٰذه التوفيقيّة تدمج ما فصلته التوضيحات اللاهوتيّة في الماضي.

عودة إلى نواة الإيمان الصلبة

لا نُصدرُ حكمًا تقييميًّا في هٰذا الوضع، بل لنُحاول بالأحرى أن نرى كيف تستطيع المسيحيّة أن تلبّي تلك الحاجة. في نظري، يمكن أن يتمّ الأمر بالعودة إلى نواة الإيمان المسيحيّ الصلبة وإظهار أهمّيّتها بطريقة بسيطة وحارّة. ففي صميم المعتقد المسيحيّ مفارقة ضخمة تشكّل هيكل قانون الإيمان: إنّ الله هو القدير، «ذاك الذي بسط السموات كالخيمة»، وفي الوقت نفسه هو غير القدير، وطفل المذود، والخادم الذي غسلَ أقدام تلاميذه مساء الخميس العظيم. **لم يَرِد قطّ، في أيّ دين من أديان العالم، أنّ الله يغسل أقدام البشر المغبّرة ويقبل أن يموت من أجل خطاياهم.** إنّها الفرادة الخاصّة بالمسيحيّة.

صار الله إنسانًا. ولٰكن، إذا كان إلٰهًا، لم يكن في وسعه أن يبقى سجين الموت. إنّ تأكيد قيامة يسوع قد حوّل الرسل. كانوا خائفين، فأصبحوا شجعان لا يمكن إسكاتهم إلّا بقتلهم. **فلن تستطيع المسيحيّة أبدًا، ما لم تُنكر نفسها، أن تمحي قيامة يسوع أو أن تتجنّبها.** وهي حدثها المؤسِّس، ومنها يصدر هٰذا اليقين الآخر، وهو أنّنا نحن أيضًا سنقوم. كيف يكون ذٰلك؟ ما من أحد يستطيع أن يجيب عن هٰذا السؤال. فهو قضيّة الله، لا قضيّتنا. ولٰكنّنا، عند موتنا، نضع حياتنا بين يدي الله الذي هو ذاكرة البشريّة والذي لن ينسى أحدًا منّا. كثيرًا ما نرى في إيقونوغرافيّة الكنائس الشرقيّة أنّ يسوع نزل إلى أعماق «الجحيم»، أي إلى أعماق الموت، ليبحث عن سجناء مثوى الأموات – أي عن أموات جميع الأزمنة، ومنهم أنتم وأنا.

ويعلّم قانون الإيمان أخيرًا أنّ الله هو آب وابن وروح. ما الفائدة في ذٰلك؟ وفي أيّ شيء يهمّ ذٰلك معاصرينا؟ إن أردنا أن نجيب عن هٰذا السؤال، وجب علينا أوّلًا أن نتحرّر من إيقونوغرافيّة تثير الآن ابتسامتنا: إلٰه آب ذو لحية شائبة، وحمامة فوق يسوع. وفي المقابل، يكشف سرّ الثالوث **أنّ إلٰه المسيحيّين هو محبّة، وأنّه غير منطوٍ على نفسه، ومن جهة أخرى، أنّه أكثر حضورًا لنا ممّا نحن حاضرون لأنفسنا.** قال فيزيائيّ إنكليزيّ إنّ الله هو، في آنٍ واحد، فوقنا (الآب) وإلى جانبنا (الابن) وفينا (الروح).

فيبدو لي أنّنا نستطيع، ببضع كلمات، أن نستخلص جوهر «الكرازة» المسيحيّة وأن نسلّط الأضواء على تلك الألماسة الخالصة، من دون أن نجرّدها من بيئتها المغلّفة بالسرّ. فإنّنا نسير في ليل دامس – وهٰذا ما يعبّر عنه القلق الدينيّ – ولٰكن نحو نور نلمحه في مكان بعيد. إنّ معاصرينا أقلّ سعيًا بكثير من أسلافهم لإزالة السرّ. لٰكنّهم يحتاجون إلى خيط موجّه. فإلى الكنائس المسيحيّة يعود إفهامهم، من دون تفنُّن تعليميّ غير مفيد وبالكلام بصوت واحد، أنّ ذٰلك الخيط الموجّه هو قانون الإيمان.

جماعات تتّسم بأخوّة أكبر

ولٰكن، في الوضع الحاليّ المحفوف بالقلق الذي تولّده البطالة، وقلّة الأمان، وتفكّك العديد من العائلات، وما للمجموعات السكنيّة الكبرى من طابع لاإنسانيّ، لا يحتاج معاصرونا إلى مَعالم فحسْب، بل يتطلّعون أيضًا وبقدر أكبر، ولا شكّ، إلى حضور عاطفيّ حولهم، وإلى الطمأنة التي توفّرها أجواء أخويّة. ففي العالم كلّه، تجتهد الكنائس المسيحيّة الكبرى في أن تبتدع بنًى تعيد الثقة إلى المنعزلين والمحرومين.

الإيمان والعلم في طريق المصالحة؟

أمام تكاثر الشيَع وغموض التوفيقيّة الدينيّة الخاصّة بزمننا، أتمنّى – وهٰذا ما يبدو مدهشًا للعديد من الناس – وفاقًا موطّدًا بين المسيحيّة والعلم. إنّ العلاقات بين العلم والمسيحيّة أصبحت صاخبة ابتداءً من كوبرنيك

وغليليو، ولقد زاد توضيحُ التطوّر النزاعَ سوءًا في القرن العشرين. ولٰكنّ الكنائس المسيحيّة الكبرى قد قبلت الآن نظريّة التطوّر، بالرغم من موقف بعض الأصوليّين الرجعيّين (القديرين والرهيبين أحيانًا).

في هٰذه الأيّام، تكاثرت الاتّصالات والندوات والكتب التي يتحاور فيها العلماء وأصحاب الإيمان، والتي يبدو فيها أنّ عدد العلماء المؤمنين المقتنعين يزداد يومًا بعد يوم. فأتمنّى تكاثر هٰذه اللقاءات، ولقد حاولتُ أنا أيضًا أن أشجّعها. ولٰكنّي أعلم أيضًا بأنّ الطريق ما زال طويلًا.

ثمّ إنّ العلماء يشعرون شعورًا أفضل، كلّما تقدّمت المعارف، بأنّ العلم لن يتوصّل إلى الإحاطة بالكون ولن يجد جميع الأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها. فلن يستطيع أن ينكر وجود حقيقة فيها محلّ للوحي والإيمان. ولم تعد حرّيّة الإنسان عثارًا علميًّا. والكنيسة الكاثوليكيّة قد وعت الآن، في ما يختصّ بها، لسوء استعمال السلطة في الماضي في الموادّ العلميّة. ففي نيسان (أبريل) ١٩٩٤، وجّهت أمانة سرّ الفاتيكان مذكّرة إلى مئة وأربعين كردينالًا جاءَ فيها: «إنّ نظرة دقيقة إلى تاريخ الألف الثاني تمكّن من تسليط الأضواء على أخطاء أخرى (غير الخطإ في شأن غليليو) أو حتّى على أغلاط من النوع نفسه، في ما يختصّ باحترام استقلال العلوم الصحيح». فنحن أمام شريكين كانا حَذِرَين الواحد من الآخر في ما مضى، وأصبحا الآن، بالرغم من التحفّظات القائمة، على الطريق نحو نقاط تلاقٍ.

لا يميّز الله بين البشر

لا يمكن أن يكون ظهور حقوق الإنسان ونشأة العلم على الأرض الأوروبّيّة ثمرة المصادفة. لا شكّ في أنّنا استفدنا من الاختبارات والابتكارات القديمة، ولٰكنّنا استطعنا أن نبرّرها بعد البحث وأن نوسّع حقلها، بتأسيسها شرعًا على الأنثروبولوجيّة الكتابيّة. فإنّ النصّ الذي يفتتح سفر **التكوين** – «قال الله: لِنصنعِ الإنسان على صورتنا كمثالنا» – كان له، كنتيجة منطقيّة وبعيدة، بالرغم من النزاعات السطحيّة، شعار الجمهوريّة الفرنسيّة: «الحرّيّة والمساواة والأخوّة»، ولا نرى كيف كان يمكن أن يظهر خارج التراب اليهوديّ المسيحيّ. ولأنّ كلّ واحد منّا هو صورة لله، فهو مقدّس وبالتالي مضمون ومحميّ منه.

في نظر الربّ، نحن جميعًا هامّين. ومن هنا عبارة القدّيس بولس هٰذه إلى أهل **أفسس (٤/٧)**: «كلّ واحد منّا أُعطي نصيبه من النعمة»، والعبارة الموجّهة إلى أهل **غلاطية (٣/٢٦-٢٨)**: «إنّكم جميعًا أبناء الله. . . فليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنّكم واحد في المسيح يسوع». وفي الروح نفسه، يضع سِفر **أعمال الرسل** على لسان بطرس هٰذا التصريح المهيب: «إنّ الله لا يفرّق بين البشر، ولٰكن، أيًّا كان نسلهم، فهو يستقبل الذين يعبدونه ويعملون ما هو عادل». ففي مثل هٰذه التصريحات، تجد كلمة «أنسيّة» أقوى معانيها.

وهٰذه الأنثروبولوجيّة التي تُضفي قيمة على الأشياء وهٰذه الإشادة بالكرامة البشريّة، بفضل إلٰه صار إنسانًا، شقّتا طريقهما تدريجيًّا إلى العقليّات وتحكّمتا في تطوّر قوانيننا ومؤسّساتنا السياسيّ والقضائيّ. وأدّيتا إلى مختلف «إعلانات الحقوق» التي أُعدّت في أوروبّا، ثمّ في أميركا بطريقة غير مباشرة: إعلان البرلمان الإنكليزيّ في ١٦٨٨، وإعلان الجمعيّة التأسيسيّة في باريس سنة ١٧٨٩، وإعلان الدستور البولونيّ في ١٧٩١. ولا يخفى علينا جميعًا امتداداتها الحديثة: «الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان» سنة ١٩٤٨، و«الاتّفاقيّة الأوروبّيّة للمحافظة على حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة» (١٩٥٠)، والآن إعلان «حقوق الولد». وليس من المصادفة أيضًا أن يكون السير العسير نحو الديمقراطيّة المتعدّدة قد تمّ في أوروبّا أوّلًا، ابتداءً ببريطانيا العظمى. وأن تكون القوانين الاجتماعيّة التي تحمي الأشخاصَ الذين يعانون صعوبةً ما حماية فعّالة قد وُضعت في أوروبّا الغربيّة ولا سيّما في فرنسا.

المسيحيّة خَمير الحداثة

فالخلاصة أنّ تاريخ أوروبّا يُثبت أنّ المسيحيّة شكّلت فيها خمير حداثة قويًّا. وبقولي هٰذا، لا أنسى الخلافات التي قامت بين المراجع المذهبيّة والتيّارات المجدِّدة. وما من مؤرّخ يستطيع أن يقلّل من وطأة التقهقر القضائيّ الذي مثّلته محكمة التفتيش، ولا من خطورة دعوى غَليليو، ولا من النتائج الوخيمة التي أدّت إليها الأحكام المتعاقبة على «إعلان حقوق الإنسان» سنة ١٧٨٩ عن يد بيوس السادس، وعلى جريدة **المستقبل** التي كتب فيها لامنيه ولاكوردير ومونْتَلَمْبير عن يد غريغوريوس السادس عشر سنة ١٨٣٢، وعلى «حرّيّة الضمير والعبادات» عن يد بيوس التاسع سنة ١٨٦٤.

ولٰكن لا بدّ من أن نعترف بانشراح صدر بأنّ جميع أنواع الرفض هٰذه أصبحت الآن في خبر كان. ولقد حانت، من حسن الحظّ، ساعة التلخيص، وهٰذا ما يمكّننا من أن نستوعب في الهدوء مجملَ التراث الذي تسلّمناه. ولقد صرّح المنسنيور إيت (Eyt) (١٩٨٩) في لقاء رؤساء مجالس الأساقفة الأوروبّيّين: «إنّ المقصود في أيّامنا هو أن نجعل هٰذين التراثين، مع أنّ أحدهما أقدم من الآخر، يصبّان في نقطة واحدة. فتراث فلسفة الأنوار يجب أن يأخذه بعين الاعتبار أولٰئك الذين ينتمون إلى التراث المسيحيّ، الذي يعود إلى ألفَي سنة... ولا يمكن أن تُحصر جذور أوروبّا في التراث المسيحيّ، بما أنّ هٰذا التراث قد جدّده وحوّله الروح العصريّ إلى حدٍّ بعيد. ولٰكنّنا لا نستطيع أيضًا، بدون التعرّض لمخاطر جسيمة، أن نعتبر المستقبل انقطاعًا تامًّا عن هٰذا التراث». ولذٰلك، فإنّنا نرى، على وجه أفضل ممّا رآه أسلافنا، كيف يوفّق، بفضل نظرة التاريخ المهدِّئة، بين نزعات ومُثُل عليا تحاربت، مع أنّها خرجت من المصادر نفسها وكان هدفها المشترك الإشادة بكرامة الإنسان. وكذٰلك أيضًا، تقاتل الكاثوليك والپروتستانت، مع أنّه كان لهم وما زال قانون إيمان واحد. فندرك اليوم أنّ قانون الإيمان هو أهم من كلّ ما يفرّق بيننا.

حاولتُ أن أقدّم، في الأسطر التي سبقت، رسالة مؤرّخ يبقى واثقًا بمستقبلِ المسيحيّة، لأنّي مقتنع بأنّ اطّلاعًا جيّدًا على الماضي يمكّن من رسم طرق المستقبل.

الفصل التاسع

هموم الكنيسة وآمالها في أيّامنا

بقلم الكردينال روجيه أتشيغاراي(*)

لا نستطيع أن نفهم شيئًا عن وضع الكنيسة الحاضر، بما فيه من ظلال وأنوار، إن لم نفهم أوّلًا الرهان الحقيقيّ الذي استهدفه التجدُّد المجمعيّ: أي إخراج كنيسةٍ محاصرةٍ من سجنها، لتصبح مدينةً مفتوحة، ووضع الكنيسة في فلك تبشير العالم المعاصر. لا نستطيع أن نتصوَّر ما قد تكون كنيستنا اليوم، من دون سند المجمع الفاتيكانيّ الثاني، علمًا بأنّها تتعرّض مباشرةً لشظايا مجتمع متفكّك، فأمام انتفاضات عالم متبدِّل، لم تجد الكنيسة نفسها لا مفاجأةً أكثر من اللازمّ ولا متزعزعةً أكثر من اللازم، ولا في وضع مخالف لقوانين اللعب. ولٰكن، من يوم اختارت الكنيسة، كأولويّة، الحوار واحترام الثقافات والحرّيّات والتضامن مع الفقراء، كان لا بدّ من أن يُعاش الإيمان كنداء أكثر من أن يعاش كتملُّك، وأن تبدو الكنيسة جماعة شهود أكثر من أن تبدو مجرّد نادٍ للمؤمنين.

علينا أن نختبر تكامل انتماء مزدوج: الانتماء إلى جماعة البشر المتنوّعة والانتماء إلى جماعة تلاميذ المسيح المتّحدة. قلّ عدد المسيحيّين الذين قاموا بهٰذا الاختبار الروحيّ ذي الوجهين. وكثُر عدد الذين يشعرون بأنّهم منفيّون من العالم، حين يتطابقون مع الكنيسة، أو منبوذون من الكنيسة، حين ينضمّون إلى تطلّعات العالم. إنّنا ننتمي إلى حضارة حيث لم يعد شيء يولَد في أعمال الإنسان، وحيث كلّ شيء يُصنع من الخارج وبالجملة. ولذٰلك يشيخ الجديد بأسرع من القديم. والإنسان العصريّ الذي يتأثّر بالجديد يُخشى أن يفوته تجدُّده.

فرص نجاح الإنجيل

في فجر الألف الثالث، نؤمن بفرص نجاح الإنجيل. وقبل كلّ شيء، **بفرصة النجاح الدينيّ**. فإنّنا نشاهد يقظة دينيّة. وفي الوقت الذي يبدو فيه المجتمع الزمنيّ غير صالح للتنشُّق يومًا بعد يوم، ويشعر الشبّاب خصوصًا بأنّهم مخذولون ومخيَّبون، فيسعون بجميع الطرق للخروج منه، يُستَغرَب أن تتوقَّف الكنيسة عند ذٰلك باستخدامها نهجًا رعويًّا رخيصًا. فإنّ كنيسة ليس لها أن تقول إلّا ما يستطيع الإنسان أن يتعلّمه من نفسه سرعان ما لا يبقى لها ما تقوله لهٰذا الإنسان. قال بولس السادس: «إنّ حيويّة الكنيسة تظهر بقدرتها على التميُّز عن العالم، وفي الوقت نفسه، بقدرتها على مخاطبته». وكلّما تبنّت الكنيسة زمنَها، وجب عليها أن تُبرز وجهها الفريد، وكلّما كانت على الحدود، وجب عليها أن توثّق الروابط مع المسيح، مركز الكون. وكلّما أُخذت في دوّامة الحياة، وجب عليها أن تبحث في العمق عن الإلٰه الذي بدونه لا تكون إلّا رغوة سطحيّة.

(*) Roger Etchegaray، رئيس المجلس الحبريّ «عدالة وسلام»، و«قلب واحد» (١٩٨٤ - ١٩٩٥).

إنّ الكنيسة تشعر شعورًا أليمًا بانكماش نسيجها، فلا تستطيع أن تقبل التحوُّل إلى شيعة – وهٰذه هي فرصة النجاح الثانية: **فرصة النجاح الشعبيّ**. لا شكّ في أنّ المناضلين هم ثروتها، ولٰكنّها أيضًا شعب المؤمنين الوضيع هٰذا، والناس البسطاء الذين ما زالوا يضعون كلّ ثقتهم في الكنيسة. في جميع منعطفات التاريخ، وُضعت الكنيسة أمام الاختيار بين كنيسة النخبة وكنيسة الجماهير، كنيسة الأطهار وكنيسة الناس القليلي الإيمان. والحال أنّ عبقريّة الكنيسة هي أن تكون كنيسة العبقريّة، كنيسة واضعي جسور بين ضفاف تبتعد أو تختبئ. إنّها شعب الله، شعب كبير جدًّا يتقدّم ببطء في ازدحام ممتع، ولٰكنّه يحدِّق إلى الأبطال والقدّيسين.

ويتوجّب على الكنيسة، في كلّ مرحلة من مراحل تاريخها، أن تقوم باختيارات خطيرة، اختيارات ضروريّة وموقّتة دائمًا، ولٰكن عليها أن تشهدَ لانقيادها للربّ. وهٰذه الرغبة في المطابقة لربّها قد تجعل منها خميرًا لتحويل البشريّة. وليست فاعليّتها الحقيقيّة مدينة لانتصارها أو إخفاقها. وإنّ زينة الأشياء التي ليست لها هي غنيّة جدًّا حتّى إنّها، حين تتجرّد عنها، يعتقد بعضهم بأنّها فقدت الحياة. ولٰكنّنا نعلم بأنّها لا تحيا حقًّا إلّا حين يقبل كلّ شيء فيها، حتّى مؤسَّساتها، أن يخترقه روح الربّ.

في خدمة السلام

من أخصّ ملامح الكنيسة في أيّامنا التزامها بالسلام الذي يسيّرها مع جميع البشر، من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب. إنّ الكنيسة تتحدَّث إلى الجميع عن السلام، وتعمل مع الجميع من أجل السلام. قال يوحنّا بولس الثاني إنّ الكنيسة هي «الناطقة باسم ضمير البشريّة الأخلاقيّ، تلك البشريّة التي ترغب في السلام، والتي تحتاج إلى السلام». وهي توظِّف، وأنا شاهد على ذٰلك، لسلام البشر والشعوب، أخلصَ طاقاتها القلبيّة والفكريّة. لعلّ الكنيسة لم تكن قطّ حاضرة بهٰذا القدر، من الرأس إلى القدمين، في مراكز المعركة الأماميّة. وهي لا تزال تستطلع أبعاد السلام الذي يتّخذ أسماء جديدة: كالتنمية، والعدالة الاجتماعيّة، والتضامن الدوليّ، والدفاع عن حقوق الإنسان.

وأخيرًا، لا تستطيع الكنيسة أن تكون خمير وحدة العالم، ما لم تتحقّق باستمرار من حضورها الجماعيّ الخاصّ. فما أخطر مسؤوليّتنا بأن نقدّم لجميع البشر اختبارنا في الحياة الأخويّة، حيث يستطيع مسيحيّون من جميع النزعات أن يبتكروا، إن لم يكن نماذج، فعلى الأقلّ خطوطًا عريضة لعلاقات اجتماعيّة تتجدّد وتتوسّع بلا انقطاع.

فهرس أعلام الأشخاص

أ

ب

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس أعلام الأمكنة

أ

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس المحتويات

تصميم الغلاف : **مطبعة ليزار ش.م.م.**

الصفّ والإخراج : **شركة الطبع والنشر اللبنانيّة**
والأفلام : **(خليل الديك وأولاده)**

الطباعة : **مطبعة ليزار ش.م.م.**

٢٠٠٣/٧/٣١-٢-١٠١٤